

М. Ч. Джуртубаев

ПРОИСХОЖДЕНИЕ НАРТСКОГО ЭПОСА



НАЛЬЧИК - 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора

ЧАСТЬ I. ПОЛЕМИКА

Глава I. ЭПОС И НАРТОВЕДЫ

На подступах к теме. Ж. Дюмезиль. В. И. Абаев. Загадки ономастики. Брожение. Анофеоз. Е. И. Крупнов. «Автохтоны». Две концепции. «Матриархат». Упрямые имена. В тупике.

Глава II. ПО ВТОРОМУ КРУГУ

Возмутитель спокойствия. Аргументы. К вопросу о влияниях. Несогласия и нескладницы. В защиту Абаева. Факты против мнений. Приоритет. Выводы. О публикациях адыгского эпоса. Поверх фактов.

Глава III. ТРЕТИЙ ВИТОК СПИРАЛИ

«Гетерогенная теория». Имена и филологи. Реакция. По ложному пути. Дорогами эпоса. Обозревая окрестность. В поисках опоры. Повторение пройденного. Полицентризм. «При отсутствии наличия». Запоздавшие тюрки.

Глава IV. ПРОЦЕСС

Прамоноотеизм. Интуиция. Пробуждение. Тотемизм. Патриархат. Рождение героического эпоса. Свое и чужое. Кастовый строй. Каждому свое.

ЧАСТЬ II. ОТ МОРЯ ДО МОРЯ

Глава V. АБХАЗСКИЙ ЭПОС

Незамеченные нарты. Место действия. Эпос и история абхазов. Хозяйственный уклад. Нартское общество. Сто нартских семей. Мать и сыновья. Муж и жена. Рождение Сасрыквы. Князь и княгиня. Пахарь-богатырь. Один против всех. Гибель Сасрыквы. Чужак. Соседи. Нарты и местные герои. Адаптация. Аланизмы.

Глава VI. АБАЗИНСКИЙ ЭПОС

Тексты. Абазины, аланы, адыги. Нарты и абазины. Главный герой. Аланизмы.

Глава VII. АДЫГСКИЙ ЭПОС

Публикации. История с географией. Ономастика. Общество. В споре с эпосом. Мораль и время. Сатаней и Сосруко. Сосруко и Тотреш. Гибель Сосруко. Рождение Бадыноко. Бадыноко и Сатаней. Бадыноко и Сосруко. Бадыноко и нарты. Батраз. Ашамез. Шауей. Адыги и тюрки. Дворяне и крестьяне. Глазами народа. Аланизмы.

Глава VIII. ВЕЙНАХСКИЙ ЭПОС

Точка опоры. Концепция. Противоречия. Нарты и орстхойцы. Нарты и местные герои. Народ о нарт-орстхойцах. Противостояние. Главный герой. Нарты и благодать. Война с нартами. Карабулаки. Аланизмы.

Глава IX. НАРТЫ В ГРУЗИИ И В ДАГЕСТАНЕ

Вопреки фактам. Сказания, пришедшие с севера. Нарты в Дагестане. Сказания и сказки.

ЧАСТЬ III. ОСЕТИНСКИЙ ЭПОС

Глава XIV. В УГОДУ ЛОЖНОЙ ГИПОТЕЗЕ

Общие сведения. Неопознаваемые песни. Нарты и божества. Уастырджы. Барастыр. Гибель нартов.

Глава XV. ИСТОРИЯ И ЭПОС ОСЕТИН

Война родов. Образ жизни и нравы. Касты. Нарты и запорожцы. Происхождение осетинского народа. На гребне Кавказа. Эпос и этногенез осетин.

Глава XVI. ЗИГЗАГИ НАРТОВЕДОВ

Нарты и монголы. Спор об имени. О содружестве певцов. «Престижные враги». Монголы и аланы. Две легенды. Монголы или тюрки?

Глава XVII. ПРИРОДА

Моря. Обитатели морей. Гидронимы. Потерянные оронимы. Горы. Равнины. Страны и города.

Глава XVIII. ЭТНОНИМЫ

Баргун. Нарты и вейнахи. Каджи. Оногуры. Агуры, куманы, авары, турки. Тулонцы и кибиты. Другие этнонимы.

Глава XIX. НАРТЫ И ВЕЛИКАНЫ

Кафты-сар. Хандзаргас. Мукара. Железный хромец. Великаны и орлы. Другие великаны. Нарты и тюрки.

Глава XX. ОТ БОСПОРА ДО КИТАЯ

Легенда о св. Евстафии. Птица и золотые плоды. Крылатые конерыбы. «Сухское побоище». «Хатиагский язык». Амиран. Нартиада и «Амираниани». Артуруана и нартский эпос. Аланизмы.

ЧАСТЬ IV. КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИЙ ЭПОС

Глава XXI. ЭПОПЕЯ

Общие сведения. Повествование. Персонажи. Юмор. Анахронизмы. Этнонимы. Песни-славы и песни-плачи.

Глава XXII. ПРИРОДА

Где родилась Нартиада? Оронимы. Топонимы. Гидронимы. Моря. Климат. Флора и фауна.

ГЛАВА XXIII. ОБЩЕСТВО

Нарты глазами народа. Четыре нартских рода. Хозяйственные занятия. Жилища и поселения. Обычаи и ритуалы. Пир и пища. Развлечения. Болезни.

Глава XXIV. ВОИН И ВОЙСКО

Воин и его воспитание. Кони. Вождь и Тёре. Поединки и набеги. Войско и воины. Воин и его судьба.

Глава XXV. АРХАИКА

Драконы. Эмегены. Прародительницы. Алмосту. Фетиши. «Внешняя душа». Бесы. Шаманки и шаманы. Шаманские атрибуты. Амазонки. Тотемы. Крылатый конь Гемуда.

Глава XXVI. ВСЕЛЕННАЯ НАРТОВ

Возвращение тензрианства. Божества и нарты. Космогония и антропогония. Мировое древо. Гора и дом. Пространство и время.

Глава XXVII. СВЯТИЛИЩЕ

Страна Нартов. Конный бог Голлу. Тотур. Великий праздник нартов. Святилище. Гипербореи.

Глава XXVIII. ЭВОЛЮЦИЯ ОБРАЗА ГЕРОЯ

Время и образ. Золотой Дебет. Происхождение термина «нарт». Ёрюзмек. Сатанай-бийче. Алауган. Карашауай. Конец века героев. Заключение.

ЧАСТЬ V. ИМЕНА, ОБРАЗЫ, СЮЖЕТЫ

Глава XXIX. ЁРЮЗМЕК И САТАНАЙ

Родоначалники. Сатанай-бийче (Шатана). Богиня. Смерть Шатаны. Урузмаг и Ёрюзмек. Сайнаг-алдар и Маруко. Арфан и шуба Урузмага.

Глава XXX. ХЫМЫЧ И БАТЫРАЗ

Хамыц и Кызыл-Фук. Имя для героя. Рождение Батраза. Великий змей. Идеальный герой. Батраз, король Артур и Амиран. «Софийский склеп». Богоборец? Тенгрианцы и язычники.

Глава XXXI. ДРУГИЕ ГЕРОИ

Сосруко и Сослан (Созырыко). Рождение Сосурука. Хитрая жена. Похищение огня. Балсаг (Ойнон). Сырдон. Хитрый зверь. Аца и Ацамаз. Песнь о князе Ачее. Ачей и Ачемез. Алауган и Курдалагон. Карашауай и Сауай. Бёдене и Рачикау.

ЧАСТЬ VI. ГЛАВНАЯ ЗАГАДКА НАРТИАДЫ

Глава XXXII. ОСНОВНОЙ МИФ

Сотворение мира. Птицедова. Корова и бык. Жельмауз и Жельбыдыр. Жертвоприношение. Небесный меч. Ёрюзмек и Кызыл-Фук. Вопросы.

Глава XXXIII. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЗЛА

Иблис и нарты. Женидьба Алаугана. Богиня и колдунья. Ак-бийче и Сосурук. Кызыл-Фук и Ак-бийче. Ак-бийче и Батраз. Заговор. Ак-бийче и Тотурбий. Тотраз (Тотреш). Поединок. Две Шатаны. Сын змея и сын солнца. Барымбух. Ак-бийче и Рачикау.

Глава XXXIV. ИСТОРИЯ

Гибель Ак-бийче. Царица. Битва при Анжи. Чинты и синды. Горцы и степняки. Война в Киммерии. Нашествие. Заключение.

Список использованной литературы.

*Посвящается моим друзьям из Карачая
– Юсуфу Атаеву, Шамилю Бадахову, Абу-
Хасану Богатыреву, Бурхану Тамбиеву, Умару
Узденову, Солтану Хубиеву, Сеиду Эркенову*

От автора

Проблема генезиса нартского эпоса, бытующего у абазин, абхазов, адыгов, вейнахов, осетин, карачаево-балкарцев, фрагментарно зафиксированного у сванов, рачинцев, кумыков, лакцев и аварцев, считается в кавказоведении одной из самых сложных и, несмотря на немалое количество исследований, остается нерешенной, в силу многих причин (о чем подробно будет сказано ниже).

Это не первый опыт обращения автора к нартскому эпосу. В его предыдущей книге – «Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов» (Нальчик, 2010) - три главы из девятнадцати были отведены анализу ономастики, образов и некоторых сюжетов осет. и кар.-балк. нартских сказаний. К сожалению, в этой работе, как и в другой монографии («Карачаево-балкарский героический эпос», М., 2004 г.) я допустил несколько ошибок принципиального характера (см. ниже); это было вызвано тем, что оригинал Нартиады – кар.-балк. эпос - оказался намного более сложным, глубоким и цельным произведением, чем представлялось нам в то время. Теперь, обратившись к наличному материалу всех национальных версий, мы попытаемся найти решение проблемы генезиса Нартады, а также дать ответы на некоторые вопросы, остающиеся предметом споров и дискуссий на протяжении столетия. Разумеется, в переработанном и дополненном виде монография 2004 г. и три главы из другой книги составили часть настоящей книги, в которой, таким образом, подводятся итоги всех наших исследований проблем Нартиады.

Вряд ли кто-то из исследователей ныне сомневается в том, что героические эпосы того типа, к которому относится Нартиада, являются художественно-мифологическим отражением определенного периода истории (в широком значении слова) того или иного народа. Более того, возникновение героического эпоса знаменовало, на наш взгляд, выход этноса из мифологического безвременья и его вступление в историю, а потому и начало осознания себя в качестве особого, отличного от других народа. Нет сомнения и в том, что процесс формирования эпоса протекает одновременно с процессом этногенеза и, в той или иной форме, отражает его особенности.

Во всех случаях было вполне достаточно изложить одну из концепций этнической истории того народа, чьи сказания анализировались в той или

иной главе; но для того, чтобы дать представление об этногенезе карачаево-балкарцев и осетин, этого мало. Академическая наука уже почти два столетия уверяет читателей, что скифо-сармато-сакские племена (населявшие в древности огромную территорию от Дуная до Алтая) говорили на североиранском языке и что их прямыми потомками являются нынешние осетины, а тюрки стали появляться в Европе только с IV в. н. э., причем неизвестно откуда, племя за племенем сменяя друг друга.

Это, не имеющее аналогов в мировой истории, шествие народов, по мнению академистов-мифотворцев, длилось целую тысячу лет, причем вся огромная масса «североиранских» племен после пришествия гуннов в Восточную Европу мгновенно исчезла неизвестно куда (о том, как и почему это случилось, в канонической версии истории ничего не сказано); исключение составили почему-то одни аланы. Но и сами пришельцы, оказывается, мчались в Европу лишь для того, чтобы наскоро создать несколько «кочевых» империй и бесследно исчезнуть (хазары, гунны, авары, печенеги и др.). Страшный урон нанесла науке истории (и не только ей) принятая на веру, неимоверно растянутая и нелепая хронология Скалигера, которой весь мир пользуется и сейчас.

Разоблачению этих (и многих других) мифов и была посвящена наша монография «Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов», в которой приведены сотни противоречий и неувязок, показывающих, что скифо-сармато-саки не могли быть ни «североиранцами», ни прямыми предками осетин, а также - сотни фактов и аргументов в пользу мнения о том, что скифо-сармато-саки – это предки тюркских народов, автохтонов Восточной Европы, и что прямыми потомками «царских скифов» и аланов являются карачаево-балкарцы.

В 1887 г. Вс. Ф. Миллер в своей работе «Осетинские этюды» пишет: «Для этнографии важно иногда знать, как называет какой-нибудь народ своих соседей. Часто бывает, например, что известное раз установившееся название прикрепляется к самому месту и сохраняется за ним не смотря на то, что на том месте уже сидит народ другого происхождения. Осетины называют кабардинцев касагами и их равнину касажским полем (касаги будур по дигорски, касаджи быдыр – по иронски), очевидно, сохранив за черкесами то название, под которым их знает наша летопись (касоги)».

Но если на равнине, которую осетины называли касожской, живет народ, осетинами же именуемый касогами, то предположение Вс. Ф. Миллера не имело смысла. Оно понадобилось ученому для другой цели: «ближайших соседей Дигории балкарцев, племя, племя пришлое, вытеснившее из этих мест осетин, они называют асами (Асиаг – балкарец,

Аси – страна ими занятая), древним именем, сохранившимся в летописи в форме *ясы*. Нет сомнения однако, что не балкарцы, пришедшие в свои теперешние места весьма поздно, а осетины были ясами наших летописей; но имя прикрепилося к местности и осталось за нею, не смотря на смену народности» (Миллер, 1887, с. 505).

О том, кто были эти тюрки, «вытеснившие» «из этих мест осетин» и когда это произошло, Вс. Ф. Миллер не сказал. Но, через 90 страниц, запямятовав о том, что писал о кабардинцах выше, он утверждал: «Вспомним заметку Вахушты, что после опустошения Овсети татарами и бегства оссов на Кавказ (т. е. в горы. – М. Дж.), Осетия была названа Черкез и Кабарда (т. е. Малая и Большая Кабарда. – М. Дж.). Это известие следует понимать в том смысле, что места на плоскости, раньше принадлежавшие осетинам, были впоследствии заняты адигейскими племенами». «Самое сильное и многочисленное из адигейских племен – кабардинцы – удержалось на плоскости до наших дней» (Миллер, 1887, с. 596).

Но если равнины Алании были заняты кабардинцами, а горы – какими-то тюрками, то почему осетины стали называть асами только последних, а кабардинцев – нет? Но поставить такой вопрос Вс. Ф. Миллер не пожелал. В «Экскурсе о болгарх и аланах», анализируя известия ранневизантийских и армянских авторов о прикубанских болгарх, он пишет: «Тюркская народность балкарцев и близость их имени к одной из форм имени болгар (болкар), приводимой армянской географией VII в., невольнo наводит на предположение, не скрываются ли в балкарцах последние потомки одной из ветвей кавказских болгар» (Миллер, 1887, с. 602).

Но далее, продолжая развивать свои предположения о происхождении балкарцев и забывая о «вытеснении» осетин, Вс. Ф. Миллер пишет: «...личные наши наблюдения типа горских татар, изучение их преданий и обычаев, а также топографических названий (...) вполне убеждают нас в том, что татары не составляют в этих местах коренного населения, но что они явились с севера, с плоскости, и смешались с коренным осетинским населением» (Миллер, 1887, с. 505). Так вытеснили или смешались? Когда, почему и как могло произойти это смешение-вытеснение, ни Вс. Ф. Миллер, ни его последователи объяснить не смогли.

Если называть вещи своими именами, созданная Вс. Ф. Миллером картина представляла собой полный абсурд, поскольку сплошь состояла из противоречивых предположений. Асы-осетины некогда занимали территорию нынешних Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии и Северной Осетии – и горы, и плоскость. Затем «монголо-татары» вытеснили

их с равнины, куда пришли кабардинцы, и осетины тут же называли эту равнину Касожской, а ее новых обитателей – касогами.

Но потом, неизвестно откуда и когда появилось неизвестное тюркское племя и, через голову кабардинцев, каким-то чудесным образом то ли вытеснило, то ли ассимилировало все осетинское население, которое издревле проживало в бесчисленных ущельях от Черека до Лабы. Однако аланы, жившие на территории совр. Осетии, почему-то вдруг переименовали себя в *иров*, свою страну – в *Иристон*, но Балкарию, где уже властвовали тюрки, продолжали называть *Асией*, а ее жителей – *асами*.

К их решению присоединились и все соседние народы; никто из них не именует осетин ни асами, ни аланами, а их территорию Аланией или Асией: ни бессменные жители соседних гор – чеченцы и ингуши, ни кабардинцы, ни карачаево-балкарцы, но «соседи горских татар сванеты еще до сих пор называют Осетией страну от Эльбруса на восток (т. е. Балкарию. – М. Дж.), некогда населенную осетинами» (Миллер, 1887, с. 505).

Выходит, ошиблись и сваны, именую осами (овсами) и Осетией не иронцев и Иристон, а балкарцев и их страну. «Чеченец называется по осетински цеценаг, ингуш – макал, ногоец – ногойаг» (Миллер, 1887, с. 505). Почему же все другие этносы у осетин именуются правильно и только в одном случае, самом важном, они ошиблись, отдав название своей страны и свой этноним народу, который якобы пришел на эту территорию позже всех и говорил на другом языке?

Между тем, уже в XIX в. некоторые ученые имели гораздо более трезвый взгляд на историю осетин: «Ф. Шпигель, например, всерьез полагал, что появление осетин на Кавказе явилось следствием политики властей Ирана, практиковавших образование военных колоний в важных с стратегической точки зрения пунктах. Одна из таких колоний могла быть создана для Дарьяльского прохода. По его мнению, эта колония могла со временем потерять связь со своей родиной, сохранив, однако, в горной и труднодоступной местности свой язык и свои обычаи (именно так и начался этногенез осетин. – М. Дж.). Как доказательство «южных» связей рассматривал ираноязычность осетин и Е. Зичи» (Гаглойти, 1977, с. 83).

Но академическая наука поддержала мнение Клапрота и Миллера, а не Ф. Шпигеля (его работа была опубликована в Лейпциге в 1871 г.), о котором Ю. С. Гаглойти пишет, как о рядовом научном сотруднике провинциального НИИ. Между тем, Фридрих фон Шпигель (1820-1905) был, как сказано в биографической справке, крупнейшим специалистом в области иранистики, профессором восточных языков в университете Эрлангена, переводчиком и комментатором древнеиндийских и древнеиранских текстов, автором

множества исследований по иранским языкам и литературе и т. д. Что же сказано в его книге о происхождении осетин?

Извлечение из книги Ф. Шпигеля «Eranische-Alttertumskunde», Bd. 1. Leipzig, 1871 (перевод А. А. Глашева)

«Последним в нашем обзоре, посвященном иранским народам, будет народ, живущий совершенно обособленно от родственных народностей. Осетины населяют земли к северу и к югу от Главного Кавказского хребта, как раз там, где Дарьяльское ущелье пересекает Кавказ. Их название уже выдает их происхождение, так как сами они называют себя не осетинами, а иронами, а свою страну — Иронистаном. Название «осетины» дали им соседние народы, хотя они сами называют так малкаров или балкаров, которые живут к северо-востоку от Эльбруса и являются потомками западных аланов. Аланы наряду с грузинами жили, как пишет Фирдоуси, на северо-западной границе Персидской империи.

Нет ни одного осетинского источника, который бы дал достоверное объяснение изоляции осетин от родственных народов, но мы можем объяснить это двумя причинами. Возможно, ранее иранские народы населяли земли вплоть до Кавказа и осетины жили на границе. Затем представители других народов, в первую очередь, татары (тюрки. – А. Г.), заселили земли между осетинами и родственными им иранскими народами. Другой причиной может быть то, что персидские цари во времена своего правления направляли крупные отряды колонистов в наиболее важные со стратегической точки зрения районы, чтобы охранять их в интересах империи.

Таким важным районом, вероятно, было и Дарьяльское ущелье. Отряд осетин в данном случае остался во вверенном им районе, позже утратил связь с метрополией, при этом сохранив свой язык и обычаи, что в труднодоступной горной местности было проще, чем на равнине. Это второе предположение кажется мне наиболее вероятным».

«Другие традиции и обычаи осетин также напоминают о том, что не только их язык, но и религия пришла из Древнего Ирана. Хотя сейчас большая часть осетин за редким исключением исповедует ислам (это не так. – М. Дж.), ранее грузины частично обратили их в христианство, и живым свидетельством этого обращения являются надписи на древних христианских храмах на грузинском и осетинском языках. Однако позже христианство, которое так и не смогло укорениться среди осетин, исчезло, оставив след только в некоторых суевериях и обычаях.

«Так, осетин три дня в неделю держит пост, при этом не зная происхождения этого обычая; в день Святого Георгия он закалывает

ягненка и раздает его бедным; на Пасхальной неделе он тоже закалывает ягненка, из которого устраивает большой обед для всей общины. В то же время другие обычаи имеют древнеиранские корни. По иранской традиции за женщин устанавливалась выкупная плата, минимальная цена составляла 18 коров, максимальная — 8×18 коров, вдов продавали за полцены. В случае смерти мужа вдова заходится в рыданиях и ранит себя камнем или каким-то острым предметом, мужчины занимаются самобичеванием, а женщины и дети рвут на себе волосы».

«В последнее время мы много нового узнали и об осетинском языке, и его принадлежность к иранской группе языков может считаться полностью доказанной. У нас есть грамматика осетинского языка Розена, которая уделяет основное внимание южноосетинским диалектам, в то время как другая грамматика, авторства Шегрена, рассматривает два северных диалекта, тагаурский и дигорский. Упорству Шифнера мы обязаны большим собранием осетинских текстов, а усердию Фр. Мюллера — подробными лингвистическими исследованиями. Как и следовало ожидать, осетинский язык — нечто среднее между армянским и новоперсидским, но в то же время он имеет многие черты хазарейского и фарси, из которых позаимствовал многие сохранившиеся в нем архаичные формы».

Известный французский ученый Жорж Дюмезиль еще в 1930 г. говорил об отмечающемся у интеллигенции малых народов СССР явлении: «Я хочу лишь подчеркнуть, что у малых народов, более даже, чем у великих, наука может пострадать, когда из чувства национальной гордости заранее претендуют на разрешение проблем, не довольствуясь их постановкой» (Дюмезиль, 1977, с. 25).

Замечания Жоржа Дюмезиля остаются актуальным и сегодня, когда многие исследователи, втайне желая обладать монополией на истину, взывают к власти предрешающим, умоляя урезонить всех несогласных с их точкой зрения — иначе, мол, может произойти крушение основ, разорение и смута (словно за всеми разрушительными процессами стоят ученые и писатели, а не огромные корпорации, финансовые воротилы и мафии). Не умея отстаивать свои позиции с фактами в руках, они с порога обвиняют своих оппонентов в фобии, которую они якобы испытывают по отношению к их этносу; или, опять же с порога, объявляют их работы «ненаучными», а самих авторов — «лже-учеными», «фольк-историками» и пр. Но это означает выведение вопроса за рамки научной дискуссии, что совершенно недопустимо и является приемом, к которому, за неимением доводов, прибегают только бесчестные или просто бездарные люди.

Задуманная нами книга превратилась в объемистый том по нескольким причинам. Во-первых, мы включили в нее несколько параграфов из предыдущей работы, поскольку без них раскрытие исторической подосновы Нартиады было бы неполным. Во-вторых, в прежние времена, высказав то или иное суждение, автор мог, в подтверждение сказанного, ограничиться отсылкой к трудам других исследователей, указав их в скобках, а также – лишь упомянуть о той или иной научной теории. Ныне читателям искать эту литературу и сверять высказанные мнения просто некогда.

Поэтому нам пришлось дать огромное количество прямых и зачастую весьма пространных цитат. То же самое - с некоторыми теориями и схемами, суть которых пришлось объяснять, пусть и кратко. В-третьих, дабы оставить у читателей как можно меньше недомолвок и вопросов, мы решили осведомить его даже о тех мнениях и «аргументах», несостоятельность которых, как говорится, видна невооруженным глазом (правда, уверенности в том, что это было правильное решение, у нас нет).

Автор приложил немало усилий, чтобы облегчить читателю восприятие анализа столь сложной проблемы, как генезис нартского эпоса, в частности, почти отказался от научного жаргона (столь обожаемого «научными сотрудниками») и постарался сделать изложение всего материала максимально ясным и последовательным. Но чтение исследования, в котором упоминаются сотни имен, топонимов, сюжетов, мотивов и т. д., не будет легким, так как требует, прежде всего, хорошего знания всех национальных версий Нартиады; сожалению, таких знатоков очень мало.

В заключение, считаю своим приятным долгом выразить глубокую признательность Альберту Узденову, Лидии Жабеловой, Ахмату Глашеву и Мухаммаду Жангоразову за помощь в поиске нужной литературы, а также хочу поблагодарить своих малочисленных читателей за внимание, проявленное ими к моим скромным трудам.

ЧАСТЬ I. ПОЛЕМИКА

Глава I. ЭПОС И НАРТОВЕДЫ

НА ПОДСТУПАХ К ПРОБЛЕМЕ

Начало записи и публикации нартских сказаний относится к середине XIX в., и не только в переводе на русский язык, но и на кабардинском и осетинском. Разумеется, уже первые его исследователи задумывались над вопросом о происхождении эпоса, высказывая отдельные догадки и

наблюдения, не всегда при этом осознавая всю сложность проблемы. Историография вопроса, изложенная в книге известного историка Ю. С. Гаглойти, охватывает период с середины XIX в. до 80-х гг. XX в.; мы воспользуемся некоторыми сведениями, приведенными в этой работе.

Обсуждение проблемы генезиса Нартиады началось с попыток определения той этнической среды, в которой она возникла. Ш. Б. Ногмов «был, по-видимому, первым из отечественных авторов, кто попытался выявить конкретное историческое содержание нартских сказаний и связать их с реальными событиями из жизни кавказских народов», в первую очередь - связать сказания адыгов с историей адыгских племен.

В частности, он считал, что имена нарттов *Алиг*, *Лабца* и *Юстин* (*Юстук*) «означают якобы греческих героев, а четвертое имя Созирико или Косирих – Кесаря». «При этом Ногмов утверждал, что слово «кесарих» на кабардинском языке означает якобы «выпорок из матери», что «напоминает имя Юлия Цезаря и прозвище, данное ему по образу рождения», и что в песнях сказано, «что Созирико воспитан адыгским витязем Озирмегом и приобрел всемирную славу в воинских упражнениях».

«Однако, - пишет Ю. С. Гаглойти, - как показывает кабардинский текст, которым оперирует Ногмов, в оригинале вместо «Косирих» стоит «Созирико», что и заменяется в переводах словом «кесарь». Поскольку слово «Косирих» не встречается в публикациях адыгского фольклора, то, судя по всему, оно является плодом лингвистического конструирования». Неосновательно и «другое утверждение Ногмова о сохранившемся якобы в кабардинском фольклоре упоминании о византийском императоре Юстиниане, который, оказывается, был «союзником адыгейского народа» и даже называл себя адыгейским витязем» (Гаглойти, 1977, с. 9-10).

Не вызывает доверия у осетинского автора и мнение Ногмова, согласно которому название древнего племени антов со временем изменилось в *адыге* или *адыхе*, а возникло из *нар-анд*, что якобы означает «многочисленное собрание антов». «...работа Ш. Б. Ногмова – это не свод кабардинских преданий, а обработанный под определенным углом зрения фольклорный материал». Говоря о некритическом отношении некоторых позднейших исследователей к трудам кабардинского просветителя, Ю. С. Гаглойти указывает и «на полную фантастическими измышлениями книгу А. Ж. Кафоева «Адыгейские памятники» (Гаглойти, 1977, с. 13).

Опубликованная Ш. Б. Ногмовым «Повесть о Баксане», по мнению Ю. С. Гаглойти, дает основания считать ее литературной переработкой сообщения готского историка Иордана о войне готов против антов. «Ошибочным является и утверждение Ш. Б. Ногмова о том, что предки

адыгов называли Грецию именем Аллиг» и что «дом Аллиговых» - это «дом Эллинов». «Как показывают кабардинские тексты, в действительности под этим термином скрывается название нартского рода Алаговых (каб. Аллыгхер, балк. Алиглар), в доме которых осуществлялись общенартские пиры и празднества». «Таким образом, первая попытка исторической интерпретации нартских сказаний оказалась неудачной»; но «следует иметь в виду время и условия», в которых работал Ш. Б. Ногмов, «а также уровень исследования нартского эпоса, изучение которого только начиналось» (Гаглойти, 1977, с. 16).

Другой исследователь, В. Б. Пфафф, отождествляя нартов с племенем мардов, обитавшим, по сведениям древних авторов, на южном побережье Каспия, полагал, что эти марды проникли на Северный Кавказ, где, «покорив местные племена, положили начало осетинскому этносу»; лейтмотивом сказаний «была борьба пришельцев-нартов с местными племенами, заканчивавшаяся в конечном счете гибелью первых, в лице которых на Кавказе погибла якобы «средеазиатская цивилизация» (Гаглойти, 1977, с. 17).

Известный фольклорист Л. Г. Лопатинский отмечал, «что у западных адыгов нартские сказания не играли столь выдающейся роли, уступив место «сказаниям о подвигах героев – людей обыкновенных, отличающихся только своей богатырской отвагой». «Вывод о преобладающей роли нартских сказаний именно в фольклоре восточных адыгов (кабардинцев), сделанный таким знатоком кабардинского фольклора, как Л. Г. Лопатинский, был весьма знаменателен. Он лишний раз подтвердил, что район распространения нартских сказаний отнюдь не охватывал в равной степени всей площади Северного Кавказа и что в наибольшей степени эти сказания были известны осетинам и кабардинцам».

«...в более поздних работах Л. Г. Лопатинский склоняется уже к выводу об осетинском происхождении нартского эпоса. В примечаниях к опубликованному А. Н. Дьячковым-Тарасовым карачаевскому сказанию «Смерть Орюзмека» Л. Г. Лопатинский, сопоставляя его с нартскими сказаниями осетин, пишет, что к ним, по-видимому, «восходит большая часть былин Северного Кавказа» (Гаглойти, 1977, с. 18).

«Много внимания уделял вопросу о происхождении и этнической принадлежности нартского эпоса Вс. Ф. Миллер, фактически начавший его научное изучение». Взгляды Ш. Б. Ногмова Вс. Ф. Миллер считал фантастичными, а построения Пфаффа объяснял его «крайним увлечением» «осетинской народностью» (Гаглойти, 1977, с. 18; с. 17). Сам он подходил к этому вопросу осторожно и ограничился кратким заключением: «В настоящее время (1881 г. – М. Дж.), когда только что начинают обнародовать

народные эпические сказания кавказских горцев, еще рано ставить вопрос, у которого из этих народов они возникли впервые и в какое время распространились среди других народов» (Миллер, с. 7).

Касаясь вопроса об ономастике нартского эпоса, Вс. Ф. Миллер говорит, что имена осетинских нартов, за немногими исключениями, носят «не осетинский, а кабардинский или иностранный характер». «Последующий анализ, - пишет Ю. С. Гаглойти, - не подтвердил этого положения». В работе «Кавказско-русские параллели» (1893 г.) Вс. Ф. Миллер о генезисе эпоса говорит, что «горские татары» (балкарцы), как «позднейшие пришельцы, по-видимому, заимствовали некоторые типы нартов у кабардинцев или нашли их на новой родине, раньше их населенной осетинами. Что касается чеченцев, то их нартские сказания находятся под влиянием осетинских, на что можно найти указания у собирателя их, чеченца Чаха Ахриева». «Как дореволюционные, - добавляет Ю. С. Гаглойти, - так и последующие публикации нартских сказаний в общем подтверждают эту точку зрения» (Гаглойти, 1977, с. 19-20).

«Большое значение для историко-этнографической интерпретации сюжетов нартского эпоса имеет статья В. Ф. Миллера «Черты старины в сказаниях и быте осетин». В этой, относительно небольшой по объему, статье В. Ф. Миллер провел ряд параллелей между бытом и обычаями скифов и алан по Геродоту и Марцеллину, с одной стороны, и бытом и обычаями нартов и осетин, с другой. К ним относятся обычай скальпирования у скифов и аналогичный обычай у нартов, близость этногенетических легенд скифов и нартов, преемственность между обычаями гадания на палочках, практиковавшиеся скифами и аланами, и, наконец, близость между похоронными обрядами скифов и осетин» (Гаглойти, 1977, с. 21).

Заметим, что эти параллели служили для ученых-иранистов основанием для утверждения гипотезы скифо-аланского происхождения осетин и мнения об «алано-осетинском» происхождении самого эпоса. «...В. Ф. Миллер не считал возможным решить вопрос о том, кто из народов Северного Кавказа – носителей нартского эпоса, явился его создателем, ограничившись лишь указанием на то, что местом, где складывались нартские сказания, были, главным образом, степи северо-западного Кавказа, где некогда обитали предки кабардинцев и осетин» (Гаглойти, 1977, с. 21).

Мимоходом Ю. С. Гаглойти отмечает ошибку анонимного автора статьи в словаре Брокгауза-Ефрона, заключавшего, что «сказания о нартах – древнем горском народе, родственном кабардинцам, до сих пор сохранились у терских кабардинцев...». «Однако приводимые им примеры из нартских сказаний свидетельствуют о том, что они взяты в основном из балкарских, а

не кабардинских сказаний»: враги нарттов – эмегены, меч называется *сырпын*, героев зовут Урызбек, Пук, Бедене, Рачикау и пр. (Гаглойти, 1977, с. 25).

В 1927 г. вышла работа М. В. Рклицкого, в которой автор пришел к выводу, что создателями нартского эпоса были аланы, ираноязычные предки осетин, замечая, однако, что есть немало осетинских сказаний со следами «кабардинского, если допустим, не происхождения, то налета, не говоря уже о предполагаемом кабардинском происхождении имени главнейшего героя Созырыко». М. В. Рклицкий заметил также, что в кабардинских сказаниях нет «того богатства, той необыкновенной колоритности и той насыщенности чисто **нарттовским элементом**, какой в сильной степени свойственен осетинскому и даже балкарскому эпосу о нартах... Именно во всех кабардинских сказаниях положительно отсутствует один из элементов и притом важных, которым так насыщен осетинский нартский эпос – это элемент мифологический»; он добавляет и отсутствие в кабардинском эпосе таких пережитков далекой старины, как «чаша-амонга, издевательство над стариками, женитьба на сестре и проч.» (Гаглойти, 1977, с. 31).

Возвращаясь к этому вопросу в другой главе своей книги, Ю. С. Гаглойти пишет: «Действительно, из всех персонажей адыгского пантеона в нартских сказаниях адыгов присутствует лишь небесный кузнец Тлепш (Лепсш у Хан-Гирея), причем в публикациях К. Атажукина и Л. Г. Лопатинского имя нартского кузнеца вообще не встречается. Упоминается оно лишь в абадзехском сказании «Нарт Шебатнук» (Пши-Бадиноко)). Отмеченный исследователем факт особенно резко бросается в глаза при сравнении с осетинскими сказаниями, согласно которым нарты запросто общались с небожителями, которые, в свою очередь, принимали весьма активное участие в делах нарттов» (Гаглойти, 1977, с. 141).

По М. В. Рклицкому, сходство между сказаниями осетин и кабардинцев менее заметно, чем различие, причем различие касается прежде всего внутреннего строения сказаний. Поэтому он «считал неправомерным говорить о влиянии кабардинского эпоса о нартах на осетинский», как и на балкарский, поскольку кабардинские сказания лишены следов скифо-аланских пережитков. «Выводы, сделанные М. В. Рклицким на основании сравнительного анализа кабардинских и осетинских сказаний, опубликованных к тому времени, в общем не вызывают возражений и в основном сохраняют свое значение. Эти выводы твердо базировались на материале сказаний».

Заключая свой обзор, Ю. С. Гаглойти говорит: «Оценивая работы 20-х годов, необходимо отметить недостаточное использование текстов нартских сказаний и отсутствие – за немногими попытками – сравнительного анализа

национальных версий этих сказаний. Отсюда – заметная диспропорция между привлекаемым материалом и конечными выводами исследователей» (Гаглойти, 1977, с. 31-33).

С этой оценкой трудно не согласиться, как и с объяснением причины указанной диспропорции. Заметим, однако, что указанные историком пороки не были изжиты в работах нартоведов ни тогда, ни в последующие годы.

Ж. ДЮМЕЗИЛЬ

В начале XX в. (благодаря переводам А. Дирра) нартским эпосом заинтересовались и в Западной Европе. Отмечая, что было предложено немало решений проблемы генезиса Нартиады, Жорж Дюмезиль перечисляет несколько неудачных попыток. В. Б. Пфаф «на основании некоторых слабых признаков провозгласил, что мифология осетин происходит от греческой». «Пфаф установил точные соответствия: Хамыц – Улисс; Батраз – Прометей, а также Ахилл; Созырыко, который живым спускается в ад, – Геракл».

«За несколько лет до этого черкес Шора Ногмов рискнул пойти еще дальше: один из прославленных Нартов, Созырыко, оказывается, ни кто иной, как Юлий Цезарь. Этот автор исходил из варианта имени *Коссирих*, который нигде, кроме его книги, больше не встречается; он производил его от *Цезарь*. Нужны доказательства? Шора Ногмов ссылается на рождение Созырыко, который то появляется на свет из камня, то извлекается из трупа своей матери: это ли не кесарево сечение в полном смысле слова? И сей отважный автор не останавливается перед предположением, что некий авантюрист-черкес мог затесаться, после Константина, уточняет он, в список прославленных цезарей» (книга Ногмова вышла в 1861 г).

Знаток осет. эпоса А.З. Кубалов, с опорой на тот факт, что история Рустема и Зохраба (героев «Шах-намэ») хорошо известна в Осетии, стал утверждать, что «нартский эпос исходит из иранского», сопоставляя имя одного из персонажей Нартиады, Бурафарныга, с именем персидской героини Гурдаферид, место сборищ нартов, поле Зилахар – с названием одной из столиц Ирана, Истахаром и т. д. «Короче говоря, Кубалов думает, что сказания о нартах – это всего лишь новая версия рассказа о борьбе между Ираном и Тураном». «Думаю, все разумные люди согласятся с тем, что нельзя предполагать столь широкие заимствования. Какие-то черты, пришедшие из Ирана – может быть, из Греции или России – согласен. Но в целом нартовский эпос, как говорил В. Ф. Миллер, «северокавказский», т. е. черкесский и осетинский» (Дюмезиль, 1977, с. 23-25).

О территории, на которой сложился эпос, Дюмезиль говорит: «Кабардинские нарты мало действуют в Кабарде; в своих походах они достигают обычно Дона (*Тен, Тан*) или Волги (*Идиль, Эдиль*) и забираются еще дальше – в необъятные степи, где история уже не помнит черкесов. Осетинские Нарты не столь вездесущи: осетины представляют себе их по своему образу и подобию как горцев, но заставляют их спускаться и совершать свои подвиги в Кабардинской степи, там, где была древняя родина предков осетин, покуда черкесы не оттеснили их в высокогорные ущелья. Что касается чеченцев, то они говорят, что Нарты жили в Осетии и в походах своих достигали Дарьяльского перевала» (Дюмезиль, 1977, с. 20).

Вывод Дюмезиля, сделанный им на основе анализа известных ему дореволюционных публикаций, гласил: «С самого же начала можно утверждать следующее: татары Кавказских гор (карачаево-балкарцы. – М. Дж.), явившиеся сюда позднее других, заимствовали свои нартовыские сказания у черкесов, чеченцы же, видимо, взяли их у осетин; таким образом, только два народа и могут оспаривать друг у друга отцовские права на этот фольклор – черкесы и осетины» (Дюмезиль, 1977, с. 22).

Сократив список претендентов до двух, Дюмезиль встал перед двумя дилеммами – чей же это эпос и что он собой представляет? «Черкесский и осетинский? Черкесский *или* осетинский? Целиком вымышленный или основанный на исторических воспоминаниях? Это новые проблемы, вытекающие из предыдущей, и, в свою очередь, чреватые другими. И проблемы весьма шероховатые, ибо они быстро приобретают оттенок национализма, который отнюдь не облегчает их изучение.

Еще в 1861 г. черкес Шора Ногмов видел в именах Нартов (не говоря уже о Созырыко – Юлии Цезаре) перечень «принцев, вождей и героев, прославившихся в античные времена»; все принцы, вожди и герои, разумеется, были черкесами, равно как и те, кого он перечислил в своей книге, приняв на веру народные предания. Известно, сколь опасно вообще претендовать на переосмысление истории, исходя из подобных материалов; в случае же с Нартами это чистейшее фантазирование, и, мне кажется, к идее Шора Ногмова никто уже больше не возвращался.

Осетины – исследователи вопроса проявили больше здравого смысла. Они с самого начала не оспаривали того, что Нарты нереальны, не производили их в «исторические предки» своего народа. Однако благоразумно переключившись на плоскость сказочности, они порой теряли чувство меры: даже вымышленные Нарты должны были оставаться во что бы то ни стало иллюстрацией национальных особенностей, своего рода Пенатами осетин» (Дюмезиль, 1977, с. 25-26).

Но это «здравомыслие» сохранялось недолго. В качестве примера Дюмезиль приводит статью М. С. Туганова, называя ее «преинтересной». «По его мнению, подробности жизни, самосознания в рассказах о нартах – «национальны»; окончания стихов наводят его на мысль «о степном ветре»: в самом деле, «не такова ли история осетинского народа, начавшего свою жизнь в широких степях на берегу Дона и Азовского моря, может быть, Днепра и Днестра, развившего самобытную культуру и загнанного затем в трущобы гор?». «Туганов находит три следующие основные доказательства: 1) только осетины знают полную историю Нартов, 2) все нартовские имена объяснимы из языка осетин, а не черкесов, 3) нравы – осетинские.

Два последних аргумента не представляют ценности: нравы Нартов соответствуют нравам осетин в нартовских сказаниях Осетии, но в сказаниях Кабарды бытовые черты – кабардинские, в татарских – татарские и т. д.; что же касается имен (Нарт, Сатана), то все этимологические доказательства, которые Туганов приводит в подтверждение своего тезиса, безотрады. Лишь первый аргумент имеет под собой прочное основание: никто не станет оспаривать, что нартовский цикл у осетин – более богатый и стройный, чем у черкесов; но достаточно ли этого для окончательного утверждения, что они его первые и единственные создатели?» (Дюмезиль, 1977, с. 25).

Не давая определенного ответа на вопрос о национальном приоритете в создании Нартиады, Дюмезиль все же добавлял, что «по многим пунктам почти готов согласиться с положением Туганова» и что «несколько групп нартовских легенд, некоторые образы Нартов, по-видимому, вышли из аланского, сармато-скифского, «евро-иранского», т. е. в конечном счете осетинского фонда»; но «по-прежнему окажется возможным и вероятным – а сказания о Созырыко дают тому пример, - что в других отношениях черкесы внесли свой вклад в этот цикл, который в XIX в. выявился столь бесспорно интернациональным»; выше ученый отмечал, что «многие нартовские сказания, видимо, происходят из Осетии (а в отношении сказаний о Батразе это бесспорно)» (Дюмезиль, 1977, с. 26-27; с.17).

Впоследствии ученый занял определенную позицию, категорично высказавшись в пользу мнения об «алано-осетинском» происхождении Нартиады; более того, именно авторитет Дюмезиля во многом способствовал тому, что это мнение стало широко распространенным во всем мире.

В. И. АБАЕВ

В Советском Союзе (в 20-30-е гг.) вопрос о национальном приоритете в создании Нартиады звучал приглушенно. Важно было то, что в тот период

было записано и опубликовано немалое количество текстов, и появились молодые фольклористы, занявшиеся изучением духовной культуры своих этносов. Они задумывались и над вопросом о происхождении эпоса, но, разумеется, решать его следовало только с позиций «пролетарского интернационализма» или с оглядкой на них.

В 1935 г. В. И. Абаев публикует статью «О собственных именах нарттовского эпоса». Отмечая, что с тех пор «как Вс. Миллер провел свои известные параллели между нарттовыми мотивами, с одной стороны, и алаано-скифским бытом, иранским эпосом и русскими былинами, с другой, не появлялось до последнего времени таких исследований, которые можно было бы расценивать как существенный шаг вперед в деле разрешения нарттовской проблемы», В. И. Абаев говорит, что работы М. С. Туганова, А. Кубалова, М. В. Рклицкого, Б. А. Алборова, несмотря на отдельные интересные и ценные мысли, «грешат против требований строгого научного метода».

Как «работу иного масштаба и значения» оценивает В. И. Абаев книгу Дюмезиля «Легенды о нартах» (1930 г.), «в которой мы имеем, во-первых, (во французском переводе) наиболее полное собрание нарттовских сказаний из всех, какие до сих пор появлялись, с использованием почти всех изданных материалов (кроме вышедших в последние годы адыгейских и юго-осетинских изданий)». Он отмечает и «опыт мифологического истолкования двух центральных фигур нарттовского эпоса, Батрадза и Созруко: в первом он (Дюмезиль. – М. Дж.) усматривает черты грозного божества, во втором – солнечного». «И по объему и по значению книгу Dumézil-я следует признать крупнейшей работой, посвященной нарттовскому эпосу». Что касается собственных имен эпоса, то, «кроме крайне рискованных этимологий» указанных авторов, «мы ничего в сущности не имеем».

После трудов Вс. Ф. Миллера и Жоржа Дюмезиля, открывших параллели между бытом и культурой скифо-сарматских племен (считавшихся предками осетин) и нартскими сказаниями, В. И. Абаев мог продолжить свои поиски в этом направлении. Но он жил в Советском Союзе и вынужден был постоянно прибегать к оговоркам и демонстрировать готовность к компромиссному решению проблемы. Поскольку этот эпос бытует «среди в корне различных по языку народов», «возникает вопрос об едином культурном субстрате, на который наложены впоследствии специфические национальные элементы: осетинские, кабардино-черкесские, балкаро-карачаевские, ингушско-чеченские». «Отсюда задача – выделить в эпосе, с одной стороны, то, что относится к общему субстрату, с другой – то, что привнесено туда отдельными северокавказскими народностями из своего специфического «национального» фольклорного фонда. Одним из

существенных моментов на пути к решению этой задачи представляется нам анализ нартовских собственных имен» (Абаев, 1990, с. 243-244).

Перед тем как приступить к анализу ономастики эпоса, В. И. Абаев пишет: «Следует однако, оговориться с самого начала, что вопрос о происхождении нартовских собственных имен ни в коем случае нельзя отождествлять с вопросом о происхождении самого эпоса или хотя бы о происхождении отдельных сюжетов, в которых данные имена встречаются». Но: «Отнесение того или иного нартовского имени к тому или иному языковому и культурному миру, не решая отнюдь вопроса о происхождении данного сюжета или повествования, позволяет, однако, делать известные выводы относительно того, какие языковые и культурные среды участвовали хотя бы во внешнем оформлении этого сюжета или повествования. С этой точки зрения анализ нартовских собственных имен, ни в коей мере не покрывая собой проблемы нартовского эпоса в целом, является, однако, одним из важных и необходимых этапов на пути к научной постановке и разрешению этой проблемы» (Абаев, 1990, с. 245).

Осторожность В. И. Абаева вполне понятна; но было еще одно обстоятельство, которое не позволяло уверенно утверждать, что эпос был создан «алано-осетинами»: на почве осет. языка имена его главных героев никакого объяснения не имели (и не имеют). Например, об имени Шатаны, образ которой В. И. Абаев считал важнейшим во всей Нартиаде, он пишет: «Звуковой облик имени *Сатана* абсолютно исключает возможность отнесения его к исконно иранскому фонду осетинского (наличие трех долгих *a*, в особенности конечное *a*)». Но это не помешало ему и тогда, и позже сближать это имя с именем аланской царевны Сатиник, вышедшей замуж за армянского царя Арташеса (Абаев, 1990, с. 247).

Далее он останавливается на наиболее известных именах, «общих всем или почти всем национальным вариантам», и на именах, «характерных исключительно для осетинских вариантов». Этимологический анализ привел его к следующим, весьма неутешительным, результатам (имена даются в осетинском произношении):

1 группа

Иранские имена: *Уырызмаг, Сырдон*.

Тюрко-монгольские: *Хамыц, Батыраз (Батрадз), Сослан, Бедзенаг, Ацамаз*.

Неясные: *Сатана, Созырыко, Арахцау, Тотрадз (Тотыраз), Сыбали, Челахсертаг, Алаг*.

Адыгские: *Сауай*.

2 группа (имена, известные только осетинам)

Уархаг, Хсар (Ахсар), Хсартаг (Ахсартаг), Ахсина, Бура (Бора, Бура-Фарныг), Сайнаг-алдар, Ацырухс (Абаев, 1990, с. 246-256).

По мнению В. И. Абаева, этот результат свидетельствовал «о большой сложности процесса формирования нартского эпоса и пестроте и разнообразии тех этнических групп, которые оказали влияние на его хотя бы внешнее оформление». «Элементы, идущие из разных эпох и из разных этнических культур, в процессе межплеменных схождений оказались накрыты одним общим колпаком «нарты». Естественно, предполагать при этих условиях какой-то общий генезис для всех или хотя бы главнейших имен совершенно не приходится, как не приходится говорить и об общем генезисе всех нартских повествований и мотивов» (Абаев, 1990, с. 256).

Эти выводы были сделаны В. И. Абаевым только на основе анализа имен собственных, хотя выше он же говорил о недопустимости отождествления их анализа и проблем генезиса эпоса. На самом деле он прекрасно понимал, что для решения генетических вопросов этническая принадлежность имен собственных имеет первостепенное значение (если бы главных героев ирландских саг, или, скажем, карело-финской «Калевалы» звали Абдурахман, Мутаваккиль, Джамал, Зулейха и т. п., полагаю, это сильно осложнило бы решение проблемы генезиса ирландского и карело-финского эпосов). Этим вызвана и другая его оговорка: «Не имея в виду решать здесь общие генетические вопросы...» (Абаев, 1990, с. 256); но разве это требовалось в статье, посвященной этимологическому анализу имен собственных? Автор ничего не сказал и о том, какие имена в нартском эпосе он считает «субстратными» и есть ли в нем таковые.

В 1945 г. появилась обобщающая работа В. И. Абаева «Нартский эпос» (в переизданиях – «Нартский эпос осетин»), в которой он уже отмечал: «Доминирующий интерес привлекали генетические проблемы. Для суждения о генезисе и этнической основе нартского эпоса особое значение имеет анализ личных имен. Не случайно, поэтому, что именно с этого началось в советское время исследование Нартов» (Абаев, 1982, с. 11), ссылаясь на свою статью, о которой речь шла выше.

О происхождении Нартиады, указывая на труды Миллера и Дюмезиля, В. И. Абаев теперь писал уверенно: «Блестящий сравнительный анализ, проведенный этими учеными, вскрыл такие яркие параллели между мотивами и сюжетами нартских сказаний и реалиями скифов, сарматов и алан, которые никак не могут быть результатом случайного совпадения. Они объясняются тем, что скифо-сарматский и аланский мир, уйдя в прошлое, продолжал жить в художественно преображенном виде в сказаниях о Нартах. Подтверждается это и тем, что имена старшего поколения Нартов носят ясно

выраженный иранский характер: Уархаг, Ахсар, Ахсартаг, Уырызмаг, Сирдон» (Абаев, 1990, с. 71).

Это те же самые имена, которые он относил к числу иранских и в работе 1935 г. О том, почему иранскими не являются имена героев «младшего поколения», которые, в таком случае, являются в эпосе главными, В. И. Абаев не сказал. «Но это древнее ядро, восходящее ко временам, о которых повествует Геродот, никогда не было замкнутым миром, непроницаемым для внешних импульсов и влияний». Как видим, о мифическом «субстрате», общем для кавказских народов, нет и речи; В. И. Абаев дает понять, что ядром Нартиады следует считать ее осет. версию.

«Напротив, оно было широко открыто для взаимодействия с мифологией и эпосом народов, с которыми скифы, сарматы, аланы имели контакты на протяжении своей долгой истории. Восстановить полностью эти ареальные связи вряд ли когда-нибудь удастся. Слишком обширна была территория расселения и передвижений северно-иранских племен, слишком многочисленны и разнообразны были народы, с которыми соприкасались или могли соприкасаться далекие предки осетин». «...контакты с некоторыми европейскими, тюрко-монгольскими и кавказскими народами оставили в осетинском эпосе достаточно явственные следы». «Древнейшими были контакты в ареале Восточной Европы с предками скандинавов, славян, кельтов, италиков» (Абаев, 1982, с. 72).

Это была серьезная заявка на приоритет, которая впоследствии получила полную поддержку в академической среде. Но, пытаясь найти следы контактов с перечисленными народами, В. И. Абаев не желал заметить явных нестыковок и несоответствий. Так, например, всячески подчеркивая сильнейшее влияние мифических монголов (в период их кратковременного пребывания на Кавказе) на формирование нартского эпоса осетин, он не пожелал объяснить, почему в нем отсутствуют следы связей с грузинами и армянами, с которыми, по мнению историков, скифы и аланы контактировали на протяжении 25 столетий.

ЗАГАДКИ ОНОМАСТИКИ

В той же работе, перечислив ряд ономастических соответствий в национальных версиях Нартиады, В. И. Абаев пишет: «Если обратимся к содержанию сказаний, то и здесь найдем значительную общность и единство основных сюжетов и сходство композиций между вариантами осетинскими, кабардинскими, балкарскими и пр.». «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 простой: эпос принадлежит тому народу, среди которого он бытует». «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».

Бесспорно, все это так и есть. Но сказанное было для В. И. Абаева подступом к самому главному: «Другое дело – вопрос о генезисе внешнего инвентаря сказаний, личных имен и пр. Не может быть и речи о том, чтобы термин «Нарт» или имена главных героев появились независимо у каждого народа. Здесь вполне уместно ставить вопрос о национальной первооснове» (Абаев, 1982, с. 77). Заметим, что В. И. Абаев опять же говорит об ономастике эпоса. При решении поставленного вопроса, по его мнению, существенны следующие моменты:

1. Термин «Нарт» (по В. И. Абаеву, от монг. *нара* «солнце») заключает осет. показатель множественности «т» и образован по типу осет. фамильных имен; стало быть, к другим народам Кавказа он вошел в осет. оформлении.

2. «Некоторые нартовские сюжеты, как показали Вс. Миллер и Ж. Дюмезиль, имеют полную аналогию в быте и обычаях отдаленных предков осетин, скифо-сарматских племен».

3. Имена *Уархаг*, *Ахсар*, *Ахсартаг*, *Урузмаг*, *Ацырухс*, название чудесной чаши *Уацамонга* – «бесспорно иранского происхождения».

4. «Имя главной героини *Сатана* (*Шатана*), хотя и не вполне ясное по происхождению, неотделимо от имени аланской царевны Сатеник, которое нам сохранили армянские рапсоды в связи с событиями II века н. э. (походы алан в Закавказье).

5. Имя *Сослан*, будучи, по всей видимости, тюркского (ногайского) происхождения, свидетельствуется на осетинской почве с 12 века н. э. (муж царицы Тамары Давид-Сослане был осетинским владельцем); имя *Сосруко* представляет «адыгизацию» имени Сослан с закономерным перебоем *л-р*.

6. Имя *Батраз* образовано из *Батыр-ас* и означает «асский (аланский) богатырь» (Абаев, 1982, с. 77-78).

7. Истоки эпоса «ведут к легендам северно-иранских племен, скифов, сарматов, алан»; так как это предки осетин, то и эпос следует считать «древнеосетинским», обогащавшимся за счет контактов с другими народами, «в том числе и народами Кавказа» (Абаев, 1982, с. 78-79).

Тем временем интерес к нартским сказаниям медленно, но неуклонно повышался; в период с 1945 по 1960 гг., например, «кабардинский нартский эпос капитально издавался трижды, а осетинский – девять раз» (Тресков, с. 10). К той же цели – обоснованию приоритета своих национальных версий – могли устремиться и фольклористы других республик Северного Кавказа. Но этого не произошло – идеологические установки в те послевоенные годы оставались в силе. Верх стало брать мнение о «субстратном» происхождении Нартиады; осет. эпос стали рассматривать не как ее основу, а лишь как одну из версий, представляющую собой развитие наследия, доставшегося народам Кавказа от якобы общего для них субстрата.

Разумеется, четкая позиция, занятая В. И. Абаевым по вопросу о генезисе Нартиады, понравилась не всем. В 1947 г. появилась рецензия Б. Гарданова, в которой, считая работу В. И. Абаева несомненно ценной и интересной, он отметил ряд противоречий и неувязок; в частности, он пишет: «...на основании того, что собственные имена ряда нартов оказались иранского происхождения, В. Абаев строит свое утверждение об «алано-осетинском» происхождении всего нартского эпоса, а на основании того, что имена двух нартов расшифровываются при помощи монгольского языка и фольклора, делает вывод о значительном и даже решающем влиянии монголов на весь нартский эпос» (цит. по: Гадагатль, 1967, с. 30).

В предисловии к своей книге «Памятники абхазского фольклора» (1976 г.), вспоминая о выступлении В. И. Абаева на расширенном заседании Ученого совета Института истории, археологии и этнографии им. И. А. Джавахишвили (Тбилиси, 1943 г.), Ш. Д. Инал-ипа говорит: «Как и всегда, В. И. Абаев выступил с блестящим по форме и глубоким по содержанию докладом, посвященным осетинским нартским сказаниям (в расширенном виде этот доклад был впоследствии издан отдельной книгой под названием «Нартский эпос»). Интерпретируя те или иные нартские мотивы и образы, докладчик не без видимого удовольствия то и дело повторял: «Made in Osetia» - «Сделано в Осетии».

«Я сидел и мучительно думал о том, что многое из того, что докладчик аттестовал, как «сделанное в Осетии», в равной, а иногда, может быть, и в большей мере можно было охарактеризовать и как сделанное в Абхазии». Председательствующий, заметив озадаченность Ш. Д. Инал-ипа (тогда аспиранта), предложил ему сказать несколько слов об абхазских нартских параллелях, но, как пишет автор, «чувствуя свою неподготовленность, я не осмелился выступить на таком высоком уровне» (Инал-ипа, с. 4).

Результатом долгой задумчивости молодого автора стала его статья «Об абхазских нартских сказаниях» (1949 г.), в которой он вступил в

полемику с В. И. Абаевым. «Основным ошибочным положением в учении Абаева по нартскому эпосу является, по мнению Ш. Д. Инал-ипа, его чрезмерное увлечение монгольскими элементами при анализе семантики древних терминов эпоса, в частности термина «нарт»; автор статьи предложил свою этимологию, на почве абхазского языка» (Салакая, с. 16-17).

В 1956 г. Институт мировой литературы им. А. М. Горького провел Всесоюзное совещание нартоведов в г. Орджоникидзе (Владикавказ). В. И. Абаев своим взглядам на происхождение эпоса не изменил, но ситуация вынуждала его применяться к обстоятельствам и высказываться более осторожно. В своем докладе «Проблемы нартского эпоса», как бы возвращаясь к пройденному, он говорит: «...мы оказываемся лицом к лицу с парадоксальной на первый взгляд ситуацией: с существованием многонационального эпоса о героях-нартах». «Как совместить это положение с тезисом о национальной основе всякого крупного эпического цикла? Какие условия привели на Кавказе к образованию эпоса, единого в существенных чертах, но выступающего в разном национальном облачении?». «Пока можно поставить» скромную задачу: «наметить по возможности те пути, по которым должна идти работа в этом направлении» (Абаев, 1990, с. 286).

В этих условиях В. И. Абаев стремился обосновать право исследователей на более широкое применение правильно понятого сравнительного метода: «Было бы при этом ошибкой сосредоточить все свое внимание только на том, что является общим в нартских сказаниях всех кавказских народов, закрывая глаза на то особенное, своеобразное, что отличает один национальный вариант от другого. Одним из главнейших недостатков сравнительного метода как в языкознании, так и в фольклористике как раз и было преувеличенное внимание к общему и игнорирование особенного» (Абаев, 1990, с. 292).

Но, декларируя необходимость выявления и исследования того особенного, что содержится в каждой из национальных версий, сам В. И. Абаев не указал ни одного сюжета, мотива или имени, привнесенного в ядро эпоса адыгами, вейнахами, абхазами, абазинами и карачаево-балкарцами. Например, роль адыгов в сложении эпоса свелась у него к «адыгизации» имени *Сослан* (по его мнению, ногайского), в результате чего оно якобы превратилось в *Сосруко* и в этом виде вернулось к осетинам (*Созырыко*).

Считая упрощением мнение о том, что «близость сюжетов и мотивов фольклорных произведений, зафиксированных у разных этносов, есть результат заимствования одним народом у другого», В. И. Абаев говорит, что это «общее может быть унаследовано от тех времен, когда эти народы жили еще вместе и составляли один народ». «Обращаясь к Кавказу, этот момент –

единство происхождения – надо всегда иметь в виду при сопоставлении адыгейских и абхазских вариантов, поскольку языковые и другие данные неопровержимо доказывают генетическое родство этих народов (таких данных нет. – М. Дж.). Осетины относятся по происхождению к другой, иранской группе народов». Но: «Будучи по языку иранцами, осетины, как кавказский народ, формировались на сильном кавказском субстрате, и очень многое в их языке и фольклоре идет из этого кавказского субстрата, сближающего их, в частности, с адыго-абхазской группой кавказских языков» (Абаев, 1990, с. 292).

Третьей причиной близости мифологии и фольклора различных по языку и происхождению народов В. И. Абаев считал «типологическое единство, связанное со спецификой фольклора как формы общественного сознания» (одинаковые условия материального и общественного существования с необходимостью порождают одинаковые формы их отражения), и только в четвертую очередь – появление «сходных элементов в фольклоре разных народов – это заимствование одним народом у другого в результате длительного соседства, общения и культурного обмена». «Народы Кавказа создали общий для них эпос именно потому, что они жили единой культурной жизнью» (Абаев, 1990, с. 293; с. 295).

В исследовании генезиса Нартиады это решение было шагом назад, поскольку, несмотря на верную в методологическом отношении установку, предполагало в основе эпоса ядро, доставшееся народам Кавказа от некоего предполагаемого «субстрата», о языке которого никто ничего не знал (и не знает до сих пор). Отступление В. И. Абаева было вызвано, на наш взгляд, не только давлением официальной идеологии, но и тем, что прокламируя «алано-осетинское» происхождение эпоса, он не мог объяснить, каким образом он стал общим достоянием нескольких культур. То, что это не могло произойти путем простого заимствования, ему было ясно с самого начала.

Конечно, можно было предположить, что эпос распространился у тех народов, в этногенезе которых «ираноязычные» скифо-аланы приняли активное участие. Но в этом случае в языки этих народов должно было проникнуть немало осет. слов, а территория Северного Кавказа – была бы усеяна множеством осет. топонимов, оронимов и гидронимов. Однако ни изучение культуры и географии Кавказа, ни поездки В. И. Абаева в Абхазию, Сванетию, Балкарию и Карачай (предпринятые им в 30-е гг.) и т. д. никаких результатов не дали; за исключением некоторых (сомнительного происхождения) терминов, ничего обнаружено не было.

Некоторым утешением могли послужить выявленные еще Вс. Ф. Миллером топонимы с территории Балкарии и Карачая, определяемые, как

«алано-осетинские» (большей частью неверно), но в случае с эпосом это ничем помочь не могло. Отсюда и метания исследователя, буквально одержимого стремлением доказать «скифо-аланское» происхождение осет. народа и нартского эпоса, не имея доказательств, а потому и вынужденного всячески выпячивать роль предполагаемого «субстрата», а затем и «монголов», объявляя даже явные тюркизмы «тюрко-монгольским вкладом»; отсюда же и полное игнорирование им кар.-балк. сказаний.

БРОЖЕНИЕ

В течении многих лет В. И. Абаев оставался, пожалуй, единственным ученым в СССР, которого можно было назвать нартоведом; интерес к эпосу он сохранил до конца своей жизни. Другие исследователи обращались к материалам нартского эпоса от случая к случаю или использовали их для обоснования положений или выводов в своих работах по языкознанию, археологии, этнографии и т. п. Поэтому роль, которую сыграл В. И. Абаев в деле привлечения интереса к Нартиаде, переоценить трудно; авторитет, которым он пользовался в научных кругах, и не только в качестве фольклориста, но и этимолога, и лингвиста-ирановеда, был велик.

И этот авторитет, как и широкое распространение мнения о приоритете осет. версии эпоса, долго довели над фольклористами Северного Кавказа, начавшими свою деятельность в конце 50-х – начале 60-х гг. Но это не означало, что они были согласны с гипотезой «алано-осетинского происхождения» эпоса. В их работах уже ощущалось глухое недовольство, которое до поры до времени выражалось в том, что вопрос о генезисе Нартиады и ее национальной первооснове они считали открытым, не получившим удовлетворительного решения.

К концу 60-х ггг. XX в. полемика по проблеме генезиса Нартиады, одним из довольно активных ее участников был известный археолог Е. И. Крупнов, стала принимать все более открытый и острый характер. Размышляя над этнической историей народов Кавказа, он создал чисто умозрительную теорию, не имевшую никакой опоры, и представлявшую собой отвлеченную логическую схему, исходившую из идеи генетического родства «коренных» этносов региона. Отсюда археолог пришел к выводу, что некогда на Кавказе обитал народ, говоривший на «пракавказском» языке, создатель кобанской археологической культуры бронзового века. От него якобы и произошли народы Кавказа, входящие в иберийско-кавказскую языковую семью; отдельные части этого праэтноса послужили субстратом при формировании осетин и карачаево-балкарцев.

В культуре, быту, внешнем облике народов Северного Кавказа много общего (но различий еще больше). Это общее заслоняло в глазах Е. И. Крупнова то, что отличает этносы нашего края друг от друга, их уникальные черты; все обитатели Кавказа, вероятно, представлялись ему «лицами кавказской национальности», что и натолкнуло его на идею о «субстрате». Важным доказательством своей теории он считал наличие нартских сказаний у нескольких этносов, населяющих регион. В среде «кобанцев-пракавказцев» и сложилось, по мнению Е. И. Крупнова, ядро нартского эпоса, ставшее общим наследием для народов Кавказа, которое они и стали развивать.

Ни своих концепций, ни каких-то сильных аргументов и фактов, у адыгских и абхазских нартоведов не было, как и полноценных научных изданий текстов эпоса. И, естественно, за неимением другого, мысль абхазских и адыгских ученых обратилась к теории «пракавказского субстрата», созданной Е. И. Крупновым.

Показателен в этом отношении сборник «Вопросы изучения эпосов народов СССР» (М., 1958). Абхазский исследователь Х. С. Бгажба пишет: «Нартские сказания у горских народов Кавказа – абхазцев, адыгейцев, кабардинцев и осетин (автор почему-то забыл об ингушах, чеченцах и карачаево-балкарцах. – М. Дж.), пожалуй, свидетельствуют о генетических связях этих народов, о существовании между ними в древности более тесной этно-культурной общности. Это находит подтверждение в языковых материалах. Правда, язык осетин – индоевропейский, но зато языки остальных упомянутых народов составляют одну родственную, абхазско-адыгейскую группу. Нам кажется, заслуживает внимания положение, выдвинутое историком-археологом Е. И. Крупновым. Он считает, что проникновение (еще до нашей эры) в северокавказскую среду ирано-язычных (скифо-сарматских элементов привело к тому, что в центральной части Северного Кавказа иранская речь постепенно одержала верх над речью местной, кавказской» (Бгажба, с. 195).

Намек понятен: Нартиада могла быть создана на «пракавказском» языке; осетины усвоили ее в результате смешения их ираноязычных предков с «кавказцами». «Назрела необходимость в сравнительном изучении нартского эпоса у различных народов с привлечением языковых, этнографических и исторических данных». «Сравнительное изучение этих материалов поможет выяснить происхождение и историческое развитие эпоса у каждого народа и определить, вытекают ли наблюдаемые параллели из генетической общности или они являются результатом культурно-исторических связей» (Бгажба, с. 196). Иными словами, исследование генезиса Нартиады только начинается и решение проблемы еще впереди.

Так же кратко высказалась по этому вопросу У. Б. Далгат (в статье из того же сборника). Полагая, что нартские сказания создавались «жителями центральной части Северного Кавказа», Южной Осетии и Абхазии на протяжении многих столетий, и что в них сохранились доклассовые формы общественных отношений, форм семьи и пр., она добавляет: «По мнению многих исследователей, появлению нартских сказаний сопутствовала Кобанская культура, предметы которой найдены в Кабарде, Северной Осетии, Ставропольском крае, Чечено-Ингушской АССР, Южной Осетии, Абхазии и других областях Кавказа» (Далгат, 1958, с. 206).

Создателями кобанской археологической культуры считали в те времена тот же «пракавказский» народ, на основе которого якобы и сложились современные этносы Северного Кавказа. Ни Х. С. Бгажба, ни У. Б. Далгат об «алано-осетинском» происхождении эпоса не говорят ни слова.

В 1963 г. появилась работа И. В. Трескова «Фольклорные связи Северного Кавказа». Автор высоко оценивал нартоведческие исследования В. И. Абаева, но соглашаться с его точкой зрения по проблеме генезиса не спешил. «В. И. Абаев так отвечает на вопрос о принадлежности эпоса: «Нартовский эпос в своей существенной части – эпос аланского народа. От алан он уже давно был усвоен другими северокавказскими народами, где воспринял, в большей или меньшей степени, местные национальные черты»; «...нартский эпос – это аланский эпос с монгольскими влияниями». «Нарты не особый, отличный от осетин исторический народ. Нарты, это – поэтический псевдоним самих создателей эпоса, алан».

Об этих высказываниях В. И. Абаева (в работах 1945 и 1949 гг.) И. В. Тресков говорит: «Известная категоричность такого утверждения уже отмечалась в научной литературе, и нет надобности на этом снова останавливаться». Автор отметил, что в 50-е годы В. И. Абаев уже не был так категоричен в своих выводах и допускал существование «нескольких генетических центров» (Тресков, с. 32-34).

Между тем такая надобность как раз была; несогласие с чужим мнением должно иметь какие-то основания, но их ни у И. В. Трескова, ни у других оппонентов В. И. Абаева не имелось ни тогда, ни потом. (Кстати говоря, в той же работе 1945 г. В. И. Абаев писал: «Искать нартов среди исторических народов так же бесполезно, как искать Атлантиду в учебнике географии или Жар-птицу у Брэма». «Все утверждения об историческом существовании Нартов настолько мало обоснованны, что считаться с ними в научном плане совершенно не приходится» (цит. по: Гадагатль, 1967, с. 53).

Рассмотрев все национальные версии Нартиады, И. В. Тресков возвращается к вопросу о ее национальной первооснове. «Еще во времена

Всеволода Федоровича Миллера шла речь о двух видах нартского эпоса: кабардинском и осетинском. Затем начались споры о приоритете одного из них. Эпос остальных народов Кавказа (так в тексте. – М. Дж.) стал считаться производным от этих двух, а иногда и одного (алано-осетинского) центра. Обосновывалась такая классификация ссылками на малое количество нартских сказаний или даже их полное отсутствие у некоторых народов Кавказа». Не соглашаясь с этим мнением, И. В. Тресков полагал, что «подобная классификация отражает главным образом состояние записей фольклора» (Тресков, с. 70).

Один из выводов автора гласил: «Нартский эпос не является исключительной принадлежностью одного какого-либо народа. Он – создание и достояние многих народов Кавказа. В результате общности своего происхождения и последующего международного культурного обмена в нартском эпосе имеется множество сходных образов, мотивов, положений, наряду с национально-своеобразным и неповторимо-специфичным в самобытном эпосе каждого из этих народов» (Тресков, с. 106).

Это был, конечно же, огромный шаг назад, поскольку заменял конкретное рассмотрение образов и сюжетов, наметившееся в работах Дюмезиля и Абаева, трафаретными интернационалистическими формулами, чтобы прийти к банальному и ни чем не основанному выводу, гласящему, что эпос каким-то чудесным способом был создан многими народами Кавказа – не объясняя, как протекал этот процесс и почему одни этносы Кавказа в нем участие принимали, а другие нет.

«ОСНОВНЫЕ ЦЕНТРЫ»

Декларируя важную роль «субстрата» в создании Нартиады, В. И. Абаев, тем не менее, пытался спасти гипотезу ее «североиранского» происхождения. Он высказал предположение о существовании в неопределенном прошлом двух основных центров или узлов «эпического творчества на общей нартоводской основе: осетинский и адыгейский». «В первом в роли центрального героя выдвигается Батрадз, во втором – Сосруко. Общим для них является величественный образ Сатаны – Сатаней». Карачаевские и балкарские версии (это одна и та же версия. – М. Дж.) примыкают к осетинским, иногда к адыгейским».

Так же легко он определил место и других национальных версий. «Абхазские тяготеют к адыгейским. Однако при всей близости к адыгейским, абхазские варианты заключают, судя по имеющимся публикациям, много оригинального. Возможно, что дальнейшие записи и публикации и более

глубокое изучение абхазских вариантов позволит говорить о самостоятельном абхазском центре формирования нартовских сказаний». «Ингушские и чеченские варианты создавались, по-видимому (? – М. Дж.), под влиянием как осетинских, так и адыгейских» (Абаев, 1990, с. 298-299).

Все эти предположения не имели равным счетом никаких оснований, как и доказательств – ни тогда, ни потом. Единственный «аргумент», выдвинутый В. И. Абаевым, попросту говоря, вызывает недоумение: первая часть вайнахского имени нарта *Соска-Солса* якобы «примыкает к адыгейскому Сосрко», а вторая к осетинскому Сослан» (Абаев, 1990, с. 299).

Но, во-первых, адыгейское *Сосрко* не слишком близко по звуковому составу к вейнахскому *Соска*, во вторых, у адыгов имя звучит по-другому – *Сосрукъуэ*, *Саусурукъуэ*; в-третьих, вейнахское *Соска* означает имя отца героя (*Соска-Солса* – «Солса, сын Соски»), т. е. восходит к кар.-балк. имени отца богатыря – *Созук*; в-четвертых, по мнению самого же В. И. Абаева, имя *Сослан* по происхождению является ногойским (кипчакским; см. в ИЭСОЯ); в-пятых, если в основе эпоса лежат сказания «кавказского» субстрата, к наследию которого вейнахи должны иметь прямое и непосредственное отношение, почему чеченские и ингушские сказания следует считать созданными «под влиянием как осетинских, так и адыгейских»?

Разумеется, В. И. Абаев прекрасно понимал неубедительность своей гипотезы; выдвинутые им предположения представляли собой просто словесную мишуру, призванную несколько сгладить остроту назревающей полемики, увести оппонентов на ложный путь. «В пользу предположения о существовании таких центров говорит, прежде всего, общность собственных имен и самого термина «нарт». «В самом деле, можно допустить, что мотивы, образы, даже целые сюжеты нартовских сказаний могли возникнуть независимо у разных народов».

Из этого допущения вытекает, однако, абсурдное заключение: несколько народов Северного Кавказа каким-то образом обменялись своими мотивами, образами и сюжетами, нарекли героев именем *нарт* и так появилась Нартиада. Было и другое затруднение: «Но абсолютно исключено, чтобы термин «нарт» или собственные имена Сатана, Урызмаг, Сослан, Созрыко, Батрадз, Сирдон и др. появились независимо в разных местах. Каждое из них, вне всякого сомнения, возникало в одном определенном месте, у одного определенного народа и отсюда уже распространилось среди народов. В связи с этим, разъяснение собственных имен и термина «нарт» приобретает значительный интерес» (Абаев, 1990, с. 299).

Но вот вопрос, поставить который В. И. Абаев не пожелал: если эти имена появились у одного народа, то каким образом они проникли в сказания

многих других этносов? «К сожалению, - пишет он, - многое остается здесь темным». Далее он предполагает, что в термине *нарт* конечный *т* представляет, «по-видимому, осетинский показатель множественности». «Если так, то, независимо от происхождения элемента «нар», термин в целом оформился на осетинской (аланской) почве и отсюда перешел к соседям». Иными словами, предположив наличие неких «центров», В. И. Абаев вновь говорит о приоритете осет. версии. Чем же тогда занимались остальные «узлы» и в чем заключалась их роль?

В. И. Абаев, в данном случае, умолчал не только о том, что считает *нарт* производным от монг. *нара* «солнце», но и о том, что у термина *нарт* в осет. языке нет формы ед. числа (см. ниже). Имена Хамыц и Батрадз – монг. происхождения и «ориентировать в вопросе о национальной первооснове нартового эпоса» не могут. «Имя Урызмаг – явно иранского происхождения», как и имена Уархаг, Ахсар, Ахсартаг, неизвестные адыгским и абхазским вариантам.

«Имя Сатана, Сатанай, Сатаней не может быть объяснено ни из осетинского, ни из какого-либо другого кавказского языка»; но, по мнению ирановеда, старое сопоставление этого имени с именем аланской царевны Сатиник остается в силе. Здесь В. И. Абаев умолчал о том, что имя царевны в осет. языке также ничего не означает. Что касается его утверждения, что имя главной героини эпоса не может быть объяснено ни из одного кавказского языка, будем думать, что великий ирановед проявил поспешность.

Очень интересно построение следующей фразы: «Пара Сосрыко-Сослан (имена героя в осет. эпосе. – М. Дж.) – это не два различных имени, а одно имя, оформленное в первом случае по-адыгски (-ко)»; казалось бы, далее должно следовать «а во втором – по-тюркски» (так как нартовед сам же утверждал, что оно «кипчакско-ногайское»). Но В. И. Абаев поставил на этом точку (по причине чего непонятно, зачем ему понадобилось писать «в первом случае») и продолжил: «На осетинской почве имя Сослан свидетельствуется с XII в. (муж царицы Тамары – Давид Сослан)». Но и здесь он умолчал о том, что Давид Сослан, по грузинским хроникам, был овсским царевичем, а овсы и иронцы (осетины) – не одно и то же.

АПОФЕОЗ

Признавая в своих ранних работах значительную роль собственных имен для определения национальной первоосновы Нартиады, В. И. Абаев был вынужден констатировать, что имена ее главнейших героев этимологизации на почве иранских языков не поддаются, а другого способа

доказать приоритет осетин он не нашел. Заключение, которое могли сделать (но не сделали) из всего этого сторонники «алано-осетинского» происхождения эпоса, вряд ли оказалось бы утешительным. Получалось, что в начавшемся споре их главными аргументами оставались скифо-нартские параллели, выявленные еще Миллером и Дюмезилем, что, разумеется, не так уж и мало (у абхазских и адыгских нартоведов не было и этого). В 1958 г. появилась статья В. И. Абаева «Сармато-боспорские отношения в отражении нартских сказаний»; исследователь верно оценил выигрышность объяснений как можно большего числа мотивов и сюжетов эпоса, отражающих историю скифо-сарматских племен (см. ниже).

Но ни тогда, ни потом В. И. Абаев и его единомышленники не сумели ответить на целый ряд правомерных вопросов. Если нартские сказания это эпос «ираноязычных скифов и алан», то почему имена его героев то монгольские, то тюркские, то «тюрко-монгольские», то «адыгизированные, то неизвестно чьи? Почему и как эпос распространился у одних народов Северного Кавказа, а другим остался неизвестен? И т. д.

Тем временем гипотеза «алано-осетинского» происхождения эпоса широко распространилась в Европе и в научных центрах СССР. Но на Северном Кавказе она популярностью не пользовалась; молодые нартоведы надеялись доказать приоритет своих народов в создании великого памятника, что проявилось уже на втором Всесоюзном совещании нартоведов в г. Сухуми (1963), материалы которой составили книгу «Сказания о нартах – эпос народов Кавказа» (М., 1969 г.).

В основном это были доклады, в которых характеризовались различные национальные версии Нартиады. Обнаружилось, что нартский эпос – явление гораздо более объемное и сложное, чем это представлялось ранее. Гипотезу его «алано-осетинского» происхождения авторы сборника явно признавать не желали, несмотря на то, что никто из них в открытый спор с В. И. Абаевым не вступил. Но и новых концепций никто из них не выдвинул, если не считать работу У. Б. Далгат, попытавшейся возвести сказания о нартах к предполагаемым «субстратным» мифам о великанах.

Поэтому, изучая материалы Сухумского совещания, как и опубликованные в самом начале 60-х годов тексты, В. И. Абаев мог не беспокоиться; ему стало ясно, что никто из этих авторов опровергнуть гипотезу «алано-осетинского» происхождения Нартиады не сможет. И дело было не только в том, что как исследователь он на голову превосходил всех своих потенциальных оппонентов, ухватившихся за нелепую «субстратную» гипотезу и предполагаемое существование двух или трех узлов эпического

творчества (не имея при этом никаких аргументов, могущих подтвердить возникновение эпоса в адыгской, абхазской или вайнахской средах).

К тому времени, как показывает анализ его работ, В. И. Абаев отлично понимал и то, что создателями Нартиады были тюрки (скифо-аланы), предки карачаево-балкарцев, о чем говорило обилие тюркских элементов во всех национальных версиях (имена героев, термины, топонимы, гидронимы и пр.). Но у них, только что переживших 14-летний период геноцида и депортации, специалистов, способных доказать приоритет кар.-балк. эпоса, не было; к тому же первое (очень неполное) издание их сказаний (на кар.-балк. языке) вышло в свет только в 1966 г.

Поэтому В. И. Абаев мог продолжить начатое, всячески избегая рассмотрения кар.-балк. материалов и объявляя тюркские элементы в эпосе монгольскими или «тюрко-монгольскими». Тем более что его взгляды получали все более широкое распространение, как и мнение об иранстве скифо-сарматов, признанное академической наукой единственно верным. В 1966 г. в Коллеж де Франс он прочитал лекцию, названную им «Дети солнца», в которой обобщил свои основные мысли о генезисе эпоса.

Отметив, что этот вопрос еще не получил разрешения, В. И. Абаев привел те же (перечисленные выше) доводы, и заключил: «Все это не оставляет сомнения, что ядром эпоса послужил древний аланский эпический цикл, восходящий еще к скифской эпохе (VIII-V вв. до н. э.). Несомненно вместе с тем, что национальные варианты эпоса все время обогащались и пополнялись за счет своего местного фонда» (Абаев, 1990, с. 262).

Большую часть лекции автор посвятил анализу термина *нарт*, почему – вполне понятно из его слов. «Разъяснение этого термина имело бы первостепенное значение для всей проблемы нартского эпоса, его происхождения, его национальной основы». «Только для одного какого-то народа термин «Нарт» является оригинальным. Для всех других он заимствованный». «Он объединяет разнородные сказания, придает им характер действительно единого эпического цикла, несмотря на обилие сюжетов и героев и на многообразие национальных вариантов». «...разъяснив этимологию термина «Нарт», мы тем самым получим **решающее указание** (выделено нами. – М. Дж.) на национальную первооснову этого эпического памятника, который наука застала как «интернациональный» общесеверокавказский эпос» (Абаев, 1990, с. 263).

Рассмотрев и отвергнув (вполне обоснованно) все имевшиеся к тому времени этимологии термина, В. И. Абаев заключил: «Таким образом, на основе анализа осетинских фактов мы приходим к выводу, что термин «Нарт» представляет по образованию и употреблению фамильное имя и что

конечный *t* в этом термине есть не что иное, как осетинский именной показатель множественности. Но раз так, то, даже независимо от происхождения элемента *nar* (! – М. Дж.), национальная принадлежность термина «Нарт» не может уже вызывать сомнений. Конечное *-ta* в *Narta* служит как бы фабричной маркой: *made in Ossetia* «сделано в Осетии».

Ни один исследователь, интересующийся происхождением нартского эпоса, не может пройти мимо того факта, что термин «Нарт», под которым известны герои у всех народов от Черного до Каспийского моря, *имеет осетинское оформление*. Если мы именно с этим оформлением находим его у других кавказских народов и *нигде не находим его без этого оформления*, то это значит, что ко всем другим кавказским народам он попал через осетинское (аланское) посредство» (Абаев, 1990, с. 274).

Этот вывод был сделан им лишь на основании своего мнения о происхождении окончания термина, после чего он говорит: «Нам остается выяснить происхождение и значение элемента *nar*». И, далее: «Перед нами монгольское слово *нара* «солнце»; следовательно, осетинское *Нарта* означает «дети солнца». В заключении он попытался уверить слушателей и читателей в существовании «эпического обмена» между аланами и монголами в эпоху Золотой Орды (Абаев, 1990, с. 276).

Такова была, вкратце, «эволюция» взглядов ученого на генезис Нартиады, получивших окончательное оформление в работе «Нартровский эпос осетин» (дополненное и переработанное издание статьи 1945 г.).

Даже поверхностное изучение трудов В. И. Абаева приведет читателя к выводу, что он был глубоко поэтической натурой, ученым-романтиком, буквально одержимым идеей утверждения иранства скифо-сарматских племен – вопреки фактам и логике. Вот и приведенный выше пассаж больше напоминает торжественную «песнь победителя», чем цитату из научного исследования; и таких пассажей в его работах очень много.

Масштабность и явная древность нартского эпоса заставляли думать, что его возникновение было возможно только в среде большого и хорошо известного в древней истории народа, а таковым в истории региона являлись только скифо-аланы, ираноязычные предки осетин, как уверяли ученые-академисты, поверив этимологическим выкладкам филологов.

Одним из таких доверчивых ученых был и Жорж Дюмезиль. На протяжении всей своей долгой творческой жизни он проявлял живой интерес к нартскому эпосу, в первую очередь – к его осет. версии, прийдя к однозначным выводам, сформулированным в книге «Три рода» (1968 г.):

«1. Именно у осетин и, конечно, отчасти уже у их далеких предков сформировалось ядро нартского эпоса и наметились его главные герои.

Знаю, что вынося это суждение, я огорчу своих черкесских и абхазских друзей, но *истина дороже дружбы*: в основе своей нартовский эпос – осетинский. 2. Он был воспринят несколькими соседними народами, видоизменялся на разные лады, терял и обогащался, приобретая прежде всего различную нравственную окраску. Наибольшее распространение он получил у чеченцев и ингушей, черкесов – восточных и западных – и абхазцев.

В этих трех областях, благодаря тому, что на Кавказе начиная с 1940 г. официально и систематически проводятся исследования народного творчества, было выявлено огромное количество вариантов. Нартовский эпос привился также, хотя и не дал столь обильного роста, у балкарцев и карачаевцев» (Дюмезиль, 1977, с. 162).

Последнее замечание ученого объясняется тем, что записи кар.-балк. эпоса, произведенные в 30-е гг., сгорели во время войны; ему были известны только дореволюционные публикации, да и то не все. К тому же с 1943 по 1957 гг. карачаево-балкарцы находились в Казахстане и Средней Азии. Неясно, правда, почему Дюмезиль, используя издание чеченского эпоса (1964 г., составитель С. Эльмурзаев), не знал о сборнике кар.-балк. сказаний (1966 г., составитель А. Холаев).

В 1978 г. Дюмезиль писал столь же уверенно, что осетины «сберегли до наших дней не только язык как форму, несущую некое культурное содержание, но и само это содержание, в котором отразилось состояние скифской цивилизации на последних ступенях ее развития». «А главное – живы бесценные, полные архаики эпические сказания, и, хотя в них проникли некоторые более или менее универсальные фольклорные темы, героические образы эпоса по-прежнему свежи и самобытны. Более того: эту устную словесность в той или иной степени восприняли соседние народы, исказив в ней как раз то, что было специфически осетинским, скифским» (Дюмезиль, 1990, с. 8).

И, далее: «Нартовский эпос, ядро которого, несомненно, сложилось у предков осетин, был воспринят большей частью их кавказских соседей и даже соседями их соседей: в общих чертах его заимствовали на востоке абхазцы, черкесы, отдельные поселения (? – М. Дж.) балкарцев, на северо-востоке – чеченцы, ингуши и карачаевцы» (последние находятся на западе. – М. Дж.). У этих разных народов Нарты зажили иной жизнью: характеры нескольких героев, причем самых прославленных, подверглись всякого рода изменениям, некоторые их приключения были отброшены и им были приписаны другие, а кроме того, появились новые образы, ибо традиционные местные герои превратились в Нартов и вошли в старую когорту, нарушив ее внутреннюю экономность» (Дюмезиль, 1990, с. 117).

Немалая часть этой книги французского исследователя посвящена выявлению тех искажений и утрат, которым, по его мнению, подверглись сюжеты и образы осет. эпоса, усвоенные соседними народами (в основном речь идет о сказаниях адыгов и абхазов). На взгляды Дюмезиля о генезисе Нартиады повлияла, в первую очередь, сохранность в осет. сказаниях следов представлений о троичном делении социума (жрецы, воины и производители материальных благ), якобы присущих только индоевропейцам; некоторые мотивы и образы осет. эпоса послужили для него сильным аргументом в утверждении трифункциональной теории Кристенсена-Дюмезиля.

В своей замечательной работе «Троянский конь» (1963) В. И. Абаев писал, что Дюмезиль впадает в «индоевропейскую исключительность», когда утверждает, что из народов древнего мира только индоевропейцы дают картину трех функций – религиозно-магической, военной и хозяйственной». «Знакомство с социальным строем, религией, мифологией и эпосом самых различных народов убеждает, что с самых ранних ступеней общественного развития намечается размежевание» этих функций. «Вряд ли, например, эвенки (тунгусы) в Сибири до прихода русских имели какие-либо контакты с индоевропейскими народами. А между тем в их общественном развитии и в их фольклоре уже выступают в зачатке те же функции, которые мы видим так четко размежеванными в древнеиндийском обществе (брахманы, кшатрии, вайси)». – (Абаев, 1990, с. 356).

Из других зарубежных ученых, поддержавших мнение о приоритете предков осетин в создании Нартиады, следует назвать английского востоковеда Гарольда Бейли, занимавшегося этимологическим анализом терминов и собственных имен нартского эпоса. Правда, не все исследователи соглашались с его объяснениями. Т. А. Гуриев и Е. А. Тулатова заканчивают свою статью «К этимологиям проф. Г. Бейли», заключая: «Как явствует из сказанного, многие этимологии собственных имен, предложенных профессором Г. Бейли в рассматриваемой работе, оказываются спорными или ошибочными» (Гуриев, Тулатова, с. 177).

Так или иначе, ко второй половине XX в. мнение об «алано-осетинском происхождении Нартиады (или ее ядра) разделяло подавляющее большинство и советских, и зарубежных специалистов. Причин, по которым это произошло, было несколько:

1. Ученые были уверены в ираноязычии скифо-сарматских племен, убежденные доводами филологов – Мюлленгофа, Миллера, Фасмера, Абаева и др., как и в том, что осетины являются прямыми потомками скифо-алан, сохранившими их язык и культуру.

2. Осет. сказания, записанные вовремя, к тому времени издавались и переиздавались уже несколько раз (в том числе и на иностранных языках), в отличие от других версий, и в них ясно прослеживались черты быта и истории скифо-алан.

3. Свою роль сыграли, разумеется, и высокие художественные достоинства осет. эпоса, и его огромное сюжетное богатство, и объем опубликованных текстов.

Никто из нартоведов не обратил внимания на некоторые важные несоответствия. Например, на тот факт, что подавляющее большинство имен героев Нартиады на основе иранских языков приемлемых объяснений не имеет, несмотря на все усилия лингвистов. Точно так же почти все древние этнонимы, упоминающиеся в осет. эпосе, являются тюркскими; иначе говоря, в осет. эпосе отражается мир тюркских племен Восточной Европы. Слабым звеном в цепи доказательств «алано-осетинского» происхождения Нартиады было и отсутствие объяснения путей распространения эпоса; в большинстве исследований мимоходом говорилось о том, что он был заимствован соседями осетин, но на вопрос, как и почему это могло произойти, никто из ученых внятного и конкретного ответа не дал. Жорж Дюмезиль, например, этот вопрос просто обошел.

Е. И. КРУПНОВ

Е. И. Крупнов попытался использовать для своих построений и идею В. И. Абаева о существовании «узлов» эпического творчества. В 1966 г., расширяя географию Нартиады, он говорит, что в последнее время «нартоведами признается наличие на Кавказе не только трех центров-узлов бытования нартского эпоса (осетинского, адыгского и абхазского), но допускается существование еще одной «версии» – у вейнахов (чеченцев и ингушей) и у народов Дагестана». «Таким образом, устанавливается, что эпическое творчество в виде нартских сказаний проявилось не у одной какой-либо определенной народности Кавказа: его создателями были почти все без исключения народы Северного и Западного Кавказа – от Дагестана до Абхазии включительно, а частично даже сваны» (Крупнов, 1966, с. 30-31).

И, далее: «...я вновь со всей категоричностью хотел бы подчеркнуть, что так называемый нартский героический эпос – это результат самобытного (а не заимствованного) творчества сугубо местных кавказских племен, носителей родственных языков, развившихся на почве единого кавказского субстрата». На территории, которую ныне занимают чеченцы, ингуши,

кабардинцы, черкесы, адыгейцы, абазины и абхазцы (якобы родственные по языку), «на рубеже бронзового и железного веков бытовали морфологически близкие между собой археологические культуры – кобанская, прикубанская и колхидская». О народах Дагестана, которых он включал в число создателей Нартиады, Е. И. Крупнов здесь почему-то ничего не сказал – видимо, потому, что к упомянутым археологическим культурам они отношения не имели. Ничего не говорил он и о том, почему большая часть народов Дагестана, как и картвельских племен, о нартском эпосе не имела и понятия.

«Здесь сознательно не упомянуты проживающие на северном склоне Центрального Кавказа ираноязычные осетины и тюркоязычные балкарцы и карачаевцы, представляющие один и тот же единый, так называемый «кавказионский» антропологический тип, как и все адыги и вейнахи. И наличие у них, в особенности у осетин, развитых циклов нартского эпоса для меня служит одним из доказательств их сугубо местного, а не пришлого происхождения, только на протяжении столетий они сменили свой язык: одни племена на иранский, другие на тюркский». «...я давно пришел к заключению, что первоначальными творцами замечательных нартских сказаний были носители этих прославленных археологических культур Кавказа позднебронзовой эпохи и, конечно, прямые предки адыгов, осетин и вейнахских племен» (Крупнов, 1966, с. 34).

Великий археолог не счел нужным задуматься над простейшими вопросами. Почему осетины и карачаево-балкарцы «сменили» не только никому не известный «пракавказский» язык на иранский и тюркский, но и традиционную религию и мифологию, и ономастику, и топонимику и т. д.? Каким образом и почему эта смена произошла именно у потомков тех «субстратных» племен, которые жили в самых труднодоступных ущельях Кавказа? Почему персонажи вейнахской мифологии так отличаются от персонажей мифологии, скажем, адыгской или грузинской? Или почему главные герои эпоса не носят «пракавказские» имена? Откуда известно, что творцами кобанской и прикубанской культур были гипотетические «пракавказцы», если многие металлургические термины в языках народов Кавказа являются тюркскими (см. в ИЭСОЯ В. И. Абаева)?

Разумеется, автор не утруждал себя рассмотрением конкретных сказаний; его вывод, как и выводы почти всех сторонников «субстратной» гипотезы, носил чисто умозрительный характер. Тем не менее, он подверг критике Е. М. Мелетинского, который в своей известной работе «Происхождение героического эпоса», «переоценивая историко-культурную роль» алан, «даже сложение «древнейших циклов нартского эпоса» на Северном Кавказе приписывает «аланскому союзу» (I тыс. н. э.)».

«Таким образом, мощная местная этническая, не ираноязычная, по Мелетинскому, среда оказывается творчески бесплодной и является лишь питательной средой, в которой пышным цветом расцвели занесенные иранскими племенами – скифами, сарматами и особенно аланами – знаменитые нартские сказания. Но ведь нартский эпос, причем в наиболее архаичных формах, бытовал у таких кавказских горцев, как ингуши и чеченцы, не говоря уже об абхазцах, связь которых с аланскими племенами была наименее возможной» (Крупнов, 1966, с. 33).

Знаменитый археолог совершенно не заметил полную алогичность и неправомерность сказанного им. Во-первых, он поставил слова «аланский союз» в кавычки, несмотря на то, что известно множество древних письменных источников, в которых говорится об этом народе и союзе племен, который он возглавлял; но никому не известно, какова и насколько мощной была в I тыс. н. э. «местная среда»; во-вторых, бытование нартских сказаний у горцев Кавказа ни о чем не говорит – пока не приведены конкретные факты, доказывающие их исконность для того или иного этноса; в третьих, Е. И. Крупнов подвергает критике мнение Е. М. Мелетинского, между тем как следовало опровергать аргументы Миллера, Дюмезиля и Абаева, на труды которых он опирался, и т. д.

Что касается утверждения, что признание скифо-сарматского происхождения Нартиады означает «творческую бесплодность» местной этнической среды, то это и вовсе странно – неужели творческая мощь народов проявляется только в создании эпосов – ведь есть еще и сказки, и историко-героические песни, и легенды, пословицы и т. д.? И что, в таком случае, говорить об этносах, у которых вообще нет эпических сказаний? Кроме того, народ, заимствуя чужие сюжеты, излагает или поет их на своем языке и по-своему – как и отдельный автор. Разве тот факт, что многие произведения А. С. Пушкина были созданы им на материалах чужой истории и фольклора («Сказка о рыбаке и рыбке», «Моцарт и Сальери», «Скупой рыцарь» и др.), говорит о его «творческой бесплодности»?

И Е. И. Крупнов, и другие оппоненты В. И. Абаева даже не пытались опровергнуть его аргументы (скифо-нартские параллели, этимологии имен и т. д.); они опирались только на географический фактор и положения канонической версии истории (заранее считая их не подлежащими сомнению): эпос был создан на Кавказе, стало быть, он возник в среде автохтонов-«пракавказцев», создателей кобанской культуры, послуживших субстратом при формировании этносов Кавказа. О том, почему некоторые народы от этого наследия «отказались» (или «забыли» его) и почему в эпосе вейнахов нарты представлены в качестве врагов местных (вейнахских) героев

(что уж никак не вписывается в теорию «пракавказского» субстрата), сторонники этой нелепой гипотезы размыслить не желали.

«АВТОХТОНЫ»

По мнению официальной науки, на Кавказе с незапамятных времен существовала некая «иберийско-кавказская общность», говорившая на диалектах одного языка («языковой союз»). Затем сюда пришли «северные иранцы», скифо-аланы, и ассимилировали часть этого населения на пространстве от Чечни до Абхазии. Затем пришли тюрки и ассимилировали западную часть ассимиляторов – от Абхазии до Осетии (или они каким-то образом сумели сбежать к своим сородичам на востоке).

Так ученые поделили население Северного Кавказа на автохтонов и пришельцев; к числу первых отнесли аварцев, даргинцев, табасаранцев, лезгин, лакцев и ряд других народов Дагестана, чеченцев, ингушей, абазин, абхазцев, кабардинцев, черкесов и адыгейцев (всего около 30 народов), к числу вторых – осетин, кумыков, ногайцев, карачаево-балкарцев. На бесчисленные факты, в корне опровергающие подобное мнение, как и теорию генетического родства «иберийско-кавказских» языков, почти никто внимания не обратил. Более того, многие исследователи и поныне думают, что перечисленные народы происходят по прямой линии от неких «пракавказцев», что мешает, кроме всего прочего, исследованию реальной, а, самое, главное, уникальной истории каждого из этих этносов.

Приятным исключением является построенная на конкретных данных и весьма точная в своих выводах статья К. Е. Гагкаева «Кавказский языковой союз и осетинский язык» («Осетинская филология». Межвузовский сборник. Орджоникидзе, 1984, с. 3-14), из которой мы приведем некоторые сведения. Лингвист отмечает: «Как известно, свой тезис о языковых союзах Н. С. Трубецкой впервые обосновал именно на примере кавказских языков. Ниже мы выскажем ряд соображений, которые, хотя и категорически не ставят под сомнение правильность выдвинутого более полувека тому назад тезиса, требуют, однако, дополнительной и весомой аргументации в пользу кавказского языкового союза».

Позиция автора, как видим, была довольно осторожной; но данные, которые он приводит, наталкивают на иной, более радикальный вывод. Языки, включенные в иберийско-кавказскую семью, лингвисты поделили на три группы: нахско-дагестанскую, картвельскую и абхазо-адыгскую. Но... «Наличие пестрой, весьма смешанной по своему составу топонимии, этнонимии и антропонимии свидетельствуют о том, что неоднократные

внутренние передвижения этнических единиц отразились на лексике народов Кавказа. У каждого кавказского народа формирование его ономастики происходило самостоятельным путем на основе лексических ресурсов собственного языка. Были широко привлечены нарицательные имена, прозвища, метафоры, названия профессий и т. д. Общекавказская ономастика могла возникнуть только путем контактов и, как результат этих процессов, - заимствований», - пишет К. Е. Гагкаев.

Итак, у каждого из «кавказоязычных» народов ономастика формировалась самостоятельно (причем на небольшом пространстве), но влияли на нее и передвижения, и контакты и заимствования. «Отсутствует материальное единство всех кавказских языков на основе общих лексических изоглосс. По мнению Г. А. Климова, существуют значительные расхождения материального порядка между абхазско-адыгскими и нахско-дагестанскими языками. Резко очерчена материальная специфика этих двух групп языков: из ста корневых сопоставлений Н. С. Трубецкого с целью доказательства родства этих двух групп ныне едва ли половина сохраняет свою силу.

На базе методики М. Сводеша (сопоставления 207 слов, обозначающих базовые, корневые понятия. – М. Дж.) обнаружен весьма низкий процент схождений в основном словаре: до 7 % между грузинским и адыгскими, и до 12 – между адыгским и аварским. Термин «северокавказский» носит условный и неопределенный характер, пишет Г. А. Климов в другой статье, поскольку это понятие не оправдано ни в материальном, ни в структурно-типологическом, ни в генетическом плане».

Но, может быть, сохранилась близость этих языков в фонетике? «Значительные расхождения между абхазо-адыгскими, нахско-дагестанскими и картвельскими языками наблюдаются также в области фонетического строя. Так, в абхазо-адыгских языках наблюдается крайняя бедность вокализма; предполагается, что в абазинском и кабардинском языках этой группы состав гласных ограничивается одним звуком (моновокализм), в адыгском (адыгейском? – М. Дж.) – двумя звуками».

«В то же время в нахских и дагестанских языках количество гласных доходит до 15-20. А если принять во внимание фонологически существенные признаки назализации, умлаутирования и фарингализации, то общее число гласных, например, в чеченском языке доходит до 30», когда картвельский вокализм состоит из пяти-семи гласных звуков. «Ср. пять фонем грузинского алфавита: А, Э, И, О, У, они соответствуют русской системе гласных, но не находят аналогии в других иберийско-кавказских языках».

Еще более красноречивы другие данные. «Общекавказской чертой является исключительно богатый консонантизм. Наибольшее развитие он

получил в абхазско-адыгских языках: в убыхском языке имеется 82 согласных, в абхазских диалектах – до 67, и в адыгском литературном языке – 57. Обилие согласных наблюдается также в дагестанских языках: хиналугском – 59, табасаранском – 55, ахвахском – 49 и т. д. Только в картвельских языках мы имеем всего 27-30 согласных».

Следовательно, и в ономастике, и в вокализме, и в консонантизме «иберийско-кавказских» языков наблюдаются огромные различия, которые никак не могут свидетельствовать об их генетическом родстве. Поэтому, на вопрос о том, достаточно ли фонетических признаков для постулирования кавказского языкового союза, К. Е. Гагкаев, имея на то все основания, дает отрицательный ответ: языки абхазо-адыгской группы – это типично консонантические языки, тогда как нахско-дагестанская группа тяготеет к языкам вокалического разряда. (Но, в таком случае, вряд ли правомерно будет считать картвельские языки занимающими промежуточное между этими группами положение – они слишком сильно отличаются и от тех, и от других, возможно, тяготея к европейским языкам).

Не менее интересны и другие данные. «...морфологическая структура кавказских языков сильно варьирует». «Иберийско-кавказские языки характеризуются различным количеством падежей. Так, в адыгейском два основных падежа, в кабардинском – четыре, в грузинском – семь, в чеченском и ингушском – до 10, а в бацбийском насчитывается до 22 падежей». Таким образом, количество резких, принципиальных различий между языками народов «иберийско-кавказской семьи» велико настолько, что говорить об их едином происхождении означает противоречить фактам.

То немного, что в них имеется общего (эргативный падеж и грамматические классы), скорее всего, является следствием контактов и смешений отдельных групп населения на ранних стадиях формирования этих языков. И лингвисты уверяют при этом, что речь идет о языках и народах, имеющих общее происхождение и сформировавшихся на одной территории!

Остается тот же вопрос: почему ни один «кавказско-иберийский» народ не понимает языка своих «родственников», даже ближайших, живущих рядом? «Контакты языков, - пишет А. С. Чикобава, - на Кавказе естественно затруднялись Кавказским хребтом и его отрогами». На наш взгляд, объяснением это не является. Считается, что языки народов Кавказа развивались на протяжении тысячелетий; между носителями многих из них нет никаких труднопреодолимых естественных преград; так неужто все это время народы, происходящие от общих предков, жили, не общаясь? Почему же в наше время ни один из них не понимает языка другого народа, живущего буквально за речкой или за горой, в двух шагах? Например,

кабардинец, которого лингвисты затолкали в «абхазо-адыгскую группу», речь абхазца или грузина поймет не лучше, чем речь удмурта, как и лакец речь ингуша, а табасаранец – даргинца или аварца.

Есть и другой вариант ответа: якобы вначале все древние кавказцы говорили на одном языке, потом разошлись по ущельям и у них постепенно выработались свои диалекты, которые развились в самостоятельные языки. Но Северный Кавказ - не архипелаг, а народы региона не состоят из отшельников; они не могли не общаться со своими соседями, родственными им и по языку, и по происхождению. Да и по какому принципу могло происходить это предполагаемое обособление и разграничение ареалов? Неужели на основе конвенции: пусть от сих до сих пределов говорят на одном языке, а от сих до сих – на другом?

Многообразие языков и этносов Северного Кавказа объясняется, на наш взгляд, другими причинами. Кавказский хребет с давних времен был естественной границей между тремя мощными этническими массивами – иранским и семитским на юге, и тюркским на севере. Завоевать северные территории стремились и иранские шахи, и багдадские халифы, а тюрки стремились прорваться в Иран, Ирак и Малую Азию. И, конечно, каждая из сторон старалась укрепить эту границу, строя крепости у горных проходов или отправляя на Кавказ военных поселенцев.

Сюда же владыки ближневосточных государств переселяли, в качестве наказания, отдельные племена, принимавшие участие в бунтах и восстаниях. Оказавшись в новых условиях, эти колонисты осваивали территорию, но, общаясь с соседями, не теряли и свои языки и культуру. Здесь могли оседать и небольшие группы, по тем или иным причинам отколовшиеся от своих этносов (преследуемые секты, например). Кавказ уникален тем, что здесь на сравнительно небольшой территории проживает несколько десятков уникальных же этносов, и любой исследователь этого региона обязан учитывать это очень важное обстоятельство.

ДВЕ КОНЦЕПЦИИ

К середине 60-х гг. XX в. по вопросу о национальной основе эпоса в стане нартоведов четко обозначились два лагеря – сторонники «алано-осетинской» и «субстратной» гипотез. Мнение первых было более основательным, по следующим причинам:

1. Осетинские сказания стали записывать раньше других версий, причем имелись и ранние тексты на языке оригинала. К чести первых собирателей, они не пытались редактировать сказителей; кроме того,

переводы текстов на русский язык отличались высоким качеством. Немало текстов было записано в Осетии и после революции.

2. Осетинский эпос к тому времени издавался много раз; сильное впечатление производили и его высокие художественные достоинства, богатство сюжетов, обилие антропонимов, этнонимов и топонимов, как, разумеется, и объем накопленного к тому времени материала.

3. В отличие от своих оппонентов, осетинские ученые имели в вопросе о генезисе эпоса опору в реальной истории издревле известного и воинственного народа - скифо-аланов; скифо-нартовские параллели были выявлены Миллером, Дюмезилем и Абаевым.

4. Имена героев эпоса В. И. Абаев и другие осетиноведы объяснили частью как иранские (пусть и неверно), частью как «тюрко-монгольские», но появившиеся в результате контактов алан с монголами и кипчаками.

Ничем подобным сторонники «субстратного» происхождения эпоса похвастаться не могли, но и соглашаться с «алано-осетинской» гипотезой не желали. Опровергнуть представленные иранистами этимологии их абхазским и адыгским оппонентам оказалось не под силу, поэтому они ограничивались замечанием о позднем прибытии монголов на Кавказ, когда эпос бытовал в регионе уже многие столетия (но В. И. Абаев говорил о влиянии монголов, а не о том, что они создали нартские сказания).

К тому же, поскольку о «субстрате» никому ничего не было известно ни тогда, ни сейчас, одни исследователи предполагали, что он говорил на каком-то «пракавказском» языке, другие считали, что на «абхазо-адыгском», третьи желали думать, что он был адыгоязычным. Разумеется, и никаких сугубо «пракавказских» сюжетов или мотивов в эпосе ими обнаружено не было; что касается выдвинутых абхазскими и адыгскими фольклористами этимологий имен собственных, принадлежащих главным героям эпоса, то, прямо говоря, впечатление они оставляют самое безотрадное (см. ниже).

Сторонникам «субстратной» теории, по этим причинам, оставалось выстраивать, одну за другой, чисто умозрительные концепции, избегая всякой конкретики. Все сводилось к следующему:

1. На Кавказе издревле жил некий народ, который послужил субстратом при формировании этносов, ныне населяющих этот регион. Этими же «пракавказцами» созданы кобанская и прикубанская археологические культуры.

2. Действие в нартских сказаниях привязано к центральным и северо-западным районам Северного Кавказа, автохтонным населением которых являются адыги и абхазы.

3. Нартский эпос начал формироваться в конце эпохи матриархата; в абхазских сказаниях образ безмужней Сатаней-Гуаши отражает фигуру полновластной повелительницы рода, матери 100 сыновей. В адыг. эпосе, под влиянием феодализма, черты главы рода в ее образе утратились (почему то же самое не произошло в абхаз. эпосе, нартоведы не говорят).

4. Носители иранского (предки осетин) и тюркского языков (предки карачаево-балкарцев) пришли на Кавказ поздно, поэтому быть создателями ядра Нартиады не могли; они лишь усвоили у своего «субстрата» его сказания (осетины) или заимствовали эпос у соседей (карачаево-балкарцы), обогатив их несколькими сюжетами, мотивами и образами.

Сторонники обеих гипотез не стремились опровергнуть доводы противника, а только пытались найти новые доказательства, способные, по их мнению, убедить «научную общественность» в их правоте. Поэтому шло параллельное выстраивание и достраивание двух противоборствующих гипотез, и полемика напоминала спор глухого с глухим. Объясняется это тем, что и те, и другие опирались на положения канонической версии истории, свято веря в ее непогрешимость, как и в глубочайшую древность нартского эпоса и его формирование на Северном Кавказе.

Осет. ученые, признавая «ираноязычных» скифо-сарматов пришлыми племенами, не могли подвергнуть сомнению автохтонность абхазов и адыгов; абхаз. и адыг. нартоведы, в свою очередь, не могли опровергнуть присутствие в Нартиаде скифо-сарматских сюжетов и мотивов. Почему же, в таком случае, вторые не признали правоту первых, или почему дело не кончилось миром и согласием?

Этого не произошло, во-первых, потому, что абхаз. и адыг. нартоведы, не ведая о том, что осетины прямыми предками скифо-аланов не являются и, не замечая множества противоречий, допущенных иранистами в своих работах, все же видели, что аргументация сторонников «алано-осетинской» гипотезы не была системной, что она представляет собой набор случайно обнаруженных фактов, догадок и предположений. Во-вторых, каждая из сторон, стремясь доказать приоритет своих национальных версий, обязана была детально рассмотреть и все остальные. Однако никто из нартоведов этого не сделал; о других версиях говорилось мимоходом или вкратце (например, в работах В. И. Абаева, А. М. Гадагатля и Ш. Д. Инал-ипа), или не говорилось ничего; о большинстве аргументов, выдвинутых оппонентами, чаще всего лишь упоминалось.

Иными словами, ученые желали решить проблему в свою пользу, но не знали, как и на какой основе. По этим причинам полемика носила характер стихийно возникшего спора, а не научной дискуссии. Чтобы стать таковой,

требовалось, прежде всего, выявить основные факторы, анализ которых позволил бы выявить национальную основу Нартиады. Как ни странно, никто из нартоведов этой важнейшей задачей не озаботился до сих пор.

«МАТРИАРХАТ»

В 1966 г. вышла в свет монография Ш. Х. Салакая «Абхазский народный героический эпос», одна из глав которой посвящена проблеме генезиса нартского эпоса.. Эпос «Нарты», по его мнению, «является в своей основе созданием первобытнообщинного строя». «...создатели кобанской культуры и предки абхазо-адыгских племен представляли собой некогда одну этническую общность, и именно в этой среде и сложился зародыш нартского эпоса, который затем, вследствие разобщения племен, получил своеобразное национальное развитие у каждого народа, но сохранил при этом свою первоначальную основу почти нетронутой» (цит. по: Гадагатль, 1967, с. 48; далее мы цитируем переиздание труда Ш. Х. Салакая от 1976 г.).

Это повторение гипотезы Е. И. Крупнова, подхваченной почти всеми нартоведами Кавказа (за исключением ученых Осетии). Правда, сам Е. И. Крупнов, отмечая, что некоторые исследователи (имея в виду Ш. Д. Инал-ипа и К. Д. Кулова), пытаясь установить наиболее раннюю дату возникновения нартского эпоса, «относят ее к периоду бытования на Кавказе матриликального рода», писал: «...все элементы, содержащиеся в нартском эпосе и указывающие на матриархат, на наш взгляд, являются не чем иным, как глубокими, но пережиточными признаками, сохранившимися до более позднего периода, а кое в каких формах почти до современности». «Подлинных элементов матриархата так мало, что они не могут составлять основу нартского эпоса, являясь в нем лишь пережиточными явлениями» (Крупнов, 1966, с. 33). Это замечание, однако, нисколько не помешало абхазским фольклористам относить время возникновения Нартиады к эпохе позднего матриархата (разумеется, на территории Абхазии).

К тому времени В. И. Абаевым уже была выдвинута идея существования двух или трех узлов эпосотворчества на Кавказе. Некоторым нартоведам, несогласным с «алано-осетинской» гипотезой, этого уже было мало, они надеялись, что им удастся так или иначе доказать приоритет своих национальных версий. Абхазский ученый пишет: «О полицентризме в применении к нартскому эпосу можно говорить лишь в том смысле, что формирование национальных версий эпоса могло происходить относительно самостоятельно», но каждая из них «вытекает из общего, первоначального

ядра, в котором должны были уже наличествовать главнейшие и древнейшие мотивы, сюжеты и образы эпоса, и, конечно же, термин «нарт».

Заявив на стр. 48, что «зародыш нартского эпоса» возник в среде абхазо-адыгских племен, ниже он говорит: «Но сказать твердо, именно в какой этнической среде зародилось первоначальное ядро нартских сказаний, пока затруднительно. Вопрос этот подлежит самому тщательному, объективному научному освещению. Тот факт, что осетинские варианты раньше других национальных версий стали достоянием научной общественности, в первое время послужил основанием для отдельных ученых принять эпос в целом за осетинский. Такого же мнения придерживался и проф. В. И. Абаев в своих более ранних произведениях. Но в последних работах автора генетические проблемы нартского эпоса ставятся и решаются с большей осторожностью», так как другие (не осетинские) варианты Нартиады «содержат столько архаических и оригинальных элементов, что становится невозможным говорить об их заимствовании извне» (Салакая, с. 71-72).

К выявлению этих архаических элементов и обращается мысль исследователя. В докладе на совещании нартоведов в г. Орджоникидзе (1956) В. И. Абаев, например, говорил о том, что «становление и развитие нартского эпоса охватывает огромный отрезок времени и различные общественные формации: первобытнообщинный строй, матриархат, патриархальный род, военную демократию и феодализм». Не упоминая конкретных имен, Ш. Х. Салакая сразу же заявляет: «Все исследователи единогласно признают, что нартский эпос в своей древнейшей основе – создание первобытнообщинного строя»; эпос «отразил основные этапы развития первобытной общины – матриархат, переход от матриархата к патриархату, эпоху военной демократии (разложение первобытнообщинного строя). А затем уже в более поздних пластах нартский эпос отразил и феодальные отношения (хотя, правда, это меньше всего касается абхазской версии» (Салакая, с. 72).

Согласиться с такой точкой зрения означало бы признать нартский эпос чудом из чудес. Смены общественно-исторических формаций (при всей условности этого определения) – процессы долгие и грандиозные; и каждая из них находила формы, в которых отражались идеологические и художественные воззрения нового строя. Если же верить Ш. Х. Салакая, нартский эпос оказался той универсальной и исключительно пластичной формой, которая оказалась равно пригодной для выражения взглядов и идеалов нескольких формаций и огромных эпох. На самом деле героический эпос является порождением патриархата и ничем иным быть не может (но в нем, разумеется, есть пережитки и наслоения других эпох).

Далее нартовед попытался обосновать мнение об особой архаичности абхазской версии эпоса, в которой Сатаней-Гуаша является матерью всех 100 нартов и как бы их главой, в чем он увидел доказательство того, что некоторые «исконные мотивы эпоса, несомненно, являются порождением матриархальных общественных отношений»: «подчеркнутая идеализация роли женщины в хозяйственном и духовном быте, отсутствие в первоначальном ядре циклов Сатаней-Гуаши и Сасрыквы указания на какие-либо прочные брачные союзы, вхождение древнейших героев эпоса в семейство нартов по матриликальному признаку» (Салакая, с. 73).

Но все эти доводы нартоведа в самих абхазских сказаниях подтверждения не находят (см. ниже) и зиждятся лишь на основании объявленного им «матриархальным» образа Сатаней-Гуаши. С таким же успехом, опираясь на факт царствования нескольких императриц, можно заключить, что в России XVIII в. властвовал матриархат.

Не разделяя мнения М. Е. Мелетинского о формировании ядра эпоса в эпоху аланской военной демократии, Ш. Х. Салакая считает, что «это слишком поздняя эпоха» и что в тот период эпос лишь получил свое окончательное оформление (Салакая, с. 75). Более того, автор сослался на книгу «Очерки истории Абхазской АССР» (Сухуми, 1960) в которой с уверенностью, способной вызвать оторопь, говорится, что переход от материнского рода к отцовскому на территории современной Абхазии «происходит приблизительно в середине III тысячелетия до н. э.», тогда же, как считает автор, возникли и нартские сказания (Салакая, с. 75).

Не обременяя себя анализом конкретного материала различных версий Нартиады, автор повторяет: «Зарождение первоначального ядра эпоса происходило в среде аборигенного населения Кавказа, причем население это в этническом отношении было, по-видимому (? – М. Дж.) относительно однородным и занимало довольно обширную территорию, простиравшуюся от центральных районов Северного Кавказа до современной Абхазии включительно. Такими племенами могли быть, по-видимому (? – М. Дж.), предки современных абхазо-адыгских народов (абхазов, убыхов, адыгейцев, кабардинцев и черкесов) и отчасти осетин», так как последние сложились «на территории Кавказа в результате скрещения ираноязычных скифо-сармато-аланских племен с местным, аборигенным населением» (Салакая, с. 75).

Нужно было иметь горячее стремление убедить читателей в своей правоте, чтобы прийти к такому простому решению лишь на основе умозрительного «по-видимому», заменяющему конкретные доказательства, факты и аргументы. Но это решение не позволяло ответить на множество естественно возникающих вопросов, или хотя бы на следующие:

1. Почему топонимия Центрального Кавказа не кишит «автохтонно-пракавказскими» названиями? 2. Почему главные герои эпоса, сказания о которых и образуют его ядро, не носят «автохтонных» имен? Откуда известно, что автохтонами Северного Кавказа являлись именно предки «абхазо-адыгов», если абхазы и адыги говорят на совершенно разных языках? Почему в языке и эпосе осетин (якобы «скрестившихся с автохтонами») тюркизмов во много раз больше, чем «абхазо-адыгизмов»?

Исключить участие «алано-осетин» в создании эпоса Ш. Х. Салакая не мог, поэтому попытался обосновать мнение о двух основных компонентах в этногенезе осетин. В частности, он пишет, что при смешении скифо-алан и коренного населения победил иранский язык, культура же местная «была перенята пришельцами». Не сомневаясь в том, что творцами и носителями кобанской культуры были предполагаемые «пракавказцы-автохтоны», Ш. Х. Салакая ссылается на «Историю Северо-Осетинской АССР» (М., 1959): «Преемственность кобанской (т. е. коренной кавказской. – Ш. Х.), скифской, сарматской и аланской культур подтверждается... материалами археологических раскопок, а также данными этнографии, фольклора и исторической литературы», и цитирует Б. Б. Пиотровского: «...кобанская культура легла на Северном Кавказе в основу скифской» (Салакая, с. 76-77).

Но это означает, что кобанская культура как раз и была создана скифами (коих каноническая версия истории объявила пришельцами неведомо откуда), а не «аборигенами», как думал Ш. Х. Салакая, продолжая нанизывать одно предположение на другое и нисколько не заботясь о доказательной базе: «Следует полагать, что создатели кобанской культуры и предки абхазо-адыгских племен представляли собой некогда одну этническую общность, и именно в этой среде зародилось древнейшее ядро нартского эпоса» (Салакая, с. 77).

Ж. Дюмезиль и В. И. Абаев предполагали, что народы Кавказа заимствовали у скифо-аланов ядро Нартиады, обогатив его своими мотивами. Ш. Х. Салакая, не подвергнув анализу ни один сюжет, мотив или образ, не приведя ни одного доказательства, заявил, что все было наоборот: «Восприняв первоначальное ядро, сармато-аланы сами проявили необычайную творческую активность в дальнейшем развитии эпоса. Многие сюжеты и образы относительно позднего происхождения, особенно из цикла Батрадза, в адыгском и абхазском эпосе заимствованы уже из осетинского» (Салакая, с. 80). Сармато-аланы повлияли на эпос и в другом отношении: «Аланская военная демократия», возможно, «несколько изменила его внутренний характер, резче подчеркнув идеализацию боевых подвигов

богатырей, выдвинув на передний план не хозяйственную деятельность героев, а их боевые подвиги и приключения» (Салакая, с. 74).

Автор совершенно не заметил, в какое вопиющее противоречие впадает. Если в абхаз. и адыг. эпосах ярко отражаются черты матриархата, получается, что либо предки абхазов и адыгов не проходили стадию военной демократии, либо что они ее проходили, но в их сказаниях она должного отражения не получила. Иными словами, абхаз. и адыг. эпосы до пришествия аланов в своей основе оставались матриархальными, т. е. не героическими, поскольку в них на первом плане была хозяйственная деятельность. Существуют ли вообще где-либо на земле народные эпосы, посвященные такому роду занятий, Ш. Х. Салакая не сказал.

УПРЯМЫЕ ИМЕНА

Читая труды участников долгой полемики о генезисе Нартиады, можно заметить, что большинство из них плохо представляли себе, как и каким образом можно доказать приоритет своей национальной версии. Разумеется, все они занимались поиском аргументов и доводов, но их было мало (или не было вовсе) и приходилось выстраивать чисто умозрительные концепции. Однако все нартоведы отлично понимали важность этимологизации имен главных героев эпоса, как и термина *нарт*, вновь и вновь подступая к этой теме, на всякий случай оговариваясь, что в решении проблемы генезиса эпоса этимологии имен особого значения не имеют. Но если бы они легко и логично объяснялись на основе либо абхаз., либо адыг. или осет. языков, вопрос о национальной основе Нартиады был бы закрыт раз и навсегда.

С оговорки начинает подступ к этому вопросу и Ш. Х. Салакая. «Хотим сразу же оговориться, что для решения кардинальных проблем происхождения эпоса никак нельзя придавать решающее значение этимологии имен, хотя и не следует умалять его роли. Этимология в данном случае играет подчиненную, вспомогательную роль. Решающее же значение могут иметь лишь сюжеты, мотивы и образы эпоса, характер лежащего в их основе конфликта. Мы имеем в виду, прежде всего термин «нарт», а также собственные имена таких древних героев, как Сатаней и Сасрыква, которые являются общими (с незначительными вариациями) для всех национальных версий эпоса» (Салакая, с. 80-81).

Важность анализа сюжетов, мотивов и образов при решении проблемы генезиса эпоса никто и не думал отрицать; более того, на этом и настаивали сторонники «алано-осетинского» происхождения Нартиады, указывая на явно «скифские» сюжеты и мотивы. Но, в таком случае, следовало признать

их правоту. Однако сторонники «субстратной» гипотезы представить, в качестве противовеса, какие-либо сугубо «пракавказские, автохтонно-аборигенные и субстратные» мотивы, сюжеты и образы не могли, но и соглашаться со своими оппонентами не желали.

Рассмотрев некоторые из имеющихся этимологий термина *нарт*, Ш. Х. Салакая пишет: «К сожалению, абхазский язык, как и другие кавказские языки, не может дать ключа, с помощью которого можно было бы раскрыть значение термина «нарт». Но тут же следует попытка поддержать несостоятельное объяснение загадочного термина, выдвинутое Х. С. Бгажба, заметившего, что «работника, собирающего виноград на дереве, приветствуют: «Нар улбааит!» (букв. «Спустился ты с нара!»), в значении «Спускайся благополучно»)). Это позволило Х. С. Бгаббе на Сухумском совещании нартоведов высказать предположение, «что в основе имени нарт» лежит корень тотемно-растительного происхождения». Эту же тотемно-растительную этимологию поддержал и А. А. Аншба (Салакая, с. 84).

Натянутость подобного объяснения была слишком очевидна, и все другие исследователи его и не заметили. Поэтому автор обращается к истории, полагая, что для формирования эпоса необходима «соответствующая историческая эпоха и, прежде всего, эпоха героическая»; она и могла «дать наименование созданным ею памятникам народнопоэтического творчества». «Союз аланских племен на Северном Кавказе и вообще эпоха аланской военной демократии, с которой связывают возникновение нартского эпоса отдельные ученые (Е. М. Мелетинский, Я. С. Смирнов)» «является слишком поздним этапом, чтобы приурочить к ней зарождение эпоса» (Салакая, с. 84-85).

Разумеется, если относить начало эпоса (изначально якобы «матриархально-хозяйственного») к эпохе неолита, это безусловно так. Исследователь обращается к истории племен, именуемых «кашками», обитавших в Малой Азии во II тыс. до н. э. В ассирийских источниках синонимом названия *кашки* (*кашкой*) выступает этноним *абешла* (*абешлай*); по предположению нартоведа их территория могла входить в состав Наири-Урарту. «Современные исследователи (со ссылкой на Г. А. Меликишвили. – М. Дж.) усматривают генетическую связь между малоазийскими «кашками», или «абешлами», и северокавказскими (частично и закавказскими) племенами античной эпохи, именуемыми «кашагами» («кешагами», «касогами») и «апшилами» («апсилами»), которые являются непосредственными предками абхазо-адыгских народов».

И далее Ш. Х. Салакая пускается в длинный исторический экскурс, подводя читателя к предположению: «Возможно, зарождение ныне

необъяснимого термина «нарт» восходит к эпохе наирского (впоследствии урартского) могущества и выражает это этно-географическое понятие с некоторыми изменениями в корне слова: «Наири» - «нар» - «нарт»; окончание *т* представляет собой, может быть, «формант, встречающийся в термине «урар-ту» (Салакая, с. 85-89).

Естественно, после такого откровения перейти к следующему предположению совсем нетрудно: «Нарты как могучее богатырское племя, по-видимому (? – М. Дж.), являются эпическим отражением наири-урартского могущества», а, поскольку кашкайцы (или абешлайцы), предки абхазо-адыгов, «следует полагать, не отгораживались от других племен Наири-Урарту глухой китайской стеной», а выступали в походы вместе с ними, то и «название «Наири» могло распространяться и на их территорию». «Не исключена возможность», что в одно определенное время и кашки (абешла) «назывались этим термином» (Салакая, с. 90-91).

Как уже отмечалось выше, сторонники «субстратного» происхождения Нартиады совершенно не считались с теми данными, которые «весомо, грубо, зримо» присутствуют в самих сказаниях. Вместо конкретного выявления, сопоставления и объяснения этих данных они выдвигали беспомощные этимологии и выстраивали абсолютно беспочвенные схемы, основанные на голых предположениях, усеивая свои тексты бесчисленными «возможно», «не исключено», «следует полагать» и т. д.

Очередное предположение нартоведа гласило: «Если верна мысль о том, что нартский эпос в основном порождение первобытнообщинного строя, то, может быть, логичнее было бы проводить параллели между эпическими нартами и реальными древними кашками (абешлами), действительно жившими первобытным строем, а не ориентироваться на аланскую военную демократию, т. к. доподлинно известно, что в эпоху аланской военной демократии мы уже имеем на Северном Кавказе явно выраженную классовую дифференциацию» (Салакая, с. 91).

Но для такой переориентации следовало доказать, что эпос в основном есть «порождение первобытнообщинного строя»; но даже если бы кто-то и смог это сделать, непонятно, почему в поисках параллелей нужно было бы обращаться непременно к истории кашков (абешла).

Какова же этимология имени «матриархально-матрилокальной» Сатаней-Гуаши, чей образ, как уверял Ш. Х. Салакая, неразрывно связан с «абхазо-адыгской» этнической средой? Да вот же незадача: «...имя Сатаней (Сатана) не поддается лингвистической расшифровке» (Салакая, с. 95).

Ничем не блещет и выдвинутое Ш. Х. Салакая объяснение второй части (титула) Сатаней-Гуаши – якобы от абхаз. *агуашья* «столб; опора;

свая»: «Видимо, термин «агуашья» как «опора», «свая», «столб», на который опирается вся тяжесть сооружения, в переносном значении распространился на главу матриархальной семьи, подчеркивая тем самым и главенствующую, первостепенную роль в хозяйственном и духовном быте нартского братства. В значении же «княгиня», «супруга» в адыгских языках он стал употребляться, должно быть, много позже, а в абхазском вовсе не приобрел этого значения» (Салакая, с. 94).

Но кабардинский языковед А. К. Шагиров с такой этимологией не согласился, считая что «в абхазском эпитет (если не все сочетание Сатаней-Гуашья) следует считать адыгским заимствованием». Возражая ему, Ш. Х. Салакая полагал, что и эпитет, как и сам образ, «есть общий для абхазского и адыгского элемент, восходящий к той исторической эпохе, когда эти языки еще не подверглись процессу дифференциации». Осетинский же эпос «не воспринял древнейшего эпитета «гуашья», прикрепленного к имени Сатаней, должно быть, потому, что в период появления и акклиматизации на Кавказе ираноязычных сармато-аланских племен, способствовавших впоследствии интенсивному развитию эпоса, женщина не играла уже» ведущей роли в обществе, «не являлась опорой («агуашья»), главой семьи». «Этот факт, наряду с другими (какими? – М. Дж.) подтверждает мысль о сравнительно позднем проникновении древнейшего ядра абхазо-адыгского эпоса в сармато-аланскую (осетинскую) этническую среду» (Салакая, с. 96-97).

Объяснив титул героини (пусть и неудовлетворительно) на почве абхазского, Ш. Х. Салакая объявил его наследием матриархата, эпитетом, якобы искони употреблявшимся вместе с именем героини эпоса, а затем, поскольку в осет. сказаниях его нет, сделал вывод о «сравнительно позднем» проникновении эпоса в сармато-аланскую среду. Но ученые Осетии (буде у них такое желание), могли бы заметить, во-первых, что этого титула у героини эпоса нет также ни в карачаево-балкарских, ни в вейнахских сказаниях. Во-вторых, непонятно, почему все народы Кавказа, у которых бытует нартский эпос, дружно переняли у абхазо-адыгов непонятное имя его героини, но отвергли ее титул (или эпитет)? В-третьих, замечание Ш. Х. Салакая можно было признать верным, если бы он представил доказательство того, что термин *гуаша* действительно означал «столб»; если же это титул «княгиня», то его отсутствие в осетинском эпосе как раз говорит о его большей архаичности.

Не внушает доверия к гипотезе абхазо-адыгского происхождения Нартиады и другое. «Наука не достигла серьезных успехов и в деле расшифровки имени главного и старейшего героя эпоса – Сасрыквы»; «имя героя звучит почти одинаково у всех народов – носителей нартского

эпоса»; в осетинском есть и вариант *Сослан*. «Абхазский лингвистический материал, к сожалению, не может внести ничего нового в расшифровку этимологии интересующего нас имени».

Но далее автор приводит объяснение, предложенное Х. С. Бгажба: «...слово расчленяется на корень «сос» и морфологический элемент «ры» (в абхазском языке – притяжательная частица третьего лица – «их») + основа «ква», что по-адыгейски значит «сын». «Таким образом, «Сасрыква» можно истолковать как «сас + их + сын». Необъясняемое *сос* (сас) Бгажба сопоставил с армянским топонимом *Сасун*, названием иранской династии – *Сасаниды*, и урартийскими топонимами *Сасин* и *Сассу* (не объяснив, правда, какое отношение они могут иметь к герою нартского эпоса).

Затем Х. С. Бгажба все же спохватился: «Мы понимаем, что неоспоримость (? – М. Дж.) принадлежности элемента –ко (куа) к абхазо-адыгскому языковому субстрату не служит достаточным основанием для объявления имени «Сасрыква», «Сосрыко» в целом созданием данной среды. От того, что мы расшифровали –ко как патронимический формант, от этого не стал понятнее корень слова *Сар/Соср*». Однако вывод исследователь делает не тот, который ожидается после этих признаний: «...трактовка абхазского –ква (куа) не как позднее заимствование из адыгского, а как элемент, идущий от общего языка-основы, должна явиться дополнительным, опосредствованным аргументом о возникновении древнейшего ядра эпоса в ту отдаленную эпоху, когда предки абхазо-адыгских народов жили еще одной этнополитической жизнью» (Салакая, с. 99).

Сказанное, на наш взгляд, более чем странно: заимствованное из адыгского окончание –*куа* одним росчерком пера объявляется общим элементом, идущим с незапамятных времен; имя *Сасрыква*, взятое в целом, в абхазском языке ничего не означает, поэтому неизвестно, является ли элемент *куа* «сын» окончанием; тем не менее Х. С. Бгажба вычленяет его из состава имени и объявляет «аргументом, свидетельствующим...».

Применяя подобные методы, в любом слове можно уреть все, что угодно. Один пример. Платон в одном из своих диалогов поведал об огромном острове *Атлантис* (Атлантида), на котором некогда процветала великая и древняя цивилизация, утонувшая в волнах потопа. *Атлан* – форма общетюркского *аслан* «лев, львиная», а *тис* – кар.-балк. *тюз* «равнина, степь»; следовательно, название острова тюркское и означает «Львиная равнина». Читатель может возразить – то какой-то мифический остров, а то конкретное имя героя эпоса.

Тогда предложим следующее объяснение: в кар.-балк. эпосе этого нарта зовут *Сосурукъ*; *суусар* озн. «куница», а *окъ* (*укъ*) имеет значения

«стрела; пуля; потомок, семья», следовательно, получаем тотемное имя *Суусарукъ* «потомок куницы». Это объяснение, на наш взгляд, гораздо лучше предложенного Х. С. Бгажбой, поскольку не ограничивается только окончанием; плохо то, что оно тоже неверно, поскольку не учитывает тех данных, которые имеются в сказаниях, связанных с обстоятельствами рождения героя и чертами его образа (см. ниже).

В ТУПИКЕ

Пытаясь внести свой вклад в расшифровку личных имен эпоса, Ш. Х. Салакая предположил, что имя *Сосруко* представляет собой «сарматизацию (или аланизацию) абхазо-адыгского имени Сасрыква (Сосрыко), а не наоборот, как предполагал В. И. Абаев» (но В. И. Абаев ни о какой «сарматизации» этого имени, насколько нам известно, и не говорил; он считал его «адыгизацией» дигорского *Сослан*, объясняемого им с кипчакско-ногайского). Более того, отсутствие в абхаз. и адыг. эпосах имени *Сослан* является серьезным доводом в пользу первичности имени «Сасрыква», которое оформилось в абхазо-адыгской среде (Салакая, с. 99-100).

К тому же выводу (в 1966 г.) пришел и кабардинский лингвист М. А. Кумахов: «...на данном этапе изучения нартской ономастики не представляется возможным этимологизировать элемент Соср»; но далее он пишет: «...остается совершенно очевидным тот факт, что осетинское С о с л ближе стоит не к исходной (? – М. Дж.) адыгской форме С э у э с ы р ы, а к позднему ее видоизменению С о с р» (Салакая, с. 101).

Но каким образом имя *Сасрыква* (*Сосруко*) вдруг стало абхазо-адыгским, если оно никакого объяснения ни на адыгском, ни на абхазском не имеет и если на следующей же странице сам же Ш. Х. Салакая пишет: «Основа имени Соср-Сосл не поддается, таким образом, лингвистическому толкованию на почве какого-либо кавказского языка»?

Далее, на том основании, что герой родился из камня, Ш. Х. Салакая считает возможным «увязать необъяснимую ныне часть имени героя Саср-Соср с названием камня, хотя на современном этапе развития абхазо-адыгских языков понятие «камень» и не выражается этим или близким по звучанию термином: по-адыгски камень называется «мывэ» (кабард.), «мыжь» (адыгейск.), а по-абхазски «ахаху» (Салакая, с. 105).

Не менее удивительные заключения делали и другие адыгские и абхазские ученые. Б. Х. Балкаров, например, заявил на Сухумской конференции нартоведов: «Не исключена возможность, что корень «сос» сближается со словом «сас» - название соли для животных, вероятно,

солевые камни, которые скот гложет в горах». Отсюда новое предположение Ш. Х. Салакая: «Иначе говоря, «Саср», «Соср», как древнейшее название камня, заменилось впоследствии другим словом, выражающим это понятие, но сохранилось в составе имени древнейшего героя» (Салакая, с. 106).

Таким образом, название соли для животных под пером кабардинского лингвиста превращается в «солевые камни», а затем и в древнейшее название камня, которое почему-то сохранилось только в имени нарта, а в языке заменилось другим словом – *мывэ*. Какое отношение к этим камням имеет булатнотелый богатырь, родившийся, согласно всем версиям, на берегу реки из валуна (оплодотворенного пастухом), осталось неизвестным.

Но Ш. Х. Салакая обращает внимание на термин из адыгского эпоса – *абрамывэ* «абра-камень»: «Термин «абра» («амбыр»), который, кстати, употребляется только в сочетании с «мывэ» или «мыжьо» («камень», не поддается расшифровке так же, как «соср» в слове «Сосрыко». Но это не беда: «Ни что другое, как абра-камень разбивает лбом богатырь Сосрыко, или же лбом отбрасывает катящийся с горы абра-камень обратно в гору».

Далее логика надуманного объяснения подсказывает ученому и вовсе странное решение: «...есть основание предполагать, что слово «абра» было именно тем эвфемизмом, который заменил подпавший под действие табу термин «саср» («соср»). У абхазо-адыгов наряду с родовыми тотемами (птицами, животными и пр.) «существовало представление об общем предке всех родов». «Таким тотемом у абхазо-адыгов почитался, по-видимому, камень (скала, утес)» (Салакая, с. 106; с. 110-111).

Если по-видимому, то тогда, конечно, так все и было. Но затем Ш. Х. Салакая вновь предполагает, что слово *абра* у абхазов тоже попало под запрет и заменилось другим – *ахахэ*. Потому что у них появился эпический герой по имени *Абраскил*, который, по одному абазинскому сказанию, родился из камня. У адыгов этого героя не было, поэтому слово *абра* сохранилось, но употребляется только в сочетании с *мывэ*, *мыжьо*. В итоге всех этих предположений автор получил нужный результат: «Таким образом, есть веский (? – М. Дж.) довод предполагать, что имя древнейшего нартского героя «Сасрыква» содержит элемент, восходящий к эпохе неолита (или энеолита) и отразивший ее (саср, соср – «камень», «скала»)».

Между тем сам же Ш. Х. Салакая сообщает, что кабард. *абрагъуэ* означает «большой, рослый» (преимущественно о человеке), а *абэрагъуэ* – «гигант, гигантский». Следовательно, *абра* в кабард. *абра* является определением к *мывэ* = «гигантский камень». Абхазскому автору такое простое объяснение, видимо, не нравилось, и он предположил, что «слово «абра» («амбыр») означало не вообще «камень», а «камень огромной

величины», возможно, даже «скалу» (Салакая, с. 107). Но зачем адыгам понадобилось бы такое странное сочетание, означающее «камень-камень»?

Результат усилий абхазского нартоведа в доказывании абхазо-адыгского происхождения нартского эпоса был, мягко говоря, неутешительным; путем натяжек и предположений он «объяснил» слово *гуаша* как «опора, столб, свая», эпический этноним *нарт*, неизвестно на каком основании, возвел к названию страны Наири (Урарту), в имени *Сасрыква* выделил окончание *-къуа* (адыгское «сын») и перевел адыгское *абрамыва* как «камень-камень». Эти «успехи» так вдохновили его, что он смело написал: ««Наличие абхазо-адыгских элементов в собственных именах главнейших и древнейших героев нартского эпоса, вкупе с другими факторами (какими? – М. Дж.) лишний раз свидетельствуют о зарождении первоначального ядра эпоса у предков наших народов» (Салакая, с. 112).

Напомним приведенное выше мнение Ш. Х. Салакая, гласившее, что «для решения кардинальных проблем происхождения эпоса никак нельзя придавать решающее значение этимологии имен». Однако, в качестве доказательства приоритета абхазо-адыгской версии эпоса сам он ничего, кроме неудачных попыток объяснить два нартских имени, не представил. Поэтому, на всякий случай, он добавил: «Однако сказанное вовсе не означает, что создателями величественного нартского эпоса являются одни только предки абхазов и адыгов», отмечая влияние, которое «в более поздние времена скифо-сармато-алано-осетинская среда» оказывала «на материальный и особенно духовный быт абхазо-адыгских племен».

Ш. Х. Салакая имел в виду цикл сказаний о Батразе (но и то с оговорками). По мнению В. И. Абаева, имя героя в переводе с монгольского означает «богатырь асский (осетинский)». Но в абхазском эпосе это имя непопулярно и двойника Батраза зовут то *Цвицв* «стружка (опилка)», то Бжеикуа-Бжашла «получерный-полуседой»; к тому же монголы пришли на Кавказ поздно (XIII-XV вв.), а образ героя этого типа сложился гораздо раньше этого периода. Поэтому Ш. Х. Салакая допускает, что «герой носил первоначально вообще другое имя» (не *Батраз*), и что в разных национальных версиях эпоса однотипные герои носили разные имена. «Впоследствии, в монгольский и послемонгольский периоды, по-видимому, была предпринята попытка свести их всех к общему знаменателю. Но эта попытка не везде увенчалась успехом» (Салакая, с. 113-114).

Это было, конечно, весьма смелое предположение; к сожалению, нартовед не сказал, зачем и кому понадобилось сводить предположительно существовавшие разные имена «героя типа Батраза» «к одному знаменателю» и почему это начинание увенчалось успехом везде, кроме

Абхазии. Зато он в четвертый раз заявил, что скифо-аланы восприняли ядро эпоса от ассимилированных ими аборигенов, принадлежавших к абхазо-адыгской этнической среде и что ныне «редко кто из исследователей отрицает кавказское происхождение данного памятника», что абхазская версия, «по единодушному (? - М. Дж.) мнению специалистов-нартоведов», «сохранила наиболее древние, архаические черты эпоса, сравнительно меньше подверглась позднейшим трансформациям» (Салакая, с. 114; с. 126).

Попытка обосновать гипотезу абхазо-адыгского происхождения Нартиады, предпринятая Ш. Х. Салакая, успеха не имела и иметь не могла, поскольку никаких доказательств автор не представил. Не смог он и развенчать «алано-осетинскую» гипотезу происхождения эпоса. Конкретным фактам и аргументам следовало дать другую интерпретацию или противопоставить другие факты и аргументы, а не голословные схемы и натянутые этимологии. «Субстратная» гипотеза вела в тупик.

ГЛАВА II. ПО ВТОРОМУ КРУГУ

ВОЗМУТИТЕЛЬ СПОКОЙСТВИЯ

Попытку обосновать и утвердить гипотезу адыгского происхождения эпоса предпринял выдающийся собиратель фольклора А. М. Гадагатль в своей монографии «Героический эпос «Нарты» и его генезис» (1967 г.). В аннотации к книге от имени Адыгейского НИИ языка, литературы и истории говорится: «В советской и мировой нартоведческой науке издавна получил распространение взгляд, будто бы народный эпос «Нарты» имеет чужеземное (некавказское) происхождение, что он якобы предками осетин принесен на Кавказ и что «в своей существенной части – эпос аланского народа». «...автор стремился проанализировать фольклорные факты и дать новые выводы». «Он выдвигает свои возражения против упомянутой теории об «аланском» происхождении нартского эпоса, предложив новую концепцию: *моногонациональный народный эпос «нарты» - кавказский по своему происхождению*» (Гадагатль, 1967, с. 6).

Полагая, что «нарты – вымысел, а не исторический народ», А. М. Гадагатль привел высказывание В. И. Абаева: «Искать нартов среди исторических народов так же бесполезно, как искать Атлантиду в учебнике географии или Жар-птицу у Брэма» (Гадагатль, 1967, с. 53). Говоря о том, что адыгские певцы «считают нартов народного эпоса своими реально существовавшими прямыми предками» (о чем, кстати, в самих сказаниях почти ничего не сказано) и поэтому связывают их имена с реальными

природными объектами, автор добавляет: «К сожалению, это положение не всегда исследователями было принято критически», например, Ш. Б. Ногмовым, который считал нарта Сосырыко одним из знаменитых вождей и витязей древности. «...легенды о нартах – продукт человеческого мышления и фантазии, а не были о реальных людях нартов-богатырей (так в тексте. – М. Дж.), существовавших некогда «до прихода народа на эти места», где о них рассказывают и поют поныне» (Гадагатль, 1967, с. 110; с. 114).

М. И. Мальцев и В. М. Потявин, возражая тем авторам, которые «представляли жизнь нартов как полную чашу материального изобилия, а их общественный строй – идеалом демократии», говорили, что этого быть не могло, поскольку труд человека в ту отдаленную эпоху был примитивен и малопроизводителен. Поэтому, пишет А. М. Гадагатль, «нарты отсекали голову старцам, уже не пригодным к полезному труду» «или сбрасывали с высокой скалы в пропасть». «В благополучной жизни, изобилии у нартов подтекстно следует видеть чаяния человека, а не реальную жизнь древних людей»; все волшебное, чудесное, невероятное, что встречается в нартских сказаниях, является отражением мечтаний первобытных людей о всемогуществе, управлении природой, полетах в космос и пр. «Во всех древних сказаниях подтекстно ощущаем и зримо представляем, о чем мечтали создатели этих легенд меото-адыги, какую жизнь, какие возможности хотели бы иметь» (Гадагатль, 1967, с. 115; с. 117).

То же самое сказано и в переиздании его монографии: «Эпос – вымысел. Отсюда стремление или предположение некоторых исследователей видеть в народном эпосе исторических лиц, конкретных дат и событий – беспочвенно» (Гадагатль, 1986, с. 252). Надо ли говорить, что это был позавчерашний день фольклористики и что представления Ш. Б. Ногмова гораздо ближе к истине, с тем, разумеется, уточнением, что тот же Сосруко, например, – образ не конкретной личности, а героя определенного периода, сложившийся на основе древних тотемических легенд о герое-предке?

Полагая, что ниспровержение господствующей в науке «алано-осетинской» гипотезы приведет к признанию приоритета адыгского эпоса, А. М. Гадагатль почему-то понимал ее совершенно превратно. В. И. Абаев и другие нартоведы-иранисты считали, что эпос зародился в среде «североиранских» племен в степях Северного Кавказа и через кавказских алан распространился по всему региону. Но адыгейский фольклорист, приписав им мнение, согласно которому Нартиада сложилась где-то вне Кавказа, а уже затем скифо-аланы принесли и подарили ее другим народам, искренне возмущался таким «неправильным» подходом.

Начинает он с истории записи и публикации сказаний в Осетии, в которой к этой работе уже в довоенные годы были привлечены лучшие силы республики – ученые, писатели, художники. В целях сохранения культурного наследия в Осетии был создан «режим наибольшего благоприятствования». «Учитывая культурно-политическое и художественное значение осетинского нартского эпоса, как неоднократно сообщалось об этом в печати, Советское правительство в государственном бюджете с 1941 по 1946 год, *в том числе и в военные годы*, постоянно предусматривало большие ассигнования на сбор и издание осетинских текстов эпоса «Нарты» (Гадагатль, 1967, с. 26).

Затем автор переходит к анализу деятельности В. И. Абаева, выражая ему свое уважение, но называя его концепцию генезиса эпоса «несостоятельной» и «ошибочной», что было отмечено и в рецензиях Б. Гарданова и В. И. Чичерова. После 1945 г. он варьировал и уточнял ее, но никогда не отступал от ее основы. В аннотации к сборнику нартских сказаний «Книга о героях» (1965, на франц. яз.), изданных Дюмезилем, сказано: «...в прозе и стихах они (осетины. – А. Г.) сохранили до наших дней и передали своим соседям черкесам, абхазам, чеченам, а также татарам (карачаево-балкарцам. – М. Дж.) большое количество оригинальных эпических рассказов, относящихся к героям древних времен – нартам».

А. М. Гадагатль подчеркивает, что аннотация была дана с ведома и одобрения В. И. Абаева (который никогда и не думал скрывать свои взгляды на проблему происхождения Нартиады) и задает своим оппонентам вопрос: «Кстати, здесь же было бы интересно спросить исследователей осетинского эпоса «Нарты», о каких народных «стихах» (или «стихотворных вариантах») осетинского эпоса (которые будто «были переданы своим соседям черкесам, абхазам, чеченам, татарам») идет речь? Могут ли передать друг другу *народные песни*, с сохранением их строя, если они разноязычны?». «Дело в том, что сюжеты многих легенд могут быть занесены извне, а тексты песен от иноязычных народов – нет, конечно, если не составят исключение единичные явления, созданные по уже известным мотивам отдельными народными певцами» (Гадагатль, 1967, с. 33).

Вопрос был из разряда бьющих мимо цели, поскольку, конечно, никто из осет. исследователей никогда не утверждал, что «алано-осетины» передали свои сказания соседям с условием сохранения их строя и языка.

Цитируя В. И. Абаева: «...в собственных именах героев живет стойкая и древняя традиция, пронесшая их в сохранности через многие столетия», адыгейский ученый задает другой вопрос: «Спрашивается, что же делается с этой «стойкой и древней традицией» в осетинских изданиях? По дореволюционным и послереволюционным публикациям известно, что почти

у всех народов, живущих на Кавказе, популярен в их фольклоре нарт Саусырыко, Сосырыко (абхазское «Сасырыква», осетинское «Сосырыко» или «Созрыко», карачаево-балкарское «Сосрук» и т. д.). Это имя было засвидетельствовано в изданиях Вс. Миллера в «Осетинских этюдах» 1881 года «множество раз»; из 15 текстов 4 легенды поданы с именем «Созрыко», а во введении к книге Вс. Миллер в числе главных героев упоминает имя *Созрыко*. В публикациях Гуцыри Шанаева оно же встречается в форме *Сосырыко*; в опубликованных В. И. Абаевым 10 сказаниях (1939 г.) есть два текста, в которых действует герой по имени *Созруко* (Гадагатль, 1967, с. 36).

«Что же происходит, - спрашивает А. М. Гадагатль, - с именем нарта Сосырыко (Созырыко) в последующих изданиях?», утверждая, что в них «оно совершенно исчезает и на его место появляется *вторичное имя «Сослан»*. «Если в вышеупомянутом издании 1939 года («10 нартских сказаний») В. И. Абаев дает «Три золотых кубка *Созруко*» и «*Созруко* и Гумский человек», то в двух изданиях 1948 и 1949 годов Госиздата Северо-Осетинской АССР (в так называемых «стихотворном» и «прозаическом» вариантах) мы читаем: «Чем небожители одарили *Сослана*» и «*Сослан* и Гумский человек». Более того, *весь цикл о Сосырыко подан под именем только Сослана*». «Дело в том, что это имя «Сосырыко» по своей типологии аналогичное адыгским, чуждо алано-осетинским, а *Сослан*, как об этом полагают некоторые исследователи, - «*Сос аланский*»; «аланизация имени «Сосырыко» налицо» (Гадагатль, 1967, с. 37).

Приводит А. М. Гадагатль и другой факт. В ранних записях осет. сказаний «имя нартской женщины эпоса было зафиксировано не как «Шъэтэна» (Сатана), а как *Сатанай*, т. е. так, как и у адыгов». «Подтверждение этого факта мы находим у Всеволода Миллера в его записях и публикациях, относящихся к 80-м годам XIX века». На самом деле, *Сатанай* – это кар.-балк. форма имени героини эпоса, адыгская звучит чуть по-другому – *Сатаней*.

В заключение своего обзора А. М. Гадагатль прямо обвинил своих оппонентов в противодействии свободному исследованию: «Некоторые сторонники концепции «алано-осетинского» происхождения эпоса «Нарты» стремятся монополизировать право высказываться по вопросу генезиса этого героического памятника, пытаются представить этот вопрос уже решенным и давно п р о й д е н н ы м э т а п о м в нартведении» (Гадагатль, 1967, с. 39).

Далее идет анализ нартведческих работ, опубликованных в СССР и за рубежом до 1967 г., и отмечаются достижения и ошибки их авторов. Ш. Х. Салакая, например, непример, был неправ, заявляя, что имя *Батрадз* заимствовано адыгами и абхазами у осетин и что первая часть имени

Соср(уко) не поддается лингвистическому толкованию. Возражая Н. К. Мамиевой, стремившейся «подтвердить известную версию некоторых авторов о «некавказском» происхождении ядра эпоса «Нарты», о том, будто бы он, прежде всего, сюда был «принесен предками осетин» и что «адыгско-абхазские сказания о Сэтэнэй-гуашэ менее архаичны, чем осетинские, и в них будто она – Сэтэнэй-гуашэ пудрится, живет в стеклянном доме и пр.», А. М. Гадагатль пишет: «С такими фольклорными фактами адыгский героический народный эпос «Нарты» пока еще не знаком. Хрусталь, перламутр, золото и другие украшательства чужды текстам адыгского героического эпоса «Нарты», и они, напротив, наличествуют в осетинских сказаниях о нартах, свидетельствуя их позднее формирование» (Гадагатль, 1967, с. 48-51).

Отмечая наличие в эпосе отголосков анимизма, магических ритуалов и пр., А. М. Гадагатль говорит: «Адыгский героический народный эпос «Нарты» правомерно следует отнести к эпосам доклассового, первобытнообщинного строя, к категории так называемых **«первобытных»**, с элементами наслоения общественных формаций последующих эпох, через которые он проходил» (Гадагатль, 1967, с. 113).

Разумеется, в таком случае, Нартиада никак не могла быть творением скифо-алан, «поздних пришельцев». Но, согласно канонической версии истории, «североиранцы» присутствовали на Северном Кавказе уже с VII в. до н. э., и осетинские ученые могли резонно заметить, что это глубочайшая древность и что для создания эпоса времени у скифов было предостаточно. И, конечно, следует признать совершенно верной мысль Ю. С. Гаглойти о том, что «в период зарождения первоначального ядра эпоса, как и в период формирования и развития нартских сказаний, скифы и сармато-аланы были такими же кавказцами, как и другие кавказские народы».

Но это отнюдь не представлялось ни бесспорным, ни общепризнанным, например, двум кабардинским ученым: «Если даже принять спорное положение Гаглойти, причислив скифов упомянутого периода к кавказским народам, все же остается и для Гаглойти незыблемым главный постулат скифо-аланской теории, рассматривающий предков осетин как первосоздателей ядра эпоса, а другие эпические народы Кавказа – как его заимствователей. Защищая этот основной тезис, автор несколько успокаивает оппонентов. «...Концепция осетинского происхождения нартского эпоса, - пишет он, - отнюдь не отрицает вклада других кавказских народов в его формирование». Кстати подобные уступки своим оппонентам делают все сторонники скифо-аланской теории» (Кумахов, Кумахова, с. 90-91).

В. И. Абаев, не сумев дать объяснение именам главных героев эпоса на почве иранских языков, принялся доказывать, что многие из них являются

монгольскими и проникли в эпос во времена господства монголов на Кавказе, в результате их культурного сотрудничества с аланами. Но А. М. Гадагатль почему-то понял эти утверждения В. И. Абаева в том смысле, что он приписывал монголам создание самого эпоса и принялся разоблачать его: «по данным писателей Монголии Донрава Намбага и Боха Бааста» «в монгольском языке не только нет легенд о нартах, вообще в самом языке народа вовсе отсутствует термин «нарт». Не довольствуясь этим, А. М. Гадагатль задает своим оппонентам сокрушительный вопрос: «...а есть ли вообще за пределами Кавказа какой-либо народ, хотя бы и монголы, среди которого бытовал бы эпос «Нарты»? Оказывается, нет». «Наши настоятельные запросы, адресованные Академиям наук многих стран и народов, как и следовало ожидать, не дали положительных ответов».

Приводит А. М. Гадагатль и тексты ответов, полученные им из АН Таджикистана и Узбекистана (где, должно быть, сильно удивились, получив эти запросы). «Таковы факты, свидетельствующие о несостоятельности версии «алано-осетинского» происхождения народного героического эпоса «Нарты». Таковы факты, говорящие о том, что героический эпос «Нарты» - кавказский и по своему бытованию. Он бытует только среди народов, живущих на Кавказе, где он зародился, нашел свое творческое развитие и распространение» (Гадагатль, 1967, с. 213; с. 219-220).

АРГУМЕНТЫ

На этом полемический задор адыгейского фольклориста внезапно иссяк. Ни скифо-нартовские параллели, выявленные Миллером, Дюмезилем и Абаевым, ни этимологии имен героев, предложенные осетиноведами, рассмотрены не были. Очевидно, А. М. Гадагатль полагал, что можно добиться успеха, не опровергая аргументы сторонников «алано-осетинской гипотезы», а просто выстраивая рядом свою концепцию, в надежде, что она окажется более убедительной. На чем же он ее строит?

А. М. Гадагатль начинает с утверждения, что «песенно-стихотворные тексты, являющиеся более архаическими, составляют ядро всего адыгского эпоса», опираясь на категорическое положение, выдвинутое В. Я. Проппом: «Признак музыкального, песенного исполнения настолько существен, что произведения, которые не поются, ни в каком случае не могут быть отнесены к эпосу» (Гадагатль, 1967, с. 144; с. 146).

Как же, по мнению адыгейского фольклориста, складывалась Нартиада? Все было очень просто: «Мы полагаем, что первоначально адыгами и их предками был сложен емкий и сильный цикл песен и

пщынатлей о дальновидной Сэтэнай-гуащэ, об умном и хитром ее сыне Саусырыко, о храбром нарте – «не пировом человеке» Шебатыныко, о бесстрашных богатырях Ашэмэзе и Пэтэрэзе». Этот цикл стал ядром, «вокруг которого формировались все новые и новые циклы, аналогичные первому». «Эпос пелся, как и сейчас, сопровождал историю народа», вокруг «имен первых богатырей сформировались целые циклы, к ним прибавились новые, неизвестные ранее. К моменту подготовки к печати научного многотомного издания адыгского эпоса «Нарты», в котором мы насчитываем 26 циклов, он – величествен и гениален» (Гадагатль, 1967, с. 145).

Однако в академическом издании адыгского эпоса (1974 г.), в составлении и подготовке которого принимал участие и А. М. Гадагатль, циклов не двадцать шесть, а только пять. Либо в семитомник были включены тексты (объединенные в циклы), не имеющие отношения к нартскому эпосу, либо два других составителя академического издания (З. П. Кардангушев и А. Т. Шортанов) почему-то не пожелали представить адыгский эпос во всей его полноте. О причинах такого отношения к народному наследию в следующей по времени книге А. М. Гадагатля (1987 г.) ничего не сказано.

Семитомник, подготовленный А. М. Гадагатлем и опубликованный в Майкопе в 1968-1971 гг., у других адыгских фольклористов получил более трезвую оценку. Известный кабардинский исследователь А. М. Гутов пишет: «Это огромный по объему труд, требующий тонкого знания всех адыгских диалектов, основательной теоретической подготовки и большого физического напряжения. Неудивительно, что одному человеку все это оказалось не по силам, поэтому издание не лишено недостатков, за что оно подвергалось критике. В определенной степени издание повторяет некоторые просчеты предыдущего – включение материалов, типологически не относящихся к жанру героического эпоса, использование литературно обработанных текстов и т. д. Нарекания вызывают принцип расположения материала, уровень текстологической подготовки, теоретическое осмысление» (Гутов, 2009, с. 75).

Будучи уверен в том, что песенно-стихотворными являются только тексты адыгского эпоса, А. М. Гадагатль делает вывод, что «адыгские песни и пщынатли, составляющие ядро эпоса «Нарты», - творение адыгское». Их содержание «перешло в прозе к народам, живущим по соседству с адыгами, где они обрели популярность, упрочились, приняв в новых условиях национальное своеобразие, затем – пополнились и местными сюжетами». Это, по его мнению, подтверждается тем обстоятельством, что никакой народ «ни на Кавказе, ни за его пределами не поет адыгских песен и пщынатлей о

нартах и не может петь, так как нет в мире другого народа, понимающего этот язык» (Гадагатль, 1967, с. 146).

В «Заключении» автор пишет, что адыги были древнейшими жителями Кавказа и Причерноморья, обитая на берегах Меотийского и Черного морей, рек Дона, Кубани, Белой и Лабы. «Среди этих многоплеменных меото-адыгских этнических групп Кавказа и Причерноморья задолго до нашей эры сложилось основное ядро древнего народного эпоса «Нарты», «в недрах доклассового общества за много столетий до появления на Кавказе монголов, иранцев и алан» (Гадагатль, 1967, с. 242).

Но следовало дать хоть какой-то ответ на вопрос о путях распространения нартских сказаний из области обитания адыгов. По А. М. Гадагатлю, все было очень просто. «Осетины, живя веками по соседству с кабардинцами и постоянно общаясь с ними, не могли не знать их адыгские легенды о храбрых нартах»; основные сказания осетин «формировались под непосредственным воздействием адыгов-кабардинцев». Ингушские сказания, разумеется, также «складывались под воздействием западноадыгских (адыгейских) этнических групп, с которыми общались ингуши, видимо, еще задолго до переселения кабардинцев в XIII-XIV веках в район Эльбруса. Аналогичное положение мы наблюдаем в Чечне».

«Балкарцы и карачаевцы в основном рассказывают легенды о нартах и произносят их личные имена в такой форме, в какой их знают этнические группы адыгов, в среде которых они живут». Весьма буднично и лаконично. Но карачаево-балкарцы произносят эти имена по-своему, рассказывают свои легенды о нартах и живут не в адыгской среде, а в своей.

Еще проще, если верить А. М. Гадагатлю, обстояло дело с абхазскими и абазинскими сказаниями: они возникли в тот период, когда «абхазы и адыги жили вместе и их обслуживал один общий язык» (Гадагатль, 1967, с. 244). Было бы, конечно, интересно узнать, каким образом никому не ведомый «общий язык» превратился в два до такой степени разных языка, что эти народы, продолжая жить рядом, совершенно не понимают речи друг друга.

По мнению А. М. Гадагатля, эпос перешел к чеченцам, ингушам, осетинам, абхазам и карачаево-балкарцам от адыгов путем прямого заимствования. Влияние, получается, было только односторонним, но - неизвестно почему, поскольку А. М. Гадагатль не говорит, имелись ли у этих народов, к моменту их знакомства с кабардинцами (т. е. к XIII-XIV вв.), свои легенды о каких-то храбрых скифо-аланах и дурдзуках, а если имелись, то почему их не знают кабардинцы. Не сказал он и о том, с какими такими загадочными адыгейскими этническими группами общались ингуши («видимо, еще задолго до переселения кабардинцев в XIII-XIV веках в район

Эльбруса»), как и о том, откуда это стало ему известно. Но подобные нехорошие вопросы адыгейский ученый затрагивать не пожелал.

Труд А. М. Гадагатля заканчивается тремя выводами: «1. Народный героический эпос «Нарты» зародился и сложился на Кавказе. 2. Ядро кавказского по происхождению эпоса «Нарты» - адыгское (черкесское). 3. Героический эпос «Нарты» бытует среди разноязычных народов Кавказа и в этом смысле он является общекавказским» (Гадагатль, 1967, с. 245).

Книги Ш. Х. Салакая и А. М. Гадагатля особого отклика в научной среде не имели; большинство фольклористов, историков, этнографов, лингвистов и литературоведов продолжало считать первичной осетинскую версию Нартиады, или (совершенно бездумно) полагало, что нартский эпос является общим творением всех народов, у которых он бытует.

Что касается адыгovedов, то и они постарались откrestиться от слишком радикально мыслящего ученого. А. И. Алиева, например, справедливо замечает, что выводы А. М. Гадагатля «не подтверждаются конкретным анализом эпического материала; они строятся лишь на весьма спорных лингвистических изысканиях автора». Но согласиться с ее мнением о проблеме генезиса Нартиады трудно: «Поиски первоначального ядра нартского эпоса и ответа вопрос – кто первым создал эпос, а кто его заимствовал – пройденный этап в истории нартоведения. Неplодотворность пути, выбранного А. М. Гадагатлем, уже была отмечена в печати» (Алиева, 1969, с. 21) – имелаcь в виду статья А. А. Петросян «Решенные и нерешенные вопросы нартоведения» (1969 г.), в которой монография А. М. Гадагатля получила крайне негативную оценку.

На наш взгляд, беда адыгейского фольклориста заключалась не в том, что он выбрал якобы «неплодотворный путь», а в том, что он пытался доказать приоритет адыгской версии эпоса, не имея никаких аргументов. Как исследователь А. М. Гадагатль совершенно неинтересен; его работы изобилуют огромным количеством повторов, многословием, обилием лирических отступлений, заверениями и т. п. Но это был выдающийся собиратель фольклора, подвижник, посвятивший всю свою жизнь собиранию и пропаганде адыгских сказаний. Кабардинский фольклорист говорит о семитомнике, в котором были «помещены все более или менее значительные тексты адыгского эпоса, записанные ко времени подготовки издания к печати»: «Текстологическая работа, а также систематизация печатных и рукописных материалов и их комментирование были осуществлены в течение 5-7 лет фактически одним человеком» (Гутов, 2009, с. 74).

Если говорить о таланте и уровне профессионализма, то, разумеется, В. И. Абаев и А. М. Гадагатль – величины несоизмеримые. Но, как ни

странно, это, можно сказать, «близнецы-братья». Сближает обоих ученых то, что оба они были романтиками, неистово стремившимися доказать приоритет своих национальных версий эпоса. В. И. Абаев, как человек искушенный, делал это, прекрасно зная, что потомками скифо-алан являются карачаево-балкарцы и что в их среде и возник эпос о нартах.

А. М. Гадагатль же, видимо, искренне думал, что создателями нартского эпоса являлись предки адыгов, и, не жалея времени и сил, пытался доказать недоказуемое. Не его вина, что все его усилия ни к чему не привели. Добавим, что критика со стороны нартоведов никакого воздействия на него не возымела. Через двадцать лет он переиздал в переработанном виде и под другим названием два основных раздела своей книги, повторив все свои аргументы, выводы и заключения.

К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИЯХ

В 70-е гг. XX в. в науку пришло новое поколение осетинских фольклористов, воспитанное в убеждении, что нартский эпос является созданием «ираноязычных» скифо-сарматов; появление работ, в которых эта гипотеза подвергалась сомнению или даже объявлялась беспочвенной, вызывало у них раздражение или негодование. Сторонники «субстратной» гипотезы происхождения Нартиады никаких научных аргументов выдвинуть не смогли, и вступать с ними в дискуссию никакого смысла не было, следовало продолжать укрепление своих позиций, благо, что все основные направления поиска уже были намечены В. И. Абаевым.

В 1971 г. появилась работа Т. А. Гуриева «К проблеме генезиса осетинского нартского эпоса». Уже в предисловии он пишет: «В течение ряда тысячелетий ираноязычные племена Причерноморья и Северного Кавказа развивали и донесли до наших дней эпос, в котором явственно слышны отзвуки далеких эпох». В исследовании Нартиады автор отмечает заслуги В. Ф. Миллера, Ж. Дюмезиля и В. И. Абаева. «Благодаря первым двум блестяще разрешен вопрос о древнейшем иранском ядре нартского эпоса, имеющего несомненные связи и параллели с мифами т. н. индоевропейских народов. Заслуга В. И. Абаева состоит в том, что он впервые выдвинул положение о монгольских влияниях в нашем эпосе».

Считая «установленным» наличие трех основных компонентов в нартском эпосе: скифо-сармато-аланского, местного кавказского и восточного, преимущественно монгольского», Т. А. Гуриев говорит и о попытках «пересмотреть основные достижения нартологии». «Самое любопытное (? – М. Дж.) здесь заключается в том, что «новаторы» решили

дискредитировать идею скифо-сарматского ядра эпоса и связи «Нартов» с древними мифами народов, говоривших на индо-европейских языках. «Отвергается» абаяевская гипотеза о монгольских влияниях в нартском эпосе» (Гуриев, 1971, с. 2-3).

Расчет указанных «новаторов» был «очень прост»: «оставить только местный кавказский компонент». «Все это преподносится под флагом ложно понятого патриотизма: дескать, нартский эпос формировался здесь, на Кавказе, а не является «импортным товаром». «В нартологию пришли свежие научные силы, стремящиеся до конца прочесть сложный и многоплановый нартский эпос. Часть научной молодежи (к сожалению, не только молодежи) занимается исследованием нартведческих вопросов, имея на вооружении знание языка и фольклора только «своего» народа»; «вышеуказанные попытки, нотки местничества в нартведении стали особенно явственно проглядываться в последние годы» (Гуриев, 1971, с. 3).

В качестве основной темы своих исследований Т. А. Гуриев выбрал монгольские влияния, считая, что их наличие в осет. эпосе было всесторонне обосновано В. И. Абаяевым. О достижениях В. И. Абаяева и Т. А. Гуриева в раскрытии монгольских влияний на эпос о нартах мы подробно скажем ниже; здесь мы дадим только их краткий перечень. Перечислив ряд имен, имеющих иранское происхождение, В. И. Абаяев отметил, что несколько имен центральных героев являются монгольскими, в том числе *Хамыц* и *Батраз*. Этим дело не ограничилось. Имя одного из врагов нартв – *Елтагъан* – Э. Бенвенист посчитал тюркским, указав «на старое тюркское имя Елтагъан, встречающееся в одной из тюркских надписей на Енисее», с чем, не предложив своего объяснения, не согласился В. И. Абаяев.

Ж. Дюмезиль высказал мнение (поддержанное Г. Бейли) о связи этого имени с древнеиранским *Веретрагна* «имя бога победы». Т. А. Гуриев замечает, что фонетически оно не могло перейти в *Елтагъан*, да и образ эпического персонажа никак не увязывается с божеством. Имя отца Елтагана – *Куыцук* – по мнению французского ученого, не что иное, как тюркское *кючюк* «малый, маленький, щенок» (Гуриев, 1971, с. 11-12).

Имени *Маргудз* объяснения не нашлось, поэтому В. И. Абаяев ограничился возведением его образа к монг. легенде. Монгольскими признал он и следующие имена персонажей осет. эпоса: *Сайнаг-алдар*, *Хандзаргас*, *Тогыс-алдар*, а также термин *нарт*. К этим семи «монгольским» антропонимам Т. А. Гуриев добавил и другие: *Бедзенаг*, *Арахцау*, *Сохыр-уаиыг*, *Дзерасса*, *Балга*, *Нокар (Мукара)*, *Тар (Татар)*, а также целый ряд сюжетов и терминов (Гуриев, 1971, с. 134; с. 139-154).

В заключении Т. А. Гуриев повторяет, что осет. эпос состоит из трех компонентов. «Зарождение скифо-аланского ядра эпоса датируется первой половиной первого тысячелетия до нашей эры, а монгольские влияния - XIII-XIV вв. нашей эры, после чего развитие нартиады, в основном, прекратилось». Отмечая наличие в осет. языке «сравнительно большого количества монг. заимствованных слов, в том числе ряда важных терминов быта, орудий труда и т. д., как и некоторого числа аланизмов в монгольском, ученый говорит: «Это значит, что аланы Северного Кавказа испытали влияние монголов, которые долгое время обитали в данном районе, причем часть их ассимилировалась, подверглась аланизации» (Гуриев, 1971, с. 162).

О том, почему монголы повлияли на фольклор и язык одних только осетин, не заметив другие этносы Кавказа, Т. А. Гуриев не сказал. Считая, что гипотеза В. И. Абаева подтверждается «наличием в нарттовском эпосе четырнадцати имен явно монгольского происхождения» (как и сюжетов, и терминов, в том числе термина *нарт*), Т. А. Гуриев пишет: «Монгольское влияние имело принципиальное значение и для структурной характеристики нашего эпоса. Оно нарушило развитие аланского эпоса и привело к созданию новых циклов и межцикловых связей. Наиболее полно проявилось это в выделении нового цикла «Хамиц и Батырас» (Гуриев, 1971, с. 163).

Следовательно, если верить В. И. Абаеву и Т. А. Гуриеву, влияние монголов на формирование осетинского эпоса было не просто сильным, а огромным. При этом эти авторы, вероятно, не замечали, в какие противоречия впадают. Допустим, «ираноязычные» скифо-сарматы, создатели древнего ядра Нартиады, на протяжении двух тысяч лет действительно контактировали со славянами, фракийцами, народами Кавказа, финно-уграми и другими этносами, и двести лет – с монголами.

Однако ни В. И. Абаев, ни Т. А. Гуриев не указали ни одного имени или сюжета, которые, по их мнению, восходят к языкам и фольклору народов Европы или Закавказья. Но, в таком случае, вторым по важности компонентом эпоса надо было признать не «местный, кавказский», а монгольский. Или следовало объяснить причины столь ничтожного влияния народов Кавказа на эпос, который сложился в этом же регионе.

Гипотеза В. И. Абаева о сильнейшем влиянии монг. фольклора и языка на формирование Нартиады энтузиазма у осет. исследователей не вызвала и поддержки не нашла, как и у других специалистов. В другой работе Т. А. Гуриев пишет: «К сожалению, в последние годы все большее распространение получает идея (? – М. Дж.), согласно которой роль внешнего фактора незаслуженно принижается. Делаются попытки поставить под сомнение даже очевидные факты монгольского влияния в осетинском

нартовском эпосе. Можно подумать, что есть боязнь увидеть и признать эти влияния» (Гуриев, 1981, с. 74). О том, почему специалисты должны были бояться монгольских влияний, автор не сказал.

Скептически отозвался об анализируемой гипотезе и известный фольклорист Б. Н. Путилов. «Немало натяжек в интересной монографии Т. А. Гуриева, который заново ставит вопрос о роли иноэтнических влияний в создании эпоса осетин»; «...параллели, приводимы автором в доказательство его концепции, в ряде случаев вызывают естественное сомнение». В частности, это касалось утверждения Т. А. Гуриева о связи осет. сказания о Маргудзе Безносом с монгольской легендой о некоем Мергусе. «Отправляясь от сходжений в именах персонажей монгольского и осетинского эпоса, Т. А. Гуриев ищет затем сходжения на уровне сюжетики» (Гуриев, 1981, с. 74-75).

Отвечая Ю. А. Гаглойти, «который попытался показать, что монгольские влияния в Нартиаде «во многом преувеличены», Т. А. Гуриев поясняет, что не считает термин *нарт* «целиком монгольским по происхождению», а думает, что оно состоит из «названия прародителя монгольских героев *Нар* и осетинского показателя множественности *-та*»; оно образовано на осетинском языке, следовательно, есть «образование осетинское». «То же самое можно сказать о «ряде основных сюжетов» нартовского эпоса. Ни в одном случае Т. А. Гуриев не объясняет нартовские сюжеты целиком из монгольского. А если так, то что остается от приведенного утверждения Ю. С. Гаглойти?» (Гуриев, 1981, с. 76-77).

«Свою критику Ю. С. Гаглойти завершает такими словами: «Отнюдь не отрицая монгольских влияний в нартском эпосе, нам кажется, что они во многом преувеличены». Из книги Ю. С. Гаглойти не видно, чтобы он не отрицал монгольское влияние. В чем он видит монгольское влияние, остается неясным». «Теорию монгольских влияний в Нартиаде, - пишет Т. А. Гуриев, - отвергает и археолог В. А. Кузнецов». «Скажем прямо: автору не хватает объективности и знаний методов исследования, применяемых в филологических науках, а потому его критика лишена какой-либо научной ценности». «Автор не понял теории монгольских влияний в Нартиаде, пытается отмахнуться от нее, считая, что период монгольского владычества был слишком коротким для этого» (Гуриев, 1981, с. 76-77).

Разумеется, это обвинения чисто голословные, и В. А. Кузнецов, судя по его работам, понимал методы филологических наук не хуже Т. А. Гуриева, являясь еще и выдающимся археологом, и крупнейшим алановедом СССР. Если он чего-то все-таки не понял, то это причины появления теории о сильнейшем влиянии монголов на формирование нартского эпоса; В. И. Абаеву пришлось выдумать ее, чтобы дать ложное толкование огромному

количеству тюркских элементов, присутствующих во всех национальных версиях Нартиады. Одну главу своей книги «Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа» В. А. Кузнецов посвятил нежелательному вопросу о влиянии тюрков на сложение эпоса (см. ниже).

Но Т. А. Гуриев заметил в поведении своих оппонентов и другое: «Стоит обратить внимание на одну особенность критики нашей концепции Ю. С. Гаглойти и В. А. Кузнецовым. Они знают, что автором гипотезы о монгольских влияниях в Нартиаде был В. И. Абаев, а мы продолжили его работу. Но в адрес В. И. Абаева они не позволяют себе ни слова критики. Зато весь огонь сконцентрирован на Т. А. Гуриеве, который является, видимо, более удобным объектом критики (несомненно. – М. Дж.). «А ведь следовало бы по старому принципу справедливости – *сuum cuique* «каждому свое» (Гуриев, 1981, с. 71-72).

НЕСОГЛАСИЯ И НЕСКЛАДИЦЫ

Перу Т. А. Гуриева принадлежат не только работы, посвященные раскрытию мифических монгольских влияний, но и статьи, в которых имеется ряд интересных и ценных наблюдений (см.: Гуриев, 1991). Несколько забегаая вперед, кратко остановимся на его учебном пособии для студентов. Отмечая, что все нартоведы в той или иной форме затрагивали проблему генезиса Нартиады, Т. А. Гуриев говорит, что в науке наметились «два совершенно противоположных подхода» к ее решению. «Исследователи национальных вариантов эпоса знают, естественно, лучше «свой» национальный вариант (точнее, версию. – М. Дж.) и, не поднимаясь до уровня объективности, рассматривают прочие варианты через призму «своего» опыта. Любопытно (? – М. Дж.), что многие из них тшятся доказать наибольшую архаичность «своих» вариантов сказаний, мотивов, имен и т. п.

Они убеждены сами и стараются убедить других в том, что все прочие варианты Нартиады «моложе» и произошли от «их» более древнего ядра. Данная тенденция особенно ярко проявилась в последние два-три десятилетия. Но если верить таким исследователям, то окажется, что в незапамятные времена было... несколько эпицентров распространения нартовского эпоса. Этот подход к решению вопроса о национальной принадлежности Нартиады хорошо виден в сборнике статей «Сказания о нартах – эпос народов Кавказа» (М., 1969)».

О том, что автором идеи о существовании «эпицентров», к которой, судя по всему, он относится с иронией, был его кумир В. И. Абаев, Т. А. Гуриев почему-то не сказал. «Вторая тенденция предполагает *лишение*

нартовского эпоса единого национального центра, признание Нартиады коллективным творчеством народов Кавказа или Северного Кавказа. Эта точка зрения также нашла свое, четкое воплощение в указанном выше сборнике» (Гуриев, 1982, с. 3-4).

Судя по всему, говоря о двух подходах (или тенденциях), Т. А. Гуриев имел в виду не всех нартоведов, а только тех, кто не признавал гипотезу «алано-осетинского» происхождения эпоса; трудно сказать, однако, почему он считал эти тенденции «совершенно противоположными». Далее он останавливается на второй, наиболее отчетливо проявившейся в программной статье А. А. Петросянц. «Отвергая идею первоначального аланского ядра нартовского эпоса, А. А. Петросянц считает абсолютно очевидным, что «исторические корни, объединяющие нартские сказания всех национальных версий, надо искать в основных факторах кавказской общности, таких как генетическое родство народов Кавказа, роль единого кавказского субстрата, сходные условия материального, общественного существования и тесное духовное общение между этими народами в течение длительного исторического времени» (Гуриев, 1982, с. 4).

Полагая, что высказывание А. А. Петросянц свидетельствует о стремлении объяснить те «общие места», которые имеются в сказаниях народов Кавказа, Т. А. Гуриев считал эти общие элементы и сюжеты результатом заимствований или проникновений сюжетов из одной этнической среды в другую. В качестве примера он привел бытование тюркских эпосов «Алпамыш» и «Кёр-оглы» у других, не родственных тюркам, народов. Концепция «крупнейшего исследователя всех национальных вариантов Нартиады проф. Ж. Дюмезиля», как думал осет. исследователь, «четко отвечает на вопрос о происхождении первоначального ядра эпоса и его распространении» (Гуриев, 1982, с. 5-7).

Все нартоведы, независимо от своей позиции по проблеме происхождения Нартиады, признавали важную роль «местного, кавказского компонента» в ее создании. Но Т. А. Гуриев (пожалуй, впервые) отметил: «К сожалению, он пока не стал объектом специального и объективного изучения. А жаль. Кавказский компонент в Нартиаде является не только весьма древним, но чрезвычайно богатым и интересным» (Гуриев, 1982, с. 7).

При этом исследователь не видит в таком положении дел ничего странного, он только выражает сожаление. Но разве не удивительно, что осет. специалисты всячески подчеркивали роль «кавказского субстрата» в сложении осет. народа и языка, но никаких фактов не приводили? То же самое – нартоведы, которых куда только не заносило в поисках параллелей осет. сказаний с эпосами народов, живущих на Украине и на Балканах, во

Франции и Италии, в Британии и в Ирландии, на Урале и в Монголии. Но никто из них ничего не сказал о том, из чего состоит этот «местный кавказский компонент», поскольку он «пока не стал объектом специального и объективного изучения». Заявления нартоведов-иранистов о его важной роли являются лишь стереотипом, кочующим из книги в книгу, но не имеющим никакого содержания.

Читатель был вправе ожидать, что Т. А. Гуриев, пусть в малой степени, восполнит этот пробел, что позволит убедиться в правомерности его заявления о «богатом и интересном» кавказском компоненте. Ничуть не бывало. Вместо этого он вновь вспоминает о перечисленных А. А. Петросянц условиях формирования Нартиады, считая, что «два первых («генетическое родство народов Кавказа» и «роль единого кавказского субстрата») практически нерелевантны». «Во-первых, нартовский эпос бытует не только у генетически связанных кавказских народов, но и у других (ираноязычных, тюркоязычных и др.). Во-вторых, остается непонятным, что такое «единый кавказский субстрат» и в каких условиях он «сработал». Да и был ли когда-либо такой «единый кавказский субстрат»?» (Гуриев, 1982, с. 8).

Роль мифического «кавказского субстрата», якобы сыгравшего важную роль в сложении Нартиады (как и в этногенезе осетин) подчеркивал не только Е. И. Крупнов, но, в первую очередь, В. И. Абаев, причем на протяжении многих лет. Причина все та же – увести нартоведов в сторону от бесчисленных фактов, свидетельствующих о тюркском происхождении эпоса. Т. А. Гуриев, как специалист высокой квалификации, не мог не заметить, что никаких данных, свидетельствующих об участии этого предполагаемого субстрата в создании сказаний о нартах никто не привел, что это лишь пустая фраза. Выступить против мнения корифеев в своих научных работах он не мог, но в учебном пособии, как видим, высказался довольно откровенно.

И, далее: «Влияние субстрата для единой эпической культуры, в нашем случае эпоса, оказывается гипотетичным. Видимо, не устарели слова одного из корифеев индоевропейского языкознания А. Мейе о том, что «субстраты почти всюду нам неизвестны, так что приходится довольствоваться недоказуемыми гипотезами». Собранные в последние годы данные (какие, Т. А. Гуриев не сообщил) «подсказывают, что аланов (осетин) нельзя рассматривать» только как миграционный поток и «на самом деле» все было гораздо сложнее. В некоторых случаях они «смешивались и ассимилировались в среде пришельцев, теряя свой язык, то есть алано-осетины сами служили субстратом. Так было, например, с некоторыми

тюркоязычными племенами, которые мигрировали на Северный Кавказ и смешались с местным аланоязычным народом» (Гуриев, 1982, с. 8).

Речь идет о предках карачаево-балкарцев, для которых ученые сочинили весьма странную этническую историю: якобы какие-то турки (то ли болгары, то ли кипчаки) огромной массой зачем-то хлынули в ущелья на всем пространстве от Черема до Лабы и каким-то образом тюркизировали все местное «алано-осетиноязычное» население.

Говоря об исследователях, которые всякое непонятное слово или название объявляют субстратным, автор выдвигает новое предположение: «Кстати, если уж говорить о местном субстрате, на котором сформировался осетинский язык, то следует ссылаться не на один субстрат, а на действие нескольких субстратов. Ареал распространения осетинского языка наталкивает на мысль, что предки осетин смешались не с одним, а с несколькими народами, говорившими на разных языках» (Гуриев, 1982, с. 9).

Мы можем сказать, с кем – на юге с грузинами, а на севере с тюрками, автохтонным населением нынешней Осетии, на востоке – с ингушами.

Т. А. Гуриев совершенно запамятовал о том, что собирался рассказать о важной роли кавказского компонента в Нартиаде. «Вообще проблему культурного влияния ираноязычных племен на аборигенов и позже иранцев, мигрировавших на Кавказ, нельзя считать изученной до конца. Не придается, например, должного значения тому факту, что задолго до прихода сюда алан другие ираноязычные племена уже обитали в этих местах. Из них лучше всего известны скифские племена, но кто отважится утверждать, что скифы были первыми ираноязычными племенами на Кавказе?» (Гуриев, 1982, с. 8).

На такой подвиг не можем отважиться и мы, но хотелось бы спросить: «Откуда известно, что скифы не были первыми иранцами на Кавказе? А если у них были предшественники, почему бы не назвать их?». Но Т. А. Гуриев настолько уверовал в свои предположения, что заключил: «Не подлежит сомнению, что предки осетин были в числе самых первых обитателей Кавказа»; «...примерный ареал распространения ираноязычных племен на Кавказе» совпадает с ареалом распространения нартовских сказаний. Случайно ли это? Вряд ли» (Гуриев, 1982, с. 8).

Но, если бы это действительно было так, вся территория Северного Кавказа оказалась бы буквально усеянной «древнеосетинскими» топонимами, гидронимами и топонимами - «память земли» многое хранит веками. Однако на карте региона почему-то преобладают тюркские географические названия. О чем говорить, если в осет. языке нет даже своего названия Казбека, второй по высоте вершины Кавказского хребта, под которой и расположена столица Осетии – город Владикавказ?

«По целому ряду объективных данных мы вправе утверждать, что скифские эпические сказания связаны с древними индоиранскими мифами и легендами. Получается такая линия развития: индоиранские мифы и легенды – скифские легенды и эпические сказания – осетинские эпические циклы».

Как видим, Т. А. Гуриев противоречит самому себе: для создания нартского эпоса участия «чрезвычайно богатого и интересного кавказского компонента» и не требовалось. Впрочем, затем он предположил, что эпицентрами распространения культурных ценностей были разные народы и заимствования шли то в одну сторону, то в другую (Гуриев, 1982, с. 9; с. 8).

В ЗАЩИТУ АБАЕВА

Следующим автором, который вступил в полемику о генезисе Нартиады, был выдающийся осетинский историк, этнограф, источниковед Ю. С. Гаглойти. Его работа «Некоторые вопросы историографии нартского эпоса» (1977 г.) состоит из двух глав; в первой рассмотрена проблема генезиса нартского эпоса в научной литературе, во второй – история сбора и публикаций нартских сказаний. Решение двух основных вопросов – о происхождении основного ядра эпоса и причинах его распространения, по мнению автора, требует глубокого сравнительного изучения «национальных версий нартианы как в синхронном, так и в диахроническом плане». «В свою очередь, успех этой работы во многом зависит от степени изученности каждой из национальных версий».

Отмечая возросший интерес к проблеме происхождения эпоса, Ю. С. Гаглойти пишет: «Существование по этому вопросу взаимоисключающих концепций и точек зрения настоятельно требует в качестве первоочередной задачи определить удельный вес каждой из национальных версий, т. е. присущий им круг сказаний о нартах. Это решается исследованием истории сбора и публикаций нартских сказаний. Рассмотрению указанных вопросов и посвящается данная работа» (Гаглойти, 1977, с. 6-7).

Считая характерной особенностью нартского эпоса «сочетание сказочно-мифологического и конкретно-исторического материала», с превалированием первого (мнение В. И. Абаева), Ю. С. Гаглойти полагал, 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», ссылаясь на В. И. Абаева, считавшего, что в нартском эпосе отразилась не история внешних событий и датированных фактов, а история «древнего быта и мировоззрения, народных доблестей и идеалов».

Отсюда следуют надлежащие выводы: «Именно в этом аспекте нартский эпос является важным источником для изучения этнической истории осетинского народа, а также других народов Кавказа. Следовательно, историко-этнографическое исследование нартского эпоса, наряду с изучением его художественных особенностей и мифологических элементов, является одним из магистральных путей исследования эпоса о нартах» (Гаглойти, 1977, с. 5).

Таковы были задачи, поставленные автором перед собой, и направление его поиска. Разумеется, мы не можем повторять приведенный в книге осет. историка перечень мнений; нас, в данном случае, интересуют аргументы и факты, которые могут подтвердить или опровергнуть приоритет той или иной версии Нартиады, а также теории, претендующие на объяснение процесса ее генезиса. Приняв как непреложную истину взгляд, согласно которому нартские сказания в наибольшей степени были известны осетинам и кабардинцам, Ю. С. Гаглойти постарался, с одной стороны, утвердить приоритет осет. версии эпоса, а с другой – опровергнуть точку зрения исследователей, считавших первичными эпосы адыгов и абхазов.

Но его работу нельзя рассматривать только как ответ А. М. Гадагатлю; в ней была дана общая оценка ситуации, сложившейся в нартоведении на тот момент. В этом смысле книга такого талантливого исследователя, как Ю. С. Гаглойти, была очень полезной (выше мы уже приводили некоторые сведения из его работы). Говоря об истории исследования Нартиады, он пишет: «Выдающееся место в изучении проблем нартского эпоса принадлежит В. И. Абаеву». «Его работы, посвященные как отдельным вопросам, так и общим проблемам нартоведения, сыграли крупную роль в научной разработке нартоведческих проблем и, прежде всего, в вопросе происхождения первоначального ядра эпоса». «Самых нартов ученый рассматривает не как особый, отличный от осетин исторический народ, а как «поэтический псевдоним самих создателей эпоса, алан»; автор замечает также, что «аргументы в пользу осетино-аланского происхождения (эпоса. – М. Дж.) слишком перевешивают все прочие» (Гаглойти, 1977, с. 35-36).

Анализирует Ю. С. Гаглойти и рецензию В. К. Гарданова на книгу В. И. Абаева «Нартовский эпос» (она была одной из опор А. М. Гадагатля в его попытке ниспровергнуть теорию алано-осетинского происхождения Нартиады). Критикуя выводы В. И. Абаева, В. К. Гарданов «предпочел говорить об общей для народов Кавказа «исторической почве, стадийной основе, на которой зародилось древнейшее ядро нартовского эпоса у разных этнических групп». «Отправной точкой для отрицания аланского происхождения нартиады В. К. Гарданову служит положение о том, что

древнейшим ядром эпоса являются «космические и тотемические мифы, имеющие общекавказское и мировое распространение».

В этом и заключался основной недостаток его схемы, поскольку выдвинутое им положение «не подтверждается данными нартских сказаний». Более того, В. К. Гарданов обвинил В. И. Абаева в том, что он «подменил вопрос об исторических корнях происхождения нартского эпоса вопросом о национальной принадлежности этого эпоса, поставив в центре своего исследования праздный и не научный вопрос о том, **кому из северокавказских народов принадлежит по своему происхождению нартский эпос?**». Но, как справедливо замечает Ю. С. Гаглойти, рецензент «почти обошел вопрос о наличии в осетинских сказаниях ярких скифо-алано-нартских историко-этнографических параллелей, которые и послужили собственно основой для заключения об «аланском» происхождении нартского эпоса» (Гаглойти, 1977, с. 37).

Не отрицая участия алан в этногенезе осетин, В. К. Гарданов полагал, что этноним *алан* был обозначением конгломерата различных по языку и культуре племен. Последующие исследования, по мнению Ю. С. Гаглойти, «наоборот, показали, что в эпоху средневековья этноним «аланы» носил четко выраженный узкоэтнический характер» (Гаглойти, с. 40).

В. И. Абаев употреблял имя алан «не только в значении конкретного народа, но и для обозначения скифоязычных предков осетин (скифов, сарматов, алан) вообще». Поэтому Ю. С. Гаглойти не считает серьезным аргументом и другое обвинение рецензента. «В частности, он отмечает, что рассматривая осетин как пришлый на Северный Кавказ народ, В. И. Абаев тем самым отрывает нартский эпос от родной, вскормившей его кавказской почвы». Действительно, в разбираемой работе В. И. Абаев пишет, что основу нартских сказаний составляет «аланский эпический цикл, **принесенный на Кавказ** (подчеркнуто нами. – Ю. Г.) предками нынешних осетин».

Вывод автора, гласящий, «что положение о скифо-сармато-аланском происхождении нартского эпоса, независимо от правильности этой точки зрения, не может служить отрицанием его кавказского происхождения» (Гаглойти, 1977, с. 41), представляется нам верным, с тем уточнением, что скифо-сармато-аланы были тюрками, а не иранцами.

В. К. Гарданов отметил в своей рецензии, что В. И. Абаев избегал в своем исследовании параллелей и экскурсов в область фольклора, языка и быта ближайших соседей осетин, у которых нартский эпос «представлен также большим количеством сказаний». «С этим, - пишет Ю. С. Гаглойти, - нельзя не согласиться, так как в работе В. И. Абаева действительно

чувствуется недостаток сравнительного материала»; но, если брать в целом, она «выдержала испытание временем» (Гаглойти, 1977, с. 42-43).

Несправедливой (и вполне правомерно) считает автор и многие критические замечания В. И. Чичерова (в рецензии 1952 г.), касающиеся работы В. И. Абаева «Нартовский эпос». Например, он якобы объявлял время нарттов «золотым веком осетинского народа» и восторгался грабительскими походами набегам нарттов. «Ничего подобного, конечно, в работе В. И. Абаева нет». В. И. Чичеров приписал ему и «мысль о трактовке монгольского нашествия как «благодетельного для развития культуры и искусства события». «В целом, статья В. И. Чичерова, несмотря на наличие в ней отдельных верных замечаний и наблюдений, носила деструктивный характер» (Гаглойти, 1977, с. 44; с. 47).

Далее, анализируя работы ряда авторов, разделявших взгляды В. И. Абаева на происхождение нартского эпоса, Ю. С. Гаглойти переходит к рассмотрению гипотезы Е. И. Крупнова, согласно которой создателями Нартиады были горцы Северного Кавказа (носители кобанской и прикубанской культур), когда они представляли собой «еще этническое и культурное целое, а не дробились на отдельные народности» и говорили на языках северной группы иберийско-кавказской языковой семьи, занимая территорию от Дагестана до Абхазии. В связи с этим Ю. С. Гаглойти ставит ряд вопросов, достаточно ясно показывающих полную беспочвенность и умозрительность концепции Е. И. Крупнова:

1. Родство «иберийско-кавказских» языков не может считаться доказанным, «спор идет о возможности существования общности этих языков в **V-IV тысячелетии до н. э.**» (Г. А. Климов, Г. А. Меликишвили, Т. В. Гамкрелидзе, и др.).

2. Г. А. Меликишвили говорит, что если бы в III тысячелетии до н. э. на территории Кавказа существовала «иберийско-кавказская» языковая общность, то ее восстановление методами сравнительно-исторического анализа не могло быть столь неразрешимой задачей, как оно выглядит в настоящее время. «По мнению Г. Фогта, сама природа лингвистических систем названных языков не благоприятствует исследованию «общего происхождения и предположению, что таковое вообще имелось». «Аналогичной точки зрения придерживается и К. Х. Шмидт: «Доказательство генетического родства всех групп кавказских языков до сих пор не приведено, и, вероятно, его вряд ли удастся когда-либо привести».

3. Изучение археологического материала привело О. М. Джапаридзе к заключению о том, что предполагаемое этнокультурное единство

«кавказцев» было нарушено уже в V тыс. до н. э., а в IV тыс. до н. э. произошло выделение основных групп «кавказских» языков.

4. Но каким образом эти предполагаемые «кавказо-иберийцы» могли быть создателями нартского эпоса, если большинство исследователей считает, что его основное ядро сложилось в I тыс. до н. э., когда «палеокавказцы» давным-давно утратили единство?

5. Поэтому, «не отрицая возможной роли «кобанцев» в формировании ядра нартского эпоса, следует иметь в виду, что расцвет кобанской культуры приходится на XII-IX вв. до н. э., тогда как формирование сказаний о нартах относится к более позднему времени. Именно этим и объясняется, что в эпосе явно превалирует скифо-аланская этническая традиция, по сравнению с которой «кобанские» мотивы занимают в эпосе крайне незначительное место» (что имеется в виду под этими мотивами, Ю. А. Гаглойти не сказал).

6. Отмечая, что «наличие нартского эпоса у осетин Е. И. Крупнов почти целиком пытается отнести на счет предполагаемого субстрата», Ю. С. Гаглойти пишет: «Между тем, осетинский нартский эпос, как ни один из других национальных вариантов, богатый историко-этнографическими параллелями, обнаруживает ясную преемственную связь с эпосом скифов и сармато-алан, точно так же, как большинство общих элементов в кабардинских, абхазских, балкарских и чечено-ингушских сказаниях».

7. Концепция Е. И. Крупнова «послужила основой для сторонников абхазо-адыгского происхождения ядра нартского эпоса, хотя и претерпела определенные изменения», так как он признавал творцами эпоса не только предков абхазов и адыгов, но и вайнахов и осетин (Гаглойти, 1977, с. 57-61).

ФАКТЫ ПРОТИВ МНЕНИЙ

Далее Ю. С. Гаглойти переходит к рассмотрению аргументов абхазских фольклористов, в первую очередь, положения о матриархальном характере нартского общества, «которое якобы нашло отражение» в абхазском эпосе. Одним из доказательств, выдвинутых Ш. Д. Инал-ипа, является то, что абхазская Сатанэй «не рождается ни от кого и ни от чего», что она «бессмертна и воплощает собой вечное жизненное начало». «Действительно, в абхазских нартских сказаниях, как, впрочем, и в родственных им адыгских, не сохранилось сюжета о рождении главной героини нартов».

Но это объясняется не «матриархальностью» абхазских сказаний, а тем, что они, являясь, вероятно, периферийными, утратили многое из того, что имеется, например, в осет. эпосе. О рождении героини говорится также и в ингуш. и сван. вариантах, формировавшихся, «видимо, под

непосредственным влиянием осетинских сказаний». Отсутствие этого мотива в абхазских сказаниях «свидетельствует не о матриархальности последних, а об их неполноте» (Гаглойти, 1977, с. 62-63).

Ш. Д. Инал-ипа пишет: «Абхазская Сатанэй-Гуаша, впрочем, как и кабардинская, не имеет мужа, мы не знаем ровно ничего не только о его деятельности, но даже его имени, так как эпос хранит о нем полное молчание». «Приблизительно то же самое применительно к адыгскому эпосу утверждает и А. Т. Шортанов: «В отличие от осетинского эпоса, в адыгском нет даже намек на кровнородственные брачные отношения Сатаней и Уазызмеса». Но это были весьма шаткие, неточные доводы.

«Между тем, - пишет Ю. С. Гаглойти, - имя мужа Сатанэй очень хорошо известно как абхазскому фольклору, так и адыгскому. Это Хныш (каб. Химыш), имя которого восходит к осет. Хамыц. Можно отметить, кстати, что существование в адыгском эпосе брачной пары Орзмэдж (Уазызмес) – Сатанэй было уже отмечено исследователями нартских сказаний адыгов» (имея в виду А. М. Гадагатля и А. И. Алиеву).

Не находит опоры и утверждение сторонников «матриархального характера» эпоса, что абхазские нарты якобы вели происхождение по матери; враждебное отношение братьев-нартов к Сасрыкве объясняется, прежде всего, тем, что он родился от другого отца, а в одном тексте сказано, что нартов величают «по их собственному имени и имени отцовскому» (Гаглойти, 1977, с. 63-66).

Не лучше обстоит дело с аргументацией у Ш. Х. Салакая, работа которого сплошь состоит из догадок и предположений, без сравнительного анализа сказаний, базируясь «в основном на исторических и археологических данных, не имеющих прямого отношения к проблеме генезиса нартского эпоса». Ложной считал Ю. С. Гаглойти и противопоставление «кавказцев» скифоязычным предкам осетин, красной нитью проходящее через всю статью А. А. Аншба: первоначальное ядро эпоса «может быть созданием или кавказцев или ираноязычных предков осетин».

Эпос ингушей и чеченцев «может быть назван антинартским, так как нарты там выступают в роли эпических врагов». Следовательно, придется исключить из числа возможных создателей Нартиады вайнахов. Поэтому А. А. Аншба не уточняет, что нарт-орстхойцы (носящие явно не вейнахские имена) выступают врагами местных богатырей (о чем не подумал Е. И. Крупнов, создавая свою «субстратную теорию»). Отсюда Ю. С. Гаглойти делает вывод, что нарт-орстхойская струя в эпосе вейнахов «является в своей основе привнесенной из алано-осетинского этнического круга».

Об участии дагестанцев и горных грузин в эпосотворчестве А. А. Аншба не упоминал. «Что касается возможной роли в этом процессе балкарцев и карачаевцев, то она также не принимается во внимание ввиду «сравнительно недавнего проникновения на Кавказ тюркских групп». «Таким образом, единственными «кавказцами», которые могли создать первоначальное ядро эпоса у А. А. Аншба оказываются только абхазо-адыги». А. А. Аншба утверждал, между прочим, что объявить эпос созданием предков осетин – «это значит отлучить от него все остальные кавказские народы, у которых он издавна является частью их духовной культуры». Ю. С. Гаглойти задает резонный вопрос: «...почему к тому же самому не ведет признание абхазо-адыгов творцами эпоса?» (Гаглойти, 1977, с. 71-74).

«А. А. Аншба считает противоречащей положению о существовании нескольких центров или узлов формирования эпоса, которое якобы «навсегда покончило с теорией некавказского (т. е. в терминологии А. А. Аншбы – аланского) происхождения нартского эпоса». Но если это так, то спрашивается: а как согласуется с положением о существовании нескольких центров формирования эпоса концепция абхазо-адыгского происхождения эпоса, которую он защищает? Ответа на этот вопрос, разумеется, в статье А. А. Аншбы нет».

«...если согласиться с существованием осетинского, адыгского и абхазского центров формирования эпоса, то спрашивается: почему не признать таковыми, к примеру, балкаро-карачаевский и вайнахский, нартские сказания которых по богатству и разнообразию общенартских сюжетов не уступают абхазским, а если судить по дореволюционным публикациям, то и превосходят их?» (Гаглойти, 1977, с. 74-75).

Нельзя считать аргументом и утверждение А. А. Аншба, что имена основных персонажей осет. эпоса характерны только для Осетии. «Не будучи в состоянии подкрепить свои положения данными абхазской и адыгской версий эпоса, А. А. Аншба пытается компенсировать отсутствие фактических данных ссылкой на принадлежность абхазо-адыгов к «кавказской семье языков, как будто этим автоматически решается вопрос об абхазо-адыгском происхождении эпоса». Кроме того, пытаясь обойти тот факт, что в абхаз. сказаниях отсутствуют многие общенартские сюжеты и мотивы, А. А. Аншба утверждал, что богатство адыгского эпоса одновременно является и богатством этнически родственных им абхазов. Заключение Ю. С. Гаглойти имеет все основания: абхазские ученые не смогли выдвинуть какую-либо серьезную аргументацию, опровергающую теорию алано-осетинского происхождения эпоса, нет у них и фактов, подтверждающих приоритет абхазских сказаний (Гаглойти, 1977, с. 75; с. 77).

Но, уверившись в своей правоте, автор сделал вывод, который нуждался в очень серьезных доказательствах: «Сравнительный анализ нартских сказаний показывает, что нет ни одной национальной версии нартиады, где бы в той или иной степени не прослеживались алано-осетинские элементы и влияния. В то же время об обратных влияниях практически ничего не известно, если не считать наличия в осетинском кабардинизированного имени Сослана – Созырыко» (Гаглойти, 1977, с. 76).

Не входя в разбор выдвинутых им положений, Ю. С. Гаглойти коснулся и работы А. М. Гадагатля. Отметив тенденциозность книги адыгейского фольклориста, он пишет: «К сожалению, и материал, используемый А. М. Гадагатлем, и методы его интерпретации, и, что самое главное, конечные выводы не дают никаких оснований говорить о его книге как о вкладе в советское нартоведение. Более того, эта работа является ярким примером предвзятого, одностороннего подхода к решению нартской проблемы и, очевидно, надолго останется печальным образцом местнических проявлений в нартоведении. Неудивительно, что концепция А. М. Гадагатля получила резко отрицательную оценку в печати» (имея в виду статьи П. У. Аутлева, А. А. Петросян, А. И. Алиевой).

Отмечает Ю. С. Гаглойти и другой недостаток исследования А. М. Гадагатля: «...автор полностью игнорирует сравнительный анализ национальных вариантов эпоса, ограничиваясь лишь адыгскими текстами». «Это особенно относится к интерпретации нартской ономастики, которую А. М. Гадагатль провел исходя только из адыгских языков. Неудивительно, что его выводы доходят до курьезов. Достаточно указать на объяснение имени Пэтэрэз (осет. Батраз) как «нос правильный» и термина «нарт» как «глаз дарящий». На этом же уровне стоит и объяснение других «имен эпоса, а также этнонимии и топонимии нартских сказаний». «По справедливому замечанию М. Меретукова и А. Шагирова, этимологические разъяснения А. М. Гадагатля настолько неубедительны и произвольны, настолько несостоятельны с филологической точки зрения, что они, разумеется, не могут служить основанием (или одним из оснований) для вывода об адыгском происхождении ядра нартского эпоса» (Гаглойти, 1977, с. 79).

О подготовленном А. М. Гадагатлем издании адыгского эпоса Ю. С. Гаглойти пишет: «Пока трудно судить, что нового дадут собранные А. М. Гадагатлем тексты. Во всяком случае, в изданном им семитомном адыгском нартском эпосе, в котором выделено 30 (!) циклов, включены сюжеты и герои, не имеющие никакого отношения к нартскому эпосу, и по десятку вариантов одних и тех же сказаний, что, как отмечают рецензенты (М. Меретуков, А. Шагиров. – М. Дж.), привело к расплывчатости понятия

«адыгский нартский эпос». По их же мнению, составителю оказалась не под силу подготовка издания, предполагающая высокую научную квалификацию специалиста и требующая от исследователей «научной объективности и добросовестности» (Гаглойти, 1977, с. 78-79).

ПРИОРИТЕТ

Далее Ю. А. Гаглойти переходит к обзору зарубежной историографии нартского эпоса. Одной из первых работ на Западе, посвященной проблемам Нартиады, была статья Х. Хюбшманна «Сказания и верования осетин» (1887 г.). «Касаясь собственных имен нартов, Хюбшманн писал, что в отдельных случаях они звучат не по-осетински», а это, по его мнению, говорит о том, что «в Осетию нартские сказания проникли извне».

Пытаясь объяснить, чем вызвано это «неправильное» замечание Хюбшманна, Ю. С. Гаглойти предположил, что он, «как видно, исходил при этом из отсутствия аналогичных имен в ономастике древнего Ирана». «Об этом, кажется, должна свидетельствовать ссылка автора на то, что нартские сказания осетин не выявляют какой-либо иранской основы». Исследователей якобы наводило на эту мысль наличие «огромного массива иранских племен к югу и востоку от Кавказа», из чего они делали вывод о происхождении всех ираноязычных народов с территории Иранского плоскогорья. Упирая на древность скифского элемента в Причерноморье, автор считает, что «североиранцы» весьма рано отделились от других иранских племен, отчего их язык претерпел сильные изменения (Гаглойти, 1977, с. 82-83).

«Именно поэтому, - пишет Ю. С. Гаглойти, - наличие в осетинском нартском эпосе имен, не имеющих иранскую форму, или, как пишет Э. Бенвенист, не находящихся ни малейшего отзвука в прошлом Ирана, не может служить доказательством их неосетинского происхождения». (Что же, в таком случае, может служить таковым, автор не сказал). «Это относится в первую очередь к именам главных персонажей эпоса, характерных главным образом для осетинского цикла нартиады, а в других национальных версиях являющихся в основном заимствованными». Поэтому утверждение Хюбшманна о «заимствовании осетинами нартского эпоса, сделанное на основании «неосетинского» якобы характера имен нартских героев, было явно преждевременным» (Гаглойти, 1977, с. 83-84).

Но мы можем указать на тот факт, что В. И. Абаев, давая этимологии скифо-сарматских имен и топонимов, часто опирался не только на древнеиранский, но и на авестийский, хорезмийский, согдийский и даже на древнеиндийский. Это, во-первых, а во-вторых, все языковеды единогласно

относят осетинский язык к числу иранских; разве это не означает, что в основе своей он сохраняет черты близости к родственным языкам?

В-третьих, об отсутствии иранских имен в нартском эпосе говорил не только Хюбшманн, но и другой ирановед, Эмиль Бенвенист, прекрасно знакомый с осет. языком. В-четвертых, заглянув в работы В. И. Абаева, читатель будет удивлен количеством имен нарттов, получивших объяснение с монгольского, тюркского и «тюрко-монгольского». В-пятых, если главные герои Нартмады носят осетинские имена, почему Ю. С. Гаглойти, не дал объяснения имен главных героев Нартиады - в доказательство того, что в остальных версиях они заимствованы из осетинского эпоса?

«Иначе подходил к этому вопросу австрийский исследователь Р. Блайхштайнер», считавший, что осетинский эпос оказал влияние на эпосы всех соседних народов. «Само имя нарттов Р. Блайхштайнер связывал с древнеиранским корнем *nar*, означавшим «герой, мужчина, воин» и т. д.» (Гаглойти, 1977, с. 84).

Остается только удивляться. Если все так просто и если уже в 1918 г. австрийский ученый так ясно объяснил семантику термина *нарт*, почему все исследователи не поспешили с ним согласиться, и, в первую очередь, В. И. Абаев (авторитет в глазах Ю. С. Гаглойти, судя по всему, непререкаемый)? Разве он не знал о таком объяснении? Разумеется, знал, однако почему-то предпочел другую этимологию, возведя термин *нарт* к монг. *нара* «солнце». Не потому ли, что древнеиранское *нар* означало «самец», а не «герой, мужчина, воин» и загадочное «т. д.»? И разве весь народ, пусть и эпический, мог именоваться «героями» или «мужчинами»?

Взгляды Жоржа Дюмезиля на генезис и этническую основу нартского эпоса претерпели определенную эволюцию. В 1930 г., считая сопоставления Ш. Б. Ногмова совершенно фантастичными, он достаточно резко отозвался и о работах М. Туганова, наиболее последовательного в тот период сторонника гипотезы «алано-осетинского» происхождения нартского эпоса, полагая, что данных, свидетельствующих в ее пользу, недостаточно. «Он лишь отметил, что большая часть нартских сказаний и многие образы нарттов имеют аланскую, сармато-скифскую основу, т. е. «в конечном счете – осетинскую» (Гаглойти, 1977, с. 86-87).

Но уже в 1965 г. Дюмезиль пишет, что и «как само родовое имя нарттов, так и сама идея нарттов и основные персонажи, в которых она воплощена, рождены в Осетии и отсюда восприняты окружающими народами» (о том, когда, как и почему могли произойти эти «рождение» и «восприятие», французский ученый, к сожалению, не сказал ни слова). Три года спустя он повторил: «...в своей основе нартская эпопея является осетинской».

«Конечно, взгляды того или иного ученого, каким крупным бы он ни был, не являются еще решающим аргументом для подтверждения той или иной концепции. Однако мнение Ж. Дюмезиля по нартским проблемам важно потому, что он является не только отличным знатоком нартских сказаний народов Кавказа, но и крупным специалистом в области адыгских языков и адыгского фольклора. К тому же совершенно очевидно, что ни в национальной ограниченности, ни в национальной предубежденности французского ученого упрекнуть нельзя» (Гаглойти, 1977, с. 89).

Все это, на наш взгляд, бесспорно, и сомневаться в честности и научной объективности великого ученого, разумеется, нет никаких причин. Но Ю. С. Гаглойти представляет дело так, что Дюмезиль признал приоритет осет. версии эпоса потому, что кто-то сумел доказать этот приоритет. На самом деле, как и все исследователи, свято верующие в безупречность канонической версии истории, он не сомневался в том, что скифо-сармато-аланы говорили на «североиранском» языке и что их единственными потомками являются современные осетины.

И, поскольку в осет. сказаниях действительно имеются параллели с историей, бытом и культурой этих древних народов (вполне заслуживших увековечения в героическом эпосе), Дюмезилю не оставалось ничего другого, как признать первичной осет. версию Нартиады (не входя в детальный анализ других версий). Определенную роль в его выборе сыграла, вероятно, и сохранность в осет. эпосе древних представлений о делении общества на три рода (жрецов, воинов и собственников); эти данные были использованы Дюмезилем для обоснования трифункциональной теории. К сожалению, сотни фактов и данных языка, фольклора, мифологии и религии осетин (см.: Джуртубаев, 2010), ясно показывающих, что они не являются прямыми потомками скифо-аланов, Дюмезилю остались неизвестны (как и кар.-балк. эпос), иначе он не пришел бы к этим заключениям.

Тех или деталей и проблем нартского эпоса касались в своих работах Х. У Бейли, В. Минорский, Г. Вернадский, К. Мюллер, Ф. Тордарсон; все они считали, что Нартиада является творением ираноязычных скифо-алан. Из этого обзора Ю. С. Гаглойти делает следующие выводы:

1. Никто не оспаривает проблему «существования единого первоначального ядра нартского эпоса, независимо от его этнической атрибуции».

2. Существуют две концепции его происхождения – древнеосетинского (скифо-аланского) и «кавказского». Последняя «варьируется от признания творцами эпоса всех кавказских народов, носителей нартских сказаний (Е. И. Крупнов), до признания ими предков абхазо-адыгов (Ш. Х. Салакая, А. А.

Аншба) или только адыгов (А. М. Гадагатль). К этой концепции примыкает и мнение Ш. Д. Инал-ипы».

3. Промежуточное положение занимает точка зрения о возможности существования нескольких центров формирования нартского эпоса – шести или семи, по числу его носителей .

4. Признание этой гипотезы означает отрицание возможности заимствования сказаний.

5. «Наиболее полной и аргументированной является теория древнеосетинского (скифо-аланского) происхождения нартского эпоса (Ж. Дюмезиль, В. И. Абаев).

7. «Ее основными аргументами являются богатство и полнота осетинских нартских сказаний, наличие в эпосе ярких скифо-алано-нартских параллелей и происхождение подавляющего большинства общих элементов национальных версий нартианы из осетинского цикла. При этом Ж. Дюмезиль считает, что нартский эпос – сугубо осетинского происхождения, а у других народов Кавказа он носит заимствованный характер».

8. «По мнению же В. И. Абаева, нартский эпос образовался в результате взаимодействия и сплава двух мифолого-эпических циклов: скифо-аланского, принесенного предками осетин, и местного кавказского, создателем которого были «коренные кавказские народы». Однако ядром эпоса В. И. Абаев считает «древний аланский эпический цикл, восходящий еще к скифской эпохе VII-VI вв. до н. э.».

9. «...одной из наиболее актуальных задач нартоведения является сравнительно-историческое изучение национальных версий эпоса и выявление того «рационального зерна», которое скрывается под мифологической оболочкой сказаний о нартах» (Гаглойти, с. 92-93).

Большинство этих выводов, на наш взгляд, были точны и отражали ситуацию, сложившуюся в нартоведении к 80-м гг. XX в. Но Ю. С. Гаглойти явно выдавал желаемое за действительное, когда говорил о происхождении подавляющего большинства общих элементов Нартиады из осетинского цикла, как о доказанном факте. Что касается «рационального зерна», то оно никем из исследователей выявлено не было.

О ПУБЛИКАЦИЯХ АДЫГСКОГО ЭПОСА

Вторая глава книги Ю. С. Гаглойти называется «Из истории сбора и публикаций нартских сказаний». Автор привел целый ряд сведений, отметив, что полного обзора данной проблемы в нартоведении еще не было. Весьма критически он отнесся к публикациям адыгского эпоса (как, за 10 лет до

него, А. М. Гадагатль – к изданиям эпоса осетинского). Перечень адыгских текстов, зафиксированных до революции, меньше, чем принято считать и включает в себя лишь четыре сказания о Сосруко, и сказания о Пши-Бадиноко, Насранжаке и Ашемезе.

О сборнике «Кабардинский фольклор» (1936 г.) Ю. С. Гаглойти пишет: «Материал, включенный в данное издание, в основном совпадал с текстами А. Атажукина и Л. Г. Лопатинского, однако некоторые сказания не имели следов в прежних публикациях», имея в виду сказание о Батразе, «цикл которого является одним из основных в осетинском эпосе», и сказание о гибели Бадиноко, «содержание которого почти полностью совпадает с осетинскими сказаниями»; новой публикацией является и сказание о гибели Сосруко, «детально разработанной в осетинском эпосе». «...включенные в это академическое издание тексты о нартах, за исключением вышеуказанных, находились в русле того круга нартских сказаний кабардинцев, которые были зафиксированы до революции» (Гаглойти, 1977, с. 142).

В послевоенный период появился ряд изданий (1946, 1951, 1957) «материал которых давал основание говорить о значительном расширении круга кабардинских нартских сказаний как по объему, так и по содержанию». «Судя по русскому изданию 1957 г., в сводный текст кабардинских нартских сказаний были включены целые циклы, сказания и сюжеты, следы которых не прослеживаются в предшествующих изданиях адыгского фольклора. Данное обстоятельство с неизбежностью выдвигает вопрос о подлинности этих текстов и о их связи с адыгским героическим эпосом» (Гаглойти, 1977, с. 143-144). Далее, продолжая рассматривать вопрос о подлинности адыгских текстов, помещенных в указанном издании, он отмечает:

а) первое сказание о нарте Уазырмесе «почти в точности повторяет содержание осетинского сказания о золотом яблоке нартов», «хорошо известного по различным публикациям осетинского нартского эпоса»;

б) разница лишь в том, что имена Ахсара и Ахсартага «заменены именами Пигдаш и Пиджа, не встречающимися в предшествующих публикациях кабардинского эпоса, имя Уархага – именем также доселе неизвестного Дадо, и, наконец, имя Дзерассы - именем Мигазеш».

в) «Хамыц и Урузмаг фигурируют в этом сказании под именами Имыс, встречающегося у Ш. Б. Ногмова и К. Атажукина, и Уазырмес, по словам М. Е. Талпа, совершенно бесцветной фигуры «в современном нартском эпосе кабардинцев»;

г) «Второе сказание – «Последний подвиг Уазырмеса» - почти в точности повторяет известное осетинское сказание о последнем походе

(балце) Урызмага, детально разработанное в осетинском нартском эпосе и известное в фрагментарной форме также и балкарским вариантам»;

д) «Имя Хуандоналдара (глава рыб, владетель пролива), с которым враждовали нарты, в кабардинском сказании заменено именем Ябгашхо Бессердечного, также не известного прежним публикациям кабардинских сказаний»;

ж) «Третье сказание из этого цикла – «Как Уазызмес спас нартов от голода», судя по его содержанию, повторяет балкарское сказание о том, как Орюзмек избавил нартов от жестокого правления князя Пука и сам стал во главе нартов» (дореволюционная запись С. Урусбиева);

з) два других сказания из цикла Уазызмеса, по мнению Ю. С. Гаглойти, «явно сказочного происхождения», в предшествующих публикациях адыгского фольклора не встречаются и к нартскому эпосу «имеют весьма отдаленное отношение». «Видимо, не случайно, что в новом академическом издании адыгского нартского эпоса (1974 г. – М. Дж.), как и в специальном исследовании А. И. Алиевой, сказания цикла Уазызмеса не фигурируют».

е) «Новыми, по сравнению с предшествующими публикациями, явились и сказания, циклизированные вокруг имени Бадыноко, причем в их число были включены и такие, которые обычно связывались с другими героями». Отмена древнего обычая убивать стариков связывалась в сборнике «Кабардинский фольклор» с именем Казы, сына Инала Одноглазого, родоначальника князей Большой Кабарды. «А в сводном тексте эти же сказания, очевидно, искусственно связаны с именем Бадыноко».

и) «Печать искусственности лежит» и на трех других сказаниях из цикла Бадыноко; они не имеют следов в предшествующих публикациях и в академическое издание эпоса включены не были.

к) вызывает сомнение у осетинского автора и сказание «Как Бадыноко спас своего отца», в тексте именуемого *Бадын*. «Последнее имя, кстати, не встречается до этого в каких-либо публикациях адыгского фольклора и образовано явно искусственно, исходя из «Бадыноко» - сын Бадына».

л) «По сравнению с вошедшими в «Кабардинский фольклор» 1936 г. сказаниями совершенно новым в рассматриваемом сборнике явился и цикл сказаний о нарте Шауае. Если в издании 1936 г. с Шауеем не было связано ни одно самостоятельное сказание, то в сводном тексте вокруг имени Шауея циклизован ряд сказаний и сюжетов, известных до того лишь по публикациям осетинских и балкарских нартских сказаний». «Некоторые из сказаний, включенные в цикл Шауая, напоминают скорее волшебную или бытовую сказку, чем героическую сагу («Как Шауай стал тхамадой

охотников», «Шауай и неизвестный гость»), причем в других публикациях кабардинского (адыгского) фольклора следы их не прослеживаются».

м) «Если в издании 1936 г. Шауей, представитель «молодых нарттов», характеризуется как «сын неизвестного Кянжа», то в издании 1957 г. отцу Шауая посвящено уже целое сказание. Как отмечал М. Е. Талпа, скрывающиеся под намеками кабардинского сказания данные могут быть «лишь условно и частично восстановлены из балкарского сказания о Шауае, сыне людоедки-великанши, и осетинского сказания о Сауае. Надо полагать, что именно по этому пути пошли составители сводного текста, буквально восприняв слова М. Е. Талпы о восстановлении не имевшихся или не сохранившихся в адыгском фольклоре сказаний о Шауае». Вопрос о подлинности этих текстов (пять из которых были включены в научное издание 1974 г.), по мнению Ю. С. Гаглойти, остается открытым.

н) «Сказанное выше в равной степени относится и к большинству сказаний из цикла Батраза». Некоторые «повторяют в основном содержание осетинских сказаний», другие «носят характер волшебных сказок, без каких-либо следов их бытования в адыгском фольклоре».

о) Западноадыгские варианты содержат ряд сюжетов и мотивов, не зафиксированных у кабардинцев, «но и в этих записях вышеотмеченные сюжеты и мотивы батразовского цикла не зафиксированы». «Нет их и в изданных в 1937 и 1957 гг. сборниках адыгских сказок, куда включены адыгейские нартские сказания».

о) «Названные сказания не вошли в новое издание адыгского нартского эпоса, что лишний раз подчеркивает искусственный характер текстов указанных изданий».

п) В сводном тексте цикл Ашамеза включает в себя пять сказаний. Но: «За исключением «Песни об Ашамезе» «все остальные не имеют следов в предшествующих публикациях. Не фигурируют они и в академическом издании». «Вышеуказанное дает основание полагать, что подлинность указанных сказаний маловероятна». Искусственными считает Ю. С. Гаглойти и два фигурирующих в одном из вариантов имени - *Ахумида*, «сконструированное, видимо, по образцу Агунды, и Емзага, отца Ахумиды». «Неудивительно поэтому, что сказания об Ахумиде не были включены в академическое издание».

р) В сводном тексте было опубликовано 9 сказаний о Малечипх, в академическом – 3. «Отнесение этого круга сказаний, в которых говорится об умной и сообразительной девушке Малечипх, к нартскому эпосу представляется неубедительным», поскольку в них «нет ничего такого, что говорило бы о их принадлежности к героическому эпосу, если не считать

единичных упоминаний имени нартов, четко прослеживаемых и в адыгских историко-героических песнях, в которых герои, как правило, сравниваются с нартами. Сказание о Малечипх носит характер бытовой сказки с элементами исторического предания».

с) «Не имеет отношения к нартскому эпосу и «Сказание о Даханаго», повествующее о женитьбе «нартского» пастуха Япанеса на красавице Даханаго, также не включенное в академическое издание адыгского нартского эпоса» (Гаглойти, 1977, с.143-152).

Сомнения Ю. С. Гаглойти в достоверности некоторых текстов эпоса, опубликованных кабардинскими нартоведом в издании 1957 г., зиждились на неверной предпосылке; он почему-то полагал, что в дореволюционных публикациях непременно отражались все сюжеты и мотивы данной версии эпоса, как и все имена персонажей, не учитывая то простое обстоятельство, что, в отличие от Осетии, сбор основного материала у других народов Северного Кавказа происходил уже в годы Советской власти. Кроме того, Ю. С. Гаглойти, судя по всему, был абсолютно уверен и в приоритете осет. эпоса, поэтому все сходства сразу же относил к числу заимствований из осетинского эпоса. Но, с другой стороны, многие тексты, отмеченные в этом перечне, в академическое издание адыгского эпоса (1974 г.) действительно включены не были; следовательно, его составители также сомневались в их подлинности. Странно и другое: обвинения, выдвинутые Ю. С. Гаглойти, были весьма серьезны, но никто из адыгских нартоведов, насколько нам известно, на них так и не ответил.

ПОВЕРХ ФАКТОВ

Далее Ю. С. Гаглойти переходит к вопросу о публикациях абхазского эпоса. О наличии у абхазов сказаний о нартах сообщали, начиная с 70-х гг. XIX в. Иоакимов, Н. М. Альбов, Н. С. Джанашия, ряд сюжетов зафиксировал Г. Ф. Чурсин; о бытовании нартского эпоса в Абхазии писал в 30-е гг. XX в. и В. И. Абаев. Сводный текст («Приключения нарта Сасрыквы и его девяти братьев») вышел на русском языке в 1962 г.

«Оценивая в целом удельный вес нартских сказаний в абхазском фольклоре, нельзя не отметить крайнюю скудность зафиксированных еще до революции сказаний, особенно резко бросающуюся в глаза при сравнении их с осетинскими и кабардинскими записями. В этом отношении абхазские варианты явно проигрывают и в сравнении с балкаро-карачаевскими и чечено-ингушскими. Это вряд ли связано с тем, что цикл нартских сказаний не был якобы известен дореволюционным собирателям абхазского

фольклора, ибо, как было отмечено выше, сказания о нартах среди абхазов были распространены. И если, несмотря на это, в дореволюционных изданиях зафиксированы лишь отдельные упоминания о нартах, то причину, очевидно, надо видеть в другом» (Гаглойти, 1977, с. 157).

В чем, по его мнению, заключалась эта причина, автор не сообщил. Ниже он пишет: «...степень распространенности нартских сказаний и их место в мифологических представлениях абхазов в XIX в. намного уступают по сравнению с нартскими сказаниями осетин и кабардинцев». «Последующие публикации абхазского фольклора, осуществленные уже в советское время, не намного изменили это соотношение» (Гаглойти, 1977, с. 159). Приходится думать, что либо абхазский народ стал создавать сказания о нартах только после революции, либо тогда же начал усердно изучать осет. и кабард. эпосы, и так же усердно адаптировать их сюжеты.

Но на эти вопросы не было ответа и у абхазских исследователей. Ш. Х. Салакая, например, говорит: «...трудно объяснить, чем заслуживали абхазские богатыри такую немилость собирателей, но факт сам по себе весьма печальный...». По словам Ш. Д. Инал-ипа, «абхазские нартские сказания незаслуженно предавались почти полному игнорированию и забвению». «Обстоятельство, - пишет Ю. С. Гаглойти, - тем более удивительное, что в дореволюционной кавказоведческой литературе Абхазия и абхазцы отнюдь не были обделены вниманием русских и грузинских авторов, писавших о Кавказе».

Ни словом не упоминают о бытовании нартского эпоса в Абхазии в своих этнографических исследованиях даже С. Званба и П. Гиоргидзе (Чарая), знавшие абхазский язык. Как и П. К. Услар, составитель первой абхазской грамматики, включивший в свой труд фольклорные тексты, «тогда как в аналогичных работах о чеченском и аварском языках Услар приводит сведения о чечено-ингушских и дагестанских нартах». «В этом отношении особенно показательно полное отсутствие упоминаний о нартах в трудах народного поэта Абхазии Д. И. Гулиа, отлично знавшего абхазскую действительность. При этом перу Д. И. Гулиа принадлежит ряд специальных работ по этнографии, языку и истории абхазского народа», им же были написаны статьи об устной литературе и религиозных верованиях абхазов. Тем не менее, «упоминаний о нартах у Д. И. Гулиа не встречается» (Гаглойти, 1977, с. 157-159).

Касаясь сводных текстов абхаз. эпоса, Ю. С. Гаглойти говорит о значительном расширении его сюжетного состава и характеристик героев, причем многие сказания «не имеют аналогий в предшествующих публикациях», а другие или «примыкают» к осетинским сказаниям или

кажутся скопированными с них. «...абхазский эпос не содержит сказаний о происхождении и деяниях первых поколений нарттов, в том числе и сюжета о рождении главной героини». Не знает абхазский эпос и деления на несколько самостоятельных фамилий (Гаглойти, 1977, с. 160-161).

«Анализируя эти факты и принимая во внимание ярко выраженную тенденцию доказать чуть ли не независимый характер каждой национальной версии эпоса, невольно задаешься вопросом: а насколько оригинальны сюжеты и мотивы, находящие прямые аналогии в осетинском эпосе и не имеющие корней в ранних публикациях абхазского фольклора?». Более определенно об этом, говорит автор, можно будет говорить после сравнения абхазских сказаний с остальными версиями эпоса (Гаглойти, 1977, с. 159).

В этом же параграфе Ю. С. Гаглойти кратко коснулся и эпоса абазин, «этнической группы абхазов, переселившейся в XIV-XVI вв. с Черноморского побережья на Северный Кавказ». В основном это сказания, которые привел в одной из своих работ (1973 г.) В. М. Меремкулов. Большинство их, по мнению Ю. С. Гаглойти, «совпадает с содержанием аналогичных сказаний сводного текста кабардинского нартского эпоса, причем в основном тех, подлинность которых, как отмечалось выше, стоит под большим вопросом». В них же он усматривает и «влияние балкаро-карачаевских сказаний (в цикле Шауая-Шауея)».

Научное издание эпоса абазин появилось в 1975 г. и было известно Ю. С. Гаглойти, но не заставило его изменить свою точку зрения. «На основании имеющегося материала можно утверждать, что сказания о нартах абазины восприняли уже на Северном Кавказе, а не на своей древней прародине», о чем говорит «отсутствие сюжетных параллелей с абхазскими нартскими сказаниями» и «влияние адыгских, балкаро-карачаевских и осетинских сказаний», - «независимо от того, является ли последнее результатом литературного воздействия или действительного устного народного творчества» (Гаглойти, 1977, с. 162-163).

Касаясь кар.-балк. сказаний, Ю. С. Гаглойти говорит, что все их собиратели «единодушно отмечали их популярность в народе, особенно среди балкарцев». «По словам С. Урусбиева, среди устных преданий балкарцев первое место принадлежит сказаниям о нартских богатырях» (Гаглойти, 1977, с. 168-169). Первое замечание не соответствует действительности; подобное подчеркивание, скорее всего, объясняется тем, что балкарцы живут по соседству с осетинами, и, стало быть, заняли сказания у них, а потом передали своим соплеменникам-карачаевцам (как, вероятно, хотелось бы думать Ю. С. Гаглойти).

«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 нартского общества», возглавляемого Ёрюзмеком (Урызмагом) из рода Схуртуковых (Ахсартаговых), женой которого является Сатанай (Шатана) и т. д. (Гаглойти, 1977, с. 169).

«Некоторые из балкарских и карачаевских сказаний обнаруживают столь поразительную близость к осетинским, что кажутся копиями последних» (Гаглойти, 1977, с. 172); допустить обратное нартовед, очевидно, не мог. Мы можем добавить, что «поразительную близость» к кар.-балк. сказаниям обнаруживают и абхазские (что, например, отмечалось Ш. Х. Инал-ипа), и абазинские, и адыгские, и вайнахские сказания, не говоря уже о грузинских, что неудивительно, так как творцами основного ядра Нартиады являлись предки карачаево-балкарцев – скифо-аланы.

«Изучение балкаро-карачаевских сказаний о нартах показывает, что, сохраняя своеобразие, они в то же время обнаруживают определенную близость к кабардинским и осетинским, особенно к последним. Эта близость 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» (Гаглойти, 1977, с. 172).

Таким образом, без всякого анализа конкретного материала Ю. С. Гаглойти «выявил», что кар.-балк. сказания «обнаруживают близость» и к кабардинским, и к ингушским сказаниям но, вместе с последними, особо близки к осетинским. В чем же тогда проявляется их своеобразие? Следующее заключение автора замечательно по своей решительной наивности: «Даже **беглый** (выд. нами. – М. Дж.) сравнительный анализ осетинских и балкаро-карачаевских сказаний показывает, что их сходство объясняется не «исторически обусловленной общностью формирования нартского эпоса» (цитата из книги А. З. Холаева. – М. Дж.), а, в первую очередь, прямым заимствованием. Об этом же говорит тот факт, что вопреки высказанному мнению (А. З. Холаева. – М. Дж.), в балкаро-карачаевских сказаниях традиции тюркского фольклора прослеживаются в очень незначительной степени» (Гаглойти, 1977, с. 172).

Почему сходство непременно должно означать, что сказания карачаево-балкарцев заимствованы у осетин, Ю. С. Гаглойти не поведал. На каком основании он предполагал существование общей фольклорной традиции тюркских народов (числом более 30), давным-давно разошедшихся

на огромные расстояния и имеющих разные исторические судьбы, живущих в разных климатических условиях и пр., нам сказать трудно, как и то, что он (как, впрочем, и А. З. Холаев) имел в виду под этим туманным определением («традиции тюркского фольклора»).

С другой стороны, вряд ли Ю. С. Гаглойти сумел бы найти ответ на простейший вопрос: а какие «традиции иранского фольклора» прослеживаются, причем «в значительной степени», в осет. сказаниях? Никакие. Если же его ответ гласил бы, что это традиции «североиранские», отличающиеся от просто иранских, то и это ответом считать было бы нельзя, поскольку фольклор якобы ираноязычных скифо-сарматских племен, якобы населявших в древности территорию от Дуная до Алтая, никто не фиксировал (за исключением нескольких легенд).

Перейдя к обзору вайнахских сказаний (довольно подробному) и выдав краткую характеристику их героям, Ю. С. Гаглойти заранее заключает: «В стремлении к набегам, поискам земель, не подвергавшихся их набегам, ингушские орстхойцы полностью смыкаются с нартами осетинских сказаний, для которых поиски неразграбленных ими земель также являлись лейтмотивом бесед». Полагаем, что в героических эпосах многих и многих народов (а не только осетинского) нашлось бы немало героев, могущих в том же стремлении «сомкнуться» с орстхойцами. «Переданное Ч. Ахриевым в русском изложении описание неразграбленной орстхойцами страны («край, где бы мы не были и не грабили») кажется переложением осетинского **анахард** или **анастард баста**» (Гаглойти, 1977, с. 177).

Странно, что эта «кажимость» представлялась Ю. С. Гаглойти аргументом в его стремлении доказать особую близость вайнах. версии эпоса к осетинской (впрочем, выше он же говорил, что некоторые кар.-балк. сказания ему кажутся копиями осетинских). «...из всех национальных версий богоборческие мотивы особенно четко прослеживаются в осетинском эпосе и ингушских сказаниях»; есть также ряд общих сюжетов, «отсутствующих в других национальных версиях, что позволяет ставить вопрос о сепаратных осетино-ингушских параллелях» (Гаглойти, 1977, с. 175).

О причинах популярности «богоборческих» мотивов в обеих версиях Ю. С. Гаглойти почему-то ничего не сказал. Перечислив различные мнения, высказанные по поводу отношения вейнахских сказаний к другим версиям Нартиады и посвятив немало места выяснению того, тождественны ли нарты орстхойцам или это два различных эпических этноса, Ю. С. Гаглойти оставил открытым главный вопрос – причины, по которым нарты у чеченцев и ингушей предстают то в образе хтонических великанов-людоедов, то

племенем разбойников-насильников, с которым сражаются местные богатыри, олицетворения добра и благородства (Гаглойти, 1977, с. 188).

Нарты дагестанского фольклора, пишет Ю. А. Гаглойти, примыкают к нартам чеченских сказаний; большей частью это просто «великаны, которым успешно противостоят наделенные меньшей силой, но превосходящие их умом, простые люди», что было отмечено еще П. К. Усларом, по мнению которого нарты у народов Дагестана служат «общим названием для обозначения великанов, иногда добрых, чаще злых, но всегда безымянных..., служат синонимами великанов в самом общем значении и ничего больше».

Но эта характеристика не является исчерпывающей. «У кумыков, к примеру, нарты рисуются богатырским племенем смелых, сильных и добрых людей, являющихся охотниками и скотоводами. Нарты живут вдали от людей и большую часть времени проводят в разъездах и пирах. В большинстве сказаний нарты живут вместе и имеют общее хозяйство. Примерно такую же роль они играют в фольклоре лаков, где нарты – простые смертные люди, но с более высокими нравственными качествами, чем другие: мужественный человек в фольклоре лаков называется нартом». Но: «Фольклорный материал свидетельствует о том, что нартский эпос создавался далеко отсюда» (Гаглойти, 1977, с. 190-191).

Подавляющее большинство грузинских сказаний о нартах представляют собой весьма краткие пересказы карачаево-балкарских, о чем говорят и имена нартов, и сюжеты, и это трудно не заметить; но Ю. С. Гаглойти пишет: «Так, например, в рачинском сказании «Алауган», записанном в двух вариантах, говорится о походе нарта Шавая, сына Гендже, хорошо известного героя осетинских, кабардинских и балкарских сказаний. Здесь же фигурируют популярные персонажи осетинских сказаний – Урызмаг (Оризмег) и жена его Сатана (Сатанай), а также Сослан (Сосуран) и Сыбалц (Сибрич)» - (Гаглойти, 1977, с. 193).

Достаточно сравнить имена героев кар.-балк. эпоса с именами персонажей рачинских сказаний (указанных в скобках), чтобы убедиться в происхождении последних: *Алауган, Генджеке Шауай, Ёрюзмек, Сатанай, Сибилчи*. Сослан – имя героя дигорских сказаний, но и оно, по мнению В. И. Абаева, является тюркским (см. ниже).

Ю. С. Гаглойти остался верен себе, всячески пытаясь затушевать очевидные факты (см. ниже), и утверждая, что грузин. сказания «примыкают», что в них «сохранились мотивы осетинского эпоса» и т. д. Или уверяет читателя: «Хотя этот сюжет в своей основе осетинский», «однако в рачинский он должен был проникнуть через балкарское посредство» - поскольку имя главного персонажа и некоторые детали

«характерны именно для балкаро-карачаевского цикла». Даже в тех случаях, когда сходство того или иного грузинского сказания с кар.-балк. оригиналом слишком очевидно, автор утверждает, что оно проникло к сванам или рачинцам из кабардинских вариантов - несмотря на то, что кабардинцы с грузинами не граничат (Гаглойти, 1977, с. 198). Почему – вполне понятно.

ВЫВОДЫ

Закончив обзор истории сбора и публикаций нартских сказаний, Ю. С. Гаглойти переходит к выводам и заключениям:

1. Следует признать ошибочным мнение, «согласно которому богатство осетинского нартского эпоса по сравнению с другими национальными вариантами, в частности адыгскими, якобы объясняется тем, что запись, публикация и изучение текстов о нартах на Кавказе нашли наиболее раннее и полное развитие у осетин, у которых еще в XIX веке появилась своя национальная интеллигенция. В действительности же, как было показано выше, история сбора и публикаций нартских сказаний кавказских народов началась практически одновременно в конце 60-х – начале 70-х годов прошлого столетия».

2. «Достаточно назвать такие имена, как братья С. и Н. Урусбиевы у балкарцев, Чах Ахриев и У. Лаудаев у ингушей и чеченцев, и особенно С. Хан-Гирей и Ш. Б. Ногмов у адыгов». «...в количественном отношении представители адыгской интеллигенции, занимавшиеся сбором памятников родного фольклора, отнюдь не уступали представителям других национальностей». «Более того, в период, когда творили С. Хан-Гирей и Ш. Ногмов, трудно сыскать равной им по времени фигуры среди интеллигенции кавказских горцев. Поэтому относительная – по сравнению с осетинскими – малочисленность кабардинских и вообще адыгских сказаний о нартах, не говоря уже о карачаево-балкарских и чечено-ингушских, не может быть объяснена приведенными выше ошибочными аргументами».

3. Нельзя принять и другое мнение, согласно которому дореволюционные ученые больше внимания уделяли изучению осетинского эпоса – так как они «равным образом интересовались фольклором и языками всех носителей нартских сказаний». В первую очередь следует назвать имена В. Ф. Миллера и Л. Г. Лопатинского; последний «почти всю свою научную деятельность посвятил Кабарде», занимаясь сбором и публикацией адыгского фольклора, «в первую очередь, нартских сказаний». (Действительно, кабардинцами и западными адыгами и русские, и зарубежные ученые и путешественники интересовались больше, чем другими

народами Северного Кавказа, о чем говорит огромное количество публикаций, посвященных быту, культуре, верованиям и истории адыгов).

4. Поэтому «богатство и превосходство осетинского нартского эпоса, по сравнению с другими национальными версиями» «является объективной реальностью, отражающей преимущественное распространение нартских сказаний у осетинского народа».

Да, разумеется, нартский эпос был популярен и широко распространен в Осетии (иначе откуда было бы взяты такое количество записей эпоса еще в XIX в.?). и Ю. С. Гаглойти совершенно прав, много раз подчеркивая этот факт. Следует воздать должное молодой осетинской интеллигенции, многие представители которой вовремя поняли значение нартского эпоса в народной культуре и приложили немало усилий, чтобы зафиксировать его. Сбор фольклорного материала имел в Осетии более или менее регулярный характер, в то время как у остальных народов записи производились от случая к случаю – как, например, в Балкарии и Карачае.

Однако и причины, которые Ю. С. Гаглойти отвергает, также имели место. Владикавказ являлся административным центром региона, и это, во-первых; во-вторых, царская администрация благоволила осетинам, считая, что прежде они исповедовали христианство, в лоно которого их надеялись вернуть; в-третьих, русские и зарубежные ученые понимали, что такой масштабный эпос, как Нартиада, мог быть художественно-мифологическим отражением истории народа, известного на мировой арене и принявшего участие во многих исторических событиях; поэтому, узрев в осетинах прямых потомков скифо-алан, они, в первую очередь, интересовались их нартскими сказаниями, что, в свою очередь, являлось сильным стимулом для осетинских собирателей фольклора.

5. Сравнительному изучению кабард. и осет. сказаний (что помогло бы выяснить происхождение эпоса) мешало, по мнению М. В. Рклицкого, «слишком ограниченное количество таких сказаний, записанных именно у кабардинцев». «В этой связи М. В. Рклицкий писал (в 1927 г. – М. Дж.), что лица, занимавшиеся кабардинским фольклором, указывая на ценность нартских сказаний и на их известность среди кабардинцев, приводят однако лишь три-четыре сказания, да и то заимствованных как у Лопатинского, так и из других печатных источников. И вместо ценных, по их утверждению, кабардинских сказаний заполняют свои издания всякого рода другими произведениями устного творчества, только не нартскими». «Ввиду этого, невольно сравнивая почтенное количество записанных нартских песен у балкарцев, возникает вопрос: не преувеличено ли значение и степень

распространения таких песен среди кабардинцев и не трактуются ли балкарские песни как тоже кабардинские?»).

6. «В наибольшей степени нартские сказания были распространены у осетин на севере и юге, а также у кабардинцев, балкарцев, карачаевцев, ингушей и абхазов. Осетия представляла собой как бы эпицентр нартских сказаний, степень распространения которых убывала по мере удаления от этого центра. Последующие публикации нартского эпоса практически не изменили этого соотношения» (Гаглойти, 1977, с. 199-202).

Согласиться с этим заключением мы не можем, по многим причинам (см. ниже). Напомним также о двух основных вопросах, которые Ю. С. Гаглойти ставил перед собой, приступая к работе над книгой – о происхождении Нартиады и удельном весе каждой из национальных версий (имея в виду определение их круга сказаний) - (Гаглойти, 1977, с. 6-7). Но никаких новых аргументов в пользу гипотезы «алано-осетинского» происхождения эпоса автор не выдвинул – то ли не имея таковых, то ли полагая, что доводов, приведенных его именитыми предшественниками, вполне достаточно. С другой стороны, на основе широкого обзора мнений, истории сбора и публикаций Ю. С. Гаглойти ясно показал крайнюю слабость и беспочвенность притязаний сторонников гипотезы абхазо-адыгского или адыгского происхождения основного ядра Нартиады.

Несколько иным было отношение Ю. С. Гаглойти к кар.-балк. сказаниям (известных к тому времени только по дореволюционным публикациям и небольшой части записей 50-х - нач. 60-х гг.). Несмотря на снисходительный тон, в котором о них говорил автор, чувствуется, что он испытывал некоторую настороженность или даже недоумение. Именно поэтому, на наш взгляд, упоминая о кар.-балк. эпосе, он отделялся странными замечаниями об «отсутствии традиций тюркского фольклора» или заявлял, что кар.-балк. сказания кажутся ему копиями осетинских.

Что касается удельного веса каждой из национальных версий, то, полностью соглашаясь с тем, что осет. эпос известен в наибольшем количестве записей и публикаций (ему же посвящено наибольшее количество исследований), отличаясь богатством сюжетов и историко-этнографических элементов, мы, со своей стороны, можем заметить, что речь должна идти не только о количественном измерении. Следует учитывать множество других важных критериев, таких, как генезис образов главных героев эпоса, восходящих к персонажам мифологии его создателей, отражение исторических событий, этимологии имен собственных, наличие лингвистических казусов и т. д.

ГЛАВА III. ТРЕТИЙ ВИТОК СПИРАЛИ

«ГЕТЕРОГЕННАЯ ТЕОРИЯ»

После резко отрицательных отзывов на монографию А. М. Гадагатля и выхода книги Ю. С. Гаглойти, констатирующей незыблемость позиций сторонников «алано-осетинского» происхождения эпоса, полемика утихла. Адыгские и абхазские нартоведы интуитивно ощущали в системе доказательств, выдвинутых иранистами, что-то неладное, но не понимали, что признавая скифо-сарматов иранцами и прямыми предками осетин, ниспровергнуть теорию, гласящую, что ядро Нартиады было создано в «алано-осетинской среде», было невозможно в принципе – из сказаний явно проглядывали история и черты быта именно этого древнего этноса.

И лишь в 1985 г. появилась работа кабардинских лингвистов М. А. и З. Ю. Кумаховых, в которой они вновь попытались поставить под сомнение некоторые аргументы, выдвинутые Абаевым, Дюмезилем, Гуриевым и др. Начинают соавторы с книги адыгейского фольклориста, беря ее под защиту: «В работе Гадагатля, как и в работах его оппонентов содержатся ценные мысли и интересные наблюдения. Нельзя согласиться с мнением некоторых авторов, что работа Гадагатля составляет только одни необоснованные положения и является лишь примером «местнических проявлений в нартоведении». Действительно, необоснованных положений в работе Гадагатля, как, впрочем, и в работах его критиков, немало.

Этимологические доказательства исследователя, его выводы о происхождении нартского эпоса мы считаем несостоятельными. Что касается «местнических проявлений», то Гадагатль в этом вовсе не одинок. Более того, работа его хронологически не является ни первой, ни последней. Если сказать по существу, исследование А. М. Гадагатля было ответной, далеко не во всем удачной реакцией на «местнические проявления в нартоведении», имевшие место в трудах его предшественников, в частности отдельных сторонников скифо-аланской теории» (Кумахов, Кумахова, с. 94).

Да, создатели «алано-осетинской» гипотезы, и, в первую очередь, Абаев и Дюмезиль утверждали приоритет осет. эпоса, не зная очень многих материалов других версий эпоса. Их построения часто возводились на песке и представляли собой вереницы предположений, выдаваемых за факты. Кроме того, если бы аргументы иранистов были убедительны и выстраивались в стройную систему, вряд ли А. М. Гадагатлю или кому-либо другому пришло бы в голову опровергать очевидное и выступать против столь именитых авторов, как Ж. Дюмезиль и В. И. Абаев.

«Относительно выводов А. М. Гадагатля, основанных на этимологии термина *нарт* и собственных имен нартского эпоса, нужно сказать, что они, как отмечалось, не могут быть приняты в силу несовершенства метода этимологического анализа автора» (Кумахов, Кумахова, с. 94).

Верным представляется и другое наблюдение соавторов: «Абхазско-адыгская (или адыгская) концепция, заостряя внимание на архаичности цикла Сосрука – ядра абхазско-адыгских сказаний, как нам представляется, так или иначе обходит вопрос о происхождении нартского эпоса в целом, поскольку в основных национальных версиях эпоса удельный вес указанного цикла совершенно различен», он «не является центральным во всех национальных версиях». «Решение же генезиса нартского эпоса, естественно, предполагает прежде всего решение генезиса центральных циклов в основных национальных версиях» (Кумахов, Кумахова, с. 95).

Противовесом двум противоборствующим гипотезам (скифо-аланской и абхазско-адыгской) соавторы считают третью, которая «исходит из положения, что истоки нартского эпоса необязательно возводить либо к скифо-аланским, либо к абхазско-адыгским племенам». Идею о гетерогенности (разнородности) основы нартского эпоса впервые выдвинул еще Вс. Ф. Миллер, а основные положения сформулировал В. К. Гарданов.

«Не отрицая роли предков осетин в формировании нартского эпоса, Гарданов считает, что ядро нартского эпоса зародилось у разных этнических групп, впоследствии обогативших также его различными национальными вариантами». «С возражениями против основных положений концепции скифо-аланского происхождения нартского эпоса выступили и такие известные ученые, как Е. И. Крупнов, В. И. Чичеров, Е. М. Мелетинский, А. А. Петросян, У. Б. Далгат и др.» (Кумахов, Кумахова, с. 95).

Соавторы, перечисляя имена известных исследователей, вероятно, стремились обосновать правомерность своего выступления против общепринятого взгляда. Но дело в том, что эти, скажем так, скептически относившиеся к господствующей концепции ученые ограничивались лишь отдельными наблюдениями, замечаниями или даже просто утверждениями, в то время как осетиноведы выступали с конкретными фактами (пусть и не всегда верно интерпретированными и не составляющими систему).

Далее соавторы приводят отдельные высказывания перечисленных выше исследователей, и заключают «Хотя во взглядах этих ученых имеются различия в определении времени и условий зарождения нартского эпоса, они сходятся в главном: ядро эпоса не заимствовано у скифов, эпос зародился на Кавказе, причем истоки его нельзя свести к этническому корню лишь одного какого-либо современного кавказского народа». В концепции Миллера-

Гарданова «содержится рациональное зерно, в принципе способствующее решению проблемы, хотя общий тезис о наличии только одного главного ядра всего эпоса наталкивается на трудности» (Кумахов, Кумахова, с. 95).

Соавторы склонны считать, что многослойный нартский эпос «имеет не только одно-единственное ядро». «Разумеется, не очень серьезно ставить вопрос о шести или семи узлах зарождения нартского эпоса, как это делают некоторые авторы. Ж. Дюмезиль, В. И. Абаев, Е. М. Мелетинский и другие говорят о двух основных версиях нартского эпоса. Но вопрос о генезисе национальных версий нартских сказаний чрезвычайно сложен»; неясно также, существовали или нет вейнахский и кар.-балк. центры зарождения эпоса (Кумахов, Кумахова, с. 97-98).

О том, почему и по каким причинам их могло не быть, соавторы не сказали. На данный момент Кумаховы считали бесспорным положение о существовании двух узлов, что у Нартиады было не одно ядро, а как минимум два. «Специалисты давно обратили внимание на тот факт, что узлом или центром зарождения для абхазско-адыгских сказаний является цикл Сосруко, в то время как эпическим узлом или центром осетинских сказаний оказывается цикл сказаний о Батрадзе». «На наш взгляд, образы Сосруко и Батрадза вошли в эпос из разных мифологических источников – первый из древних мифов предков абхазско-адыгских народов, второй – из древних мифов предков осетин» (Кумахов, Кумахова, с. 98-99).

Доказывать выдвинутое неведомыми специалистами положение Кумаховы не стали. Остался неясным и вопрос о количестве «узлов» – то ли их было два (осетинский и абхазско-абазинско-адыгский), то ли четыре (с добавлением карачаево-балкарского и вейнахского). Ученый имеет право выдвигать любые гипотезы и любые теории, но при одном обязательном условии – отсутствии противоречий, делающих эти гипотезы и теории неприемлемыми. В данном случае, сколько бы узлов ни насчитывалось, оставались весьма неприятные вопросы, например, такой: когда, как и зачем эти циклы перенимались друг у друга шестью народами Кавказа?

Отвергая идею возникновения Нартиады у одного этноса, Кумаховы пишут: «В. И. Чичеров отметил, что известно творческое восприятие одним народом у другого отдельных произведений в процессе культурно-исторических контактов. «Но не известно, - пишет он, - внедрение эпоса во всем объеме в искусство другого народа, которому этот эпос был чужд» (Кумахов, Кумахова, с. 96). Напомним, что, по мнению А. М. Гадагатля, нартский эпос был создан адыгами и заимствован у них другими народами.

Но если существовали только два центра (абхазо-адыгский и осетинский), то каким образом сказания о Сосруко и Батраде попали в

фольклор вейнахов, абазин, карачаево-балкарцев (которым эти сказания были чужды)? Почему ни один из этих героев не стал главным, например, в эпосе карачаево-балкарцев? Почему, в отличие от всех других основных версий, в эпосе вейнахов нартты представляются врагами (их возглавляет именно Сеска-Солса) местных (вейнахских) богатырей? Как произошло сложение сказаний в циклы, причем у нескольких народов?

К сожалению, ставить подобные вопросы М. А. и З. Ю. Кумаховы не пожелали, ограничившись общими фразами: «Заметим, что наряду с двумя центральными героями в многоциклическом нартском эпосе немало других героев, сюжетов, мотивов, генетически связанных с мифами этнически разных народов. Взаимопроникновение образов – распространенное явление в мифах и фольклоре народов. Достаточно вспомнить такие классические примеры, как Гесер (Гэсэр) в тибетской мифологии, мифологиях монгольских народов, ряда тюркских, бирманских народностей и др. Что касается нартского эпоса, то место и условия (уникально разнообразные в этнолингвистическом отношении) его зарождения и развития, сама форма строения и композиция нартских сказаний дают широкий простор для сплава и соединения гетерогенных элементов на протяжении очень длительного времени» (Кумахов, Кумахова, с. 99-100).

Иными словами, многонациональность нартского эпоса – результат тесного общения народов Кавказа. Но принять это утверждение, выдаваемое за объяснение, означает прийти к абсурду. Получается, что ногайцы, даргинцы, табасаранцы, аварцы, лакцы и другие народы Дагестана в этом общении не участвовали, поскольку нартского эпоса у них нет; вейнахи, в отличие от них, «общались», но почему-то увидели в нартах образы врагов и даже людоедов. Следовательно, по территории вейнахов проходила незримая граница, на восток от которой долетали только слабые отголоски мощного эпоса, развитого и популярного на западе. И т. д.

Вывод соавторов гласил: «...в решении вопросов генезиса нартского эпоса (хотя и не единственным) применительно к каждой основной национальной версии должно быть происхождение ее центрального эпического цикла». «В отношении абхазско-адыгских сказаний таким центральным, ядерным является эпический цикл Сосруко» (Кумахов, Кумахова, с. 98-100). Как и с помощью каких методов можно выяснить происхождение этих центральных циклов, соавторы не сказали.

ИМЕНА И ФИЛОЛОГИ

Соавторам следовало доказать хотя бы свое утверждение о существовании «абхазо-адыгского узла», в котором якобы и возник образ Сосруко; но сначала они обратились к этимологическому анализу термина *нарт*. Обзор существующих мнений привел их к неутешительному выводу: «Ни одна из существующих этимологий термина *нарт* не может быть признана удовлетворительной. Не составляет исключения и этимология одного из крупнейших исследователей нартского эпоса – В. И. Абаева».

Напомним то, что говорил В. И. Абаев в своей парижской лекции: «...разъяснив этимологию термина «Нарт», мы тем самым получим **решающее указание** (выделено нами. – М. Дж.) на национальную первооснову этого эпического памятника, который наука застала как «интернациональный» общесеверокавказский эпос» (Абаев, 1990, с. 263).

Кумаховы, однако, были другого мнения: «В заключение необходимо подчеркнуть, что происхождение термина *нарт* остается неясным. Но решение этого вопроса, хотя и имеет немаловажное значение, не решает проблемы генезиса нартского эпоса (разве кто-то утверждал это? – М. Дж.)». «Более принципиальное значение приобретает решение вопроса о том, в какой этнолингвистической среде созданы имена центральных героев (но как эту среду определить, не выяснив происхождение имен? – М. Дж.), что связано с проблемой генезиса центральных циклов основных национальных версий нартского эпоса». «Наиболее древние эпические циклы и образы, разумеется, старше термина *нарт*» (Кумахов, Кумахова, с. 102; с. 105).

Иными словами, соавторы полагали, что можно определить, в какой этнолингвистической среде были созданы некоторые циклы и образы Нартиады; беда в том, что они забыли сказать, как это можно сделать, перейдя к другому вопросу. «Значительный интерес проявляют специалисты (и не только специалисты) к этимологии имени Сосруко. Это и понятно: Сосруко – центральный герой нартских сказаний у адыгов, абхазцев, абазинцев и убыхов». «Мы не ставим перед собой задачи окончательно выяснить этимологию имени Сосруко. Но исключительно важно выяснить исходную форму имени Сосруко», «поскольку речь идет о первичной, исходной форме имени центрального героя абхазско-адыгских сказаний» (Кумахов, Кумахова, с. 106).

Понять смысл цели, поставленной перед собой двумя лингвистами, для нас оказалось делом непосильным. Допустим, они сумели выяснить эту «исходную форму» имени героя; но в чем заключалась бы ее исключительная важность, если бы не удалось определить, что и на каком языке оно означает (а это уже этимология)? И что может убедить читателя, что найденная форма является исходной, если значение имени останется неизвестным?

«Существует несколько попыток объяснения имени Сосруко, хотя ни одна из них не может считаться бесспорной. Бесспорным для всех авторов, предлагавших взаимоисключающие этимологии Сосруко, является тот неоспоримый (? – М. Дж.) факт, что это имя включает адыгско-убыхское слово *къуэ* «сын» (Кумахов, Кумахова, с. 106).

Сказанное поражает своей нечеловеческой логикой. Вычленив из непонятного имени его окончание, означающее по-адыгски «сын», соавторы выдают это за «неоспоримый факт». Но такую же операцию и с таким же успехом любой автор может проделать с любым непонятным именем.

Подвергнув критике этимологии, предложенные осетинскими авторами, как и проводимое ими сопоставление имени героя в дигорских сказаниях (Сослан) с именем аланского владетеля Давида Сослана (мужа грузинской царицы Тамар), и перебрав различные варианты имени *Сосруко* в сказаниях адыгов, Кумаховы приходят к выводу: «Итак, очевидно, что при выяснении исходной формы (следовательно, и этимологии) рассматриваемого имени нужно исходить из формы *Сауэсыр*. Форма *Соср* является вторичной, закономерно восходящей к *Сауэсыр*».

Но что означает это имя и почему его нужно считать адыгским? «Мы не касаемся вопроса об этимологии первой части рассматриваемого имени. Это для нас в данной работе и не имеет существенного значения (!? – М. Дж.), поскольку в абхазско-адыгских сказаниях имя центрального героя представлено не в первой части (!? – М. Дж.), а в сочетании с исконным словом *къуэ/къуа* «сын» (Кумахов, Кумахова, с. 106).

Но, в таком случае, в чем же заключалось значение «исходной формы» имени? И как понять утверждение Кумаховых, что оно (имя) «представлено не в первой части», а потому «не имеет существенного значения»? Один из моих друзей как-то заметил, по такому же поводу, что если при этимологическом анализе антропонимов опираться только на окончание, то древнетюркский хан Могилян, несомненно, носил армянское имя.

Далее М. А. и З. Ю. Кумаховы переходят и к другим именам героев эпоса. «...не может быть и речи о возведении к абхазско-адыгскому источнику имени центрального героя осетинских сказаний Батрадз», «созданного, по мнению В. И. Абаева, на осетинской почве из *Батыр ас* «богатырь асский» (Кумахов, Кумахова, с. 114). Это, разумеется, не так, и В. И. Абаев никогда этого не говорил, считая имя *Батырас* монгольским вкладом в ономастику осетинского эпоса.

Общим для всех версий эпоса «является имя Сатаней (Сатанай, Сатанней-Гуаша, Сатана), не имеющее до сих пор удовлетворительной этимологии на материале кавказских и иранских языков». «Старое

сближение Д. Лавровым имени главной героини нартского эпоса с именем аланской принцессы Сатиник кажется нам (как и Е. М. Мелетинскому) столь же произвольным, сколь и попытки отождествить сказание о бальце (походе. – М. Дж.) Урызмага с армянским сказанием об упомянутой принцессе. В. И. Абаев писал, что о происхождении имен Сатана и Сослан «нельзя сказать ничего определенного, кроме того, что они не могут быть отнесены к иранскому слою осетинского языка». И что же, в таком случае, означает имя героини эпоса и на каком языке? «Оставляя в стороне совершенно неясную этимологию имени Сатанай, следует подчеркнуть, что эпический образ героини неотделим от Сосруко» (Кумахов, Кумахова, с. 114-115).

Логика рассуждений соавторов вновь поражает, на этот раз своей непреклонностью: исходя из предположительно адыгского происхождения окончания имени *Сосруко*, они предположили, что его образ и цикл сказаний о нем возникли в абхазско-адыгской среде, несмотря на то, что его имя на адыгском ничего не означает; но, поскольку образ Сатанай связан с Сосруко, то и делается намек, что своим возникновением он также связан с этой же средой, несмотря на то, что ее имя на почве адыгского языка объяснения тоже не имеет. И все это – на основании одного окончания имени!

«Адыг. *Шъэуай* «Шауай», каб. *Шъэуей* «Шауей», осет. *Саеуай* имеют убедительную этимологию на адыгской почве» и «восходят к общеадыгскому слову *шъауэ* «юноша» и суффиксу принадлежности *й*» (Кумахов, Кумахова, с. 115).

Почему это имя должно означать «юноша», по какой причине его так называли, почему в академическом издании адыгского эпоса героя зовут также и *Къэрэшауей*, зачем к имени, означающему «юноша», кабардинцы прибавили кар.-балк. *къара* «черный; большой», и почему он является в сказании внуком кузнеца Дабеча (т. е. кар.-балк. божества кузни и родоначальника нартвов Золотого Дебета), соавторы не объяснили. Ничем не лучше и другая этимология, предложенная ими: «Адыг. *Алэдж*, каб. *Алыдж*, (варианты *Алэгъ*, *Алыгъ*, *Іэлджэ*, *Іэлыгъэ*), осет. Алаг – название известного нартского рода, как отмечалось выше, В. И. Абаев сближает с абх. *лыг* в слове *алыгъагъэ* «старик, старый мужчина» (Кумахов, Кумахова, с. 115).

Прямо скажем, негусто, особенно если учесть то, что пишут Кумаховы далее. «В отличие от А. М. Гадагатля и других исследователей мы считаем, что такие имена известных героев», как *Батраз*, *Тотреш*, *Уэрзэмэс*, *Насрен*, *Хымыш* «и др. не могут быть объяснены на адыгской (или абхазско-адыгской) почве. По своему фонетическому облику эти имена явно относятся к старым заимствованиям»; из какого языка они могли быть заимствованы, соавторы не сказали. Но это признание не помешало им сделать очередное

предположение: «В то же время не требует пояснений тот факт, что заимствованное имя героя (или неясность его происхождения) не означает, что весь цикл сказаний, связанный с именем данного героя, также является чужим, заимствованным» (Кумахов, Кумахова, с. 116).

Одно дело, когда один из **главных** героев эпоса носит чужеземное имя, и совсем другое – когда чужеземными и непонятными являются имена всех. И это – как раз тот случай. Хуже того, кабардинские этимологи не могут объяснить даже имя кузнеца в адыгском эпосе – *Лъэпшь* «Тлепш», то возводя его к *лъэ* «нога, основа, корень», то сближая с *пшьы* «главный, старший» («князь»), а то и с именем абхазского божества кузни – *Шъашуы*. Тем не менее, вывод их дышал оптимизмом: «Приведенных примеров достаточно для подтверждения тезиса о гетерогенной основе нартского эпоса и неправомерности возведения его истоков к фольклору одного народа» (Кумахов, Кумахова, с. 117).

РЕАКЦИЯ

Причина появления в книге М. А. и З. Ю. Кумаховых двух глав (около 40 страниц), посвященных проблеме генезиса Нартиады и их поддержка гипотезы ее «гетерогенного» происхождения была проста. Попытка А. М. Гадагатля доказать приоритет адыгского эпоса показала всю безнадежность такого устремления, по причине полного отсутствия аргументов, что и было отмечено в книге Ю. С. Гаглойти (о которой речь шла выше). Поэтому М. А. и З. Ю. Кумаховы задались целью доказать приоритет адыгов хотя бы в создании цикла сказаний о Сосруко. Для этого им пришлось, кроме всего прочего, подвергнуть жесткой критике многие положения и этимологии, выдвинутые осет. нартоведами, а также Дюмезилем.

На выход в свет монографий Ш. Х. Салакая и А. М. Гадагатля никакой реакции со стороны В. И. Абаева не последовало, но появление книги Кумаховых, видимо, переполнило его чашу терпения и он разразился написанной в весьма резком тоне рецензией с «бальзаковским» названием «Блеск и нищета золотого тиснения» (1986 г.). В. И. Абаев начинает издавека и вплоть до середины рецензии не упоминает об авторах книги, вкратце перечисляя аргументы, свидетельствующие об «алано-осетинском» происхождении ядра Нартиады. И первыми под удар попадают не Кумаховы, а их предшественник.

«Сторонник адыгского происхождения нартского эпоса адыгейский ученый А. М. Гадагатль предложил свое толкование слов «Нарт» и «Батраз» (адыг. *Пэтэрэз*). «Нарт», по его мнению, означает «глаз дарящий», а

«Пэтэрэз» - «симметричноносый». Видимо, требования Нартов к мужской красоте были весьма скромными, они довольствовались симметричностью. Этимологии А. М. Гадагатля настолько несуразны, что даже авторы рецензируемой книги вынуждены были от них отмежеваться, хотя в остальном они держатся той же адыгской ориентации» (Абаев, 1990, с. 384).

«Установленные Миллером скифо-нартовские параллели углубил, развил и дополнил еще шестью сопоставлениями выдающийся французский ученый Жорж Дюмезиль. И, наконец, в самое последнее время важную обзорную статью посвятил Нартам английский индоиранист Г. Бейли. Бейли дает ряд новых толкований и этимологий с широким привлечением сакского языка, одного из скифских наречий. Исследованиями названных трех ученых североиранские, скифо-аланские истоки нартовского эпоса установлены твердо и незыблемо» (Абаев, 1990, с. 389).

Разумеется, под этими истоками В. И. Абаев подразумевает «древнеосетинские». Он счел нужным подчеркнуть, что речь идет о людях разных национальностей – русском, французе и англичанине; это, по его мнению, есть как бы гарантия непредвзятого отношения к вопросу: «их научная объективность не вызывает никаких сомнений», у них «не было и не могло быть никаких побуждений «подыгрывать» осетинам» (исключает ли он возможность того, что эти ученые, не зная многих и многих фактов, могли прийти к ошибочным заключениям, В. И. Абаев не сказал).

«Исследованиями названных трех ученых североиранские, скифо-аланские истоки нартовского эпоса установлены твердо и незыблемо. Со временем эпос обогащался новыми включениями в результате менявшихся ареальных контактов: скифо-европейских, алано-тюркских, алано-монгольских и, разумеется, алано-кавказских. В отличие от названных выше ученых, А. М. Гадагатль, а вслед за ним авторы рецензируемой книги отстаивают адыгское происхождение нартовского эпоса, Гадагатль – всего эпоса целиком, авторы рецензируемой книги – более скромно: цикла Сослана-Сосруко».

Раздражение В. И. Абаева было столь велико, что он не удержался от запрещенного приема – побивания оппонентов громкими именами и титулами своих единомышленников: «Таким образом, по вопросу о происхождении нартовского эпоса мировая наука четко разделилась на два лагеря. В одном – академик Всеволод Миллер, член Французской Академии Наук Жорж Дюмезиль, экс-президент Лондонского Королевского Азиатского Общества Гарольд Бейли. В другом – А. М. Гадагатль, М. А. Кумахов, З. Ю. Кумахова. Не будем касаться научных дистанций. Предоставляю судить о них читателю» (Абаев, 1990, с. 390).

Указывая, что у Миллера, Дюмезиля и Бейли не было никаких побуждений «подыгрывать» осетинам, об «ученых второй группы» В. И. Абаев пишет: «Они оказались неспособны подняться выше региональных эмоций и взглянуть на вещи объективно и беспристрастно. Их точка зрения напоминает то, что А. М. Горький шутливо называл «кочкой зрения». Только с высоты этой кочки могут померещиться «симметричноносые» и «глаз-дарящие» герои. Только с высоты этой кочки могут с легкостью браковаться труды таких ученых, как Миллер, Дюмезиль и Бейли»; последние два исследователя полностью учитывали адыгские материалы, но считали эпос возникшим в среде скифо-сарматских племен.

Более того, «Дюмезиль – крупнейший специалист именно по адыгским языкам»; Бейли был знаком с трудами Гадагатля, Салакая и Бгажбы, но, объясняя «с иранистических позиций те или иные элементы эпоса», «в полемику с адыгским толкованием этих элементов, предложенным Гадагатлем», не вдавался. «Судить его за это нельзя. Книга Гадагатля написана на таком уровне, опускаться до которого уважающему себя ученому было бы стыдно» (Абаев, 1990, с. 390-391).

Цитируя высказывания Дюмезиля: «Именно у осетин, и, без сомнения, частично уже у их далеких предков сформировалось ядро эпоса, ее главные персонажи», «в своей основе нартовский эпос – осетинский» и т. д., В. И. Абаев комментирует: «Яснее не скажешь. Но для авторов рецензируемой книги выводы крупнейшего в мире нартоведа, разумеется, нипочем. У них своя позиция: «Долой авторитеты! Нам с нашей кочки зрения виднее...» (Абаев, 1990, с. 392).

На наш взгляд, М. А. и З. Ю. Кумаховы о ниспровержении авторитетов нисколько не помышляли; кроме того, некоторые их критические замечания в адрес сторонников «алано-осетинской» теории были вполне обоснованными. С одной стороны, как специалист высокого уровня, В. И. Абаев прекрасно понимал, что доказательств адыгского (или абхазо-адыгского) происхождения Нартиады нет и быть не может (потому, видимо, и не отозвался в свое время на выход в свет монографии А. М. Гадагатля, верно полагая, что она никого и ни в чем не убедит); но, с другой стороны, хорошо зная, что десятилетиями воздвигаемое здание «алано-осетинской» гипотезы возведено на песке, и что Кумаховы в своем непризнании этой гипотезы отнюдь не одиноки, он, возможно, опасался, что будирование вопроса о генезисе Нартиады вызовет появление и других, более серьезных работ. Рукой великого ирановеда явно водил гнев.

Отсюда, скорее всего, и резкий тон его рецензии, вплоть до обвинения Кумаховых в «провинциальной безвкусице и претенциозности»,

выразившейся, по его мнению, в том, что переплет их книги «на всю поверхность покрыт золотым тиснением» (таким же тиснением, кстати, покрыты переплеты всех 4 томов ИЭСОЯ самого В. И. Абаева). «Отказавшись от химерической идеи А. М. Гадагатля об адыгском происхождении всего нартского эпоса, авторы рецензируемой книги отошли на новые, столь же ненадежные позиции. Они отстаивают адыгское происхождение цикла Сослана-Созрыко. Доказательства?» - «адыгское оформление имени Сослана во многих осетинских сказаниях». «Такое оформление стало возможным в определенной исторической ситуации и не составляет никакой проблемы» (Абаев, 1990, с. 394).

В. И. Абаев счел нужным снять предположение (выдвинутое им на свою голову) о двух или трех узлах формирования эпоса и двух главных героях: «Указывают на то, что в адыгском эпосе Сосруко – центральный герой, а осетинский Сослан – второстепенный. Таких весов, на которых можно было бы взвесить степень «центральности» того или иного героя, не существует. Но вот некоторые объективные показатели. В сводном тексте осетинских нартских сказаний, изданном в 1946 году, цикл Сослана-Созрыко – самый обширный. Он занимает 90 страниц, тогда как объединенный цикл Хамица и Батраза – 83» (Абаев, 1990, с. 394).

ПО ЛОЖНОМУ ПУТИ

Из работ, опубликованных до 1990 г., следует упомянуть монографию выдающегося археолога и алановеда В. А. Кузнецова «Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа» (1980 г.). Подчеркнув, что речь в его книге будет идти только о нартском эпосе осетинского народа, автор подверг его рассмотрению в качестве исторического источника. На наш взгляд, труд В. А. Кузнецова - одно из самых интересных исследований в нартведении, отличающееся широким охватом материала и стремлением подтверждать свои выводы конкретными ссылками на материалы эпоса.

Проблему генезиса Нартиады В. А. Кузнецов не затронул, ограничившись (в заключении книги) несколькими фразами: «Вполне допустимой кажется мысль о том, что исходный пункт генезиса осетинского нартского эпоса следует усматривать во встрече, контаминации и взаимопроникновении двух мифолого-эпических систем – кавказской и иранской. На почве этого сложного фольклорного взаимодействия и вырастает могучее древо нартского эпоса. Нам представляется, что окончательное сложение нартского эпоса и его циклизация происходит в последующую эпоху раннего средневековья, в социальном плане

соответствующую последней ступени военной демократии и классовообразованию. Об этом свидетельствуют средневековые пласты эпоса» (Кузнецов, 1980, с. 134).

Способствуя укреплению позиций «алано-осетинской» гипотезы происхождения эпоса, работа В. А. Кузнецова во многом была новаторской. В ней затронуты некоторые новые для нартоведения темы, например, отражение эпических мотивов в древнем декоративно-прикладном искусстве, анализ и идентификация географических и этнических терминов, а также вопрос об «этнических и культурных контактах создателей эпоса (в которых он видел ираноязычных скифо-алан. – М. Дж.) с окружающими их племенами и народами». Выше автор останавливался «на взаимоотношениях (чаще враждебных. – М. Дж.) нартов с аборигенами Кавказа, получившими в эпосе обобщенное имя кадзи» (Кузнецов, 1980, с. 96).

Но *каджи, кадзи*, существа inferнальные, фигурируют в фольклоре грузин и армян; кто же, в таком случае, подразумевается по этим именам? Автор упоминает о работе Д. Лаврова «Заметки об Осетии и осетинах»: «Проблемы взаимоотношений между разноэтничным населением кавказских гор и предкавказских степей касался ряд историков, лингвистов и археологов. Первым на них остановился Д. Лавров, писавший, что нартские «сказания рисуют один определенный период осетинского прошлого – нашествия на Осетию и другие места иноплеменных завоевателей – нартов. По смыслу сказаний нарты сначала отличались от аборигенов страны превосходством ума и физической силы, а потом как бы измельчали до уровня обыкновенных людей. Аборигены были сначала побеждены, а затем взяли перевес над нартами» (Кузнецов, 1980, с. 71).

Е. М. Мелетинский считал, что «нартский эпос сложился в пределах Северного Кавказа в основном в условиях аланской военной демократии I тыс. н. э.», «а бытование его в наиболее развитых формах у современных осетин, адыгов и абхазов объясняется тем, что в состав Алании входила и часть синдмеотских (раннеадыгских. – В. К.) племен, связанных общностью происхождения и языка с абхазами». По мнению Г. В. Цулая, «меото-сармато-аланы были тем миром, в котором народы Кавказа черпали первоначальные сюжеты и мотивы нартских сказаний, подвергая их своей этно-языковой редакции». В. А. Кузнецов добавляет, что следует учесть и «и те глубокие, нередко интимные этнокультурные контакты, которые существовали между предками осетин, адыгов и абхазов в раннем средневековье» (Кузнецов, 1980, с. 92-93).

Но, во-первых, народы черпают сюжеты и мотивы эпоса из своей мифологии и своей истории, а не из чужих; во-вторых, Г. В. Цулая, вероятно,

не знал, что отношение к нартам у всех этносов, у которых известны нартские сказания, весьма разное; в-третьих, это «черпание» не объясняет причин близости имен героев, характеров и сюжетов, как и не позволяет понять, почему столь разные по языку и менталитету этносы стойко придерживались однажды усвоенного, подвергая его лишь «языковой редакции». Что касается «глубины и интимности» контактов между предками осетин, адыгов и абхазов, то это утверждение археолога, скорее всего, опирается на изыскания, предпринятые В. И. Абаевым в этом направлении еще в 30-е гг. XX в., давшие плачевные результаты (см. в ОЯФ) и тот факт, что основное население Алании проживало в долине Кубани.

«Где могли существовать эти контакты и взаимосвязи, приведшие к распространению многих нартских сюжетов и образов в фольклоре осетин, адыгов и абхазов? Естественнее всего полагать, что это могло происходить именно в бассейне верхнего течения Кубани, где аланы в течение целой исторической эпохи соседнили и взаимодействовали с адыгами и абхазами», что якобы приводило к явлению билингвизма (двуязычия), благодаря чему облегчалось распространение фольклорных мотивов и сюжетов; этому способствовал и статус сказителей-профессионалов, пользовавшихся неприкосновенностью на всем Кавказе (Кузнецов. 1980, с. 94).

Почему в результате этого билингвизма в осет. языке не осталось хотя бы двух-трех десятков абхаз. слов, как и названия самих абхазов, археолог не сказал. На самом деле, ни о какой глубине или «интимности» этих контактов говорить не приходится; абхазо-осет. взаимодействия не было вообще, а кабард.-осет. отношения относятся к очень позднему времени, и заимствующей стороной почему-то выглядят осетины; к тому же, рассматривая топонимию осет. эпоса, нетрудно понять, что Северный Кавказ являлся для осетин неизвестной территорией (см. Джуртубаев, 2010). Скифы и аланы были тюркоязычными племенами и никем другим быть не могли.

«Как мы отмечали, - продолжает В. А. Кузнецов, - продолжительность этнокультурных контактов в бассейне Кубани была достаточно велика – до 8 столетий (! – М. Дж.). Наконец, процесс распространения и взаимопроникновения сюжетов и образов нартского эпоса мог находиться в прямой связи с особым социальным положением певцов-исполнителей эпоса у трех вышеназванных народов» (Кузнецов, 1980, с. 93).

Великий археолог, вероятно, не вдумывался в смысл сказанного им же. 800 лет тесных контактов на такой небольшой территории, как бассейн Кубани, вне всякого сомнения, привели бы к тому, что все герои нартского эпоса имели бы осет., адыг. и абхаз. имена, а сказания были бы буквально

усеяны этнонимами, названиями гор, рек, морей, долин и т. п., легко объясняющихся на языках этих народов. Но этого нет.

По мнению Т. А. Хамицаевой, у осетин «певцы, знавшие соседний язык, бывали лучшими распространителями и пропагандистами песен, перенятых ими у соседнего народа». В. А. Кузнецов предполагает, что аналогичный «механизм передачи нартских сюжетов мог действовать и в древности». «Свободно и безопасно передвигаясь из местности в местность и владея двумя-тремя языками соседних народов, средневековые певцы разнесли сказания о нартах по Северному Кавказу и Абхазии» (Кузнецов, 1980, с. 93-95). Но, в таком случае, как быть с тем, что у абхазов песен о нартах очень мало, больше у адыгов, а вот у самих осетин, чьи певцы якобы и «разнесли» их, песен почему-то почти нет?

Некоторые осетиноведы уверяют, что «алано-осетинское» население, якобы населявшее верховья Кубани (по соседству с Абхазией), после монгольских погромов мигрировало на территорию нынешней Осетии. Следуя логике рассуждений В. А. Кузнецова, мы должны думать, что созданные в Прикубанье сказания были «переданы» чеченцам и ингушам ушедшими на восток «алано-осетинами» (которым подсобили и кабардинцы, также продвинувшиеся к Тереку из Причерноморья). В. А. Кузнецов, однако, ничего не говорит и о том, почему адыги, с которыми аланы якобы прожили в тесном соседстве 800 (!) лет, именуют их просто *къуиха* «горцы» или *осетин къуиха* «горцы-осетины», а не аланами или асами. Но и вейнахи, обитая рядом с осетинами на протяжении 25 веков, не называют их ни аланами, ни асами, а нартами именуют опять-таки не их, а совершенно другой народ, да еще и с тюркским этнонимом - *карабулаков*.

Разумеется, исследователь имеет право предполагать; но, чтобы его предположения были правомерными, он обязан считаться с фактами. В данном случае перед нами просто очередная умозрительная схема, никакими конкретными аргументами и фактами не подкрепленная, а потому и вызывающая ряд вопросов, показывающих ее полную беспочвенность:

1. Если нартский эпос возник в зоне контактов трех указанных этносов, почему его герои получили одно имя – *нарты*? Или сказители адыгов, абхазов и осетин заключили между собой устное соглашение?

2. Где в это время находились абазины, коренные обитатели Причерноморья и почему они оказались исключенными из списка «контактеров»?

3. Почему эпический этноним *нарт* не имеет объяснения на абхазском, адыгском или осетинском языках (из-за чего В. И. Абаеву и пришлось этимологизировать его с монгольского)?

4. Почему не имеют убедительных объяснений ни на одном из этих трех языков имена главных героев эпоса?

5. Почему адыгский эпос в значительной мере состоит из песенно-стихотворных текстов, в абхазском их мало, а осетинский почти весь излагается прозой? Почему абхазские и осетинские певцы так оплошали?

6. Почему в эпосе «поздних» карачаево-балкарцев (коих В. А. Кузнецов, как и другие нартоведы, в число создателей эпоса не включает) объем песенно-стихотворных текстов превышает объем всех таких же текстов во всех национальных версиях, вместе взятых?

7. Почему в сказаниях карачаево-балкарцев и абазин эпические нарты предстают народом, стоящим накануне создания государства, в осетинском – жителями одного селения, в адыгском обитают в разрозненных населенных пунктах, в вейнахском – реальным племенем орстхойцев, а в абхазском их всего сто (или восемьдесят, или даже семь) человек?

8. Почему в эпосе вейнахов нарты вдруг предстали в образе врагов и даже людоедов, как и в фольклоре некоторых народов Дагестана?

Впервые и довольно детально останавливается В. А. Кузнецов на теме, которую нартоведы-иранисты обходили стороной, посвятив ей целую главу своей монографии («Тюрки в нартском эпосе»). Он пишет: «Исторически не меньшую (чем «аборигены». – М. Дж.) роль в эпоху раннего средневековья сыграли тюркоязычные соседи алан на Северном Кавказе: гунны, авары, болгары, хазары, кипчаки-половцы». «Не без основания А. Х. Бязиров пишет об «алано-тюркском периоде» в развитии нартского эпоса, продолжавшемся с IV по XI вв.» (Кузнецов, 1980, с. 96; с. 99).

Небольшой список данных, приведенных В. А. Кузнецовым, впечатляет. Нарт Хамыц привозит из Аварии различные ткани; он (или Ацамаз, или Сослан) женится на аварской красавице Агунде, дочери Сайнаг-алдара; «замок красавицы Агунды (Аколы) находится между морями Ак-денгиз и Кара-денгиз, т. е. между Азовским и Черным морями, «на Таманской равнине» («Тамани быдыр»). «...вопрос о возможном пребывании аваров на Таманском полуострове в VII в. поставлен (С. А. Плетневой. – М. Дж.) в специальной археологической литературе». В осет. эпосе отложилось имя печенегов, в форме «бедзенаг»; «в обобщенном образе Гумского человека мы можем усматривать половцев» (куманов); часто упоминается в сказаниях осетин и другой сильный народ – агуры (в которых В. А. Кузнецов видит одно из болгарских племен) и т. д. (Кузнецов, 1980, с. 97-107).

Эти данные лежат, можно сказать, на поверхности, что, разумеется, не умаляет ценность начинания В. А. Кузнецова. Огорчает то, что автор не обратил внимания на другие факты, а потому и не сделал верных выводов.

Тюркских этнонимов и географических названий в осет. эпосе во много раз больше того, что приведено в его книге.

Прийдя к заключению, что западная граница Страны нартов проходила по реке Уруп, что «в целом соответствует научным представлениям о западной границе исторической Алании», В. А. Кузнецов заключил, что результаты его исследования «позволяют в нартах осетинского героического эпоса видеть раннесредневековых алан как непосредственных предков осетинского народа» (Кузнецов, 1980, с. 135).

Свое мнение по вопросу о генезисе Нартиады В. А. Кузнецов высказал и в следующей своей работе, «Очерки истории алан» (1984 г.). Вслед за В. И. Абаевым он повторяет: «С точки зрения **современного бытования** (выделено нами. – М. Дж.) это действительно эпос народов Кавказа, причем наиболее архаичные его формы зарегистрированы у осетин, адыгов и абхазов. Как ни различны национальные варианты и как ни существенны эти различия, есть целый ряд общих элементов, начиная с названия эпоса «Нарты» и имен основных героев. Вряд ли всерьез можно думать, что термин «Нарты» и имена героев эпоса Сослана, Батраза и других возникли независимо у столь разных и подчас удаленных друг от друга народов. Случайно таких поразительных совпадений не бывает».

Разумеется, первоначальным был «алано-осетинский эпический цикл». И, далее, перечисляя полученные им результаты, В. А. Кузнецов говорит: «...все это не оставляет никаких сомнений в том, что осетины получили свой эпос из рук алан, а эпические нарты – фольклорный псевдоним алан» (Кузнецов, 1984, с. 281; с. 283). Напоминает он и «об интересных сопоставлениях и наблюдениях, сделанных юго-осетинским фольклористом А. Х. Бязровым: для вайнахов, абхазов, адыгов нарты – чужие, с ними борются местные герои, в ранних текстах эпоса этих народов чувствуется выраженная антинартская тенденция». «Так, у вайнахов нарт-орстхойцы живут в Осетии (иногда указывается даже Саниба) и нападают на вайнахов, у абхазов нарты родом с Кубани, а Сасрыква для них чужой, у адыгов герой Бадыноко громит чинтов, родственников нартам. Подобное восприятие нартов их ближайшими соседями весьма показательно. Оно вновь указывает на Аланию, соседившую с вайнахами, адыгами и абхазами вплоть до катастрофы XIII в.» (Кузнецов, 1984, с. 283).

Никто из нартоведов не пожелал задуматься над некоторыми вопросами. Все ученые-иранисты в один голос уверяют, что до апокалиптического пришествия гуннов (в IV в.) вся Восточная Европа кишмя кишела «североиранскими племенами» с весьма странными, если верить В. И. Абаеву, именами, означавшими «чернорукие», «сыроеды», «супоеды» и

пр. Почему же в эпосе, ядро которого якобы было создано в их среде, ни одно из них не упоминается, в том числе и в сказаниях самих осетин?

Почему «аборигены Кавказа», в результате многовекового культурного взаимодействия с которыми, по мысли В. А. Кузнецова, и сложился нартский эпос, выведены в сказаниях осетин в образе бесов («которые ходят пятками вперед») и получили «обобщенное имя *кадзи*», а вот тюркские племена имеют конкретные названия и сборищами мифологических существ отнюдь не выглядят? Почему в сказаниях вайнахов, абхазов, адыгов ((якобы потомков «аборигенов») А. Х. Бязров обнаружил «выраженную антинартскую тенденцию», а в кар.-балк. эпосе – нет?

Далее В. А. Кузнецов объясняет свою позицию, оговаривая, что в этих выводах нет «никакого противопоставления одного национального варианта эпоса другому», нельзя в них усматривать и «никаких попыток «вручить лавры первосоздателя тому или иному племени» и т. д. Процесс развития эпоса видится В. А. Кузнецову «как сложный диалектический обмен духовными ценностями, как результат взаимодействия самостоятельных фольклорных систем». «Показательно, что и осетинский нартский эпос испытал влияние со стороны, о чем свидетельствуют имена некоторых нартских героев тюрко-монгольского и адыгского происхождения. Влияния были взаимными» (Кузнецов, 1984, с. 283).

На наш взгляд, в стремлении доказать первичность одной из версий Нартиады, если исследователь пришел к этому мнению на основе анализа широкого круга данных, нет ничего плохого – дело лишь в том, насколько убедительны, весомы доказательства, аргументы и факты, которые он приводит. И то, как они выглядят в столкновении с доводами оппонентов. Да и, в конце концов, на этом эпосе, пусть и великом, свет клином не сошелся.

ДОРОГАМИ ЭПОСА

В 1992 г. была опубликована небольшая, но весьма насыщенная фактами монография талантливой фольклористки Ю. А. Дзицойты «Нарты и их соседи», посвященная исследованию некоторых важных, но мало изученных проблем нартоведения. Выводам и заключениям осетинского ученого мы уделили много места в III части нашей книги; здесь речь пойдет о том, какими он представлял пути распространения Нартиады; заметим, что его мнение радикально отличается от мнения В. А. Кузнецова.

Ю. А. Дзицойта считает, что основу эпоса «принесли на Кавказ скифы и сарматы со своей исторической родины – Южнорусских степей». Здесь произошло слияние скифских и сарматских вариантов; продвижение

скифо-сарматских племен на Кавказ привело к интернационализации эпоса. Первыми с ним познакомились адыги, в низовьях Кубани, где и находилась «промежуточная родина Нартов»; «с продвижением скифов и сарматов на юг, а также, возможно, и части адыгов», эпос «стал достоянием абхазов, вайнахов и убыхов» (Дзицойты, 1992, с. 250).

«Ираноязычные» скифо-сарматы выступают, в таком случае, в роли коллективного культурного героя, обходящего народы региона и обучающего их уже сложившемуся эпосу. Суждения Ю. А. Дзицойты были бы весьма ценными, если бы он еще и поведал о том, как ему удалось выяснить, когда и с кем скифо-сарматы встретились первыми, а с кем – вторыми и третьими. Но для иранистов трудностей такого рода не существует. Происходил этот культуртреггерский рейд, видимо, еще в античную эпоху, потому как далее автор пишет об опоздавших учениках из Азии: «В средние века на Северном Кавказе появились тюркские племена (какие? – М. Дж.), которые заимствовали сказания о нартах (у кого? – М. Дж.) и затем внесли свой вклад в ономастическую и апеллятивную лексику (и, возможно, сюжетику) нартского эпоса» (Дзицойты, 1992, с. 250)..

Но затем случилась беда – пришли другие тюрки, которые о перенимании и усвоении нартского эпоса и слышать не хотели: «После татаро-монгольского нашествия активность алан на Кавказе сократилась», – тем же тоном очевидца говорит Ю. А. Дзицойты; но, как говорится, нет худа без добра: «...а их остатки на северо-западе смешались с новыми насельниками их края – абазинами, карачаевцами и адыгами», в результате чего «эпосотворчество у последних получило новый импульс» (иначе недалекие абазины, карачаевцы и адыги, которых монголы почему-то не тронули, нартские сказания, наверное, непременно позабыли бы).

«Более того, в позднем средневековье, в результате активизации кабардинцев на Северном Кавказе, в осетинские варианты Нартиады проникли адыгские заимствования»; адыги повлияли также на абхазские, абазинские, убыхские, балкаро-карачаевские и картвельские варианты эпоса. Позже всех «узнали о нартах» картвелы и дагестанцы, «очевидно (? – М. Дж.), после татаро-монгольского нашествия», поэтому эпос не стал у них популярным (Дзицойты, 1992, с. 250).

О том, как эпос стал популярным у перечисленных выше этносов, Ю. А. Дзицойты говорит еще в начале своей книги. На первом этапе нартты были для каждого из заимствующих народов Кавказа чужими. «На следующем этапе часть героев становится представителем своей национальности и лишь потом, на следующем этапе, все основные и второстепенные герои становятся своими». Отсюда, по мнению Ю. А. Дзицойты, и раздвоение

образов некоторых героев (свой - чужой), носящих одни и те же имена, но по-разному характеризуемых (хороший - плохой), и противопоставление нартов своим героям (у чеченцев и ингушей), или локализация страны нартов где-то в стороне от своей (у абхазов и адыгов).

Не обнаружив в кар.-балк. эпосе такого противопоставления нартов своему этносу, Ю. А. Дзиццойты нашел осет. сказание, в котором упоминается злой великан *Балкар-Саиг* или *Балкар-маеликк*, видя в его имени этноним *балкар* «балкарцы» (Дзиццойты, 1992, с. 35). Намек понятен: если герои осет. эпоса с упомянутым «балкарским царем» не дружат, стало быть, карачаево-балкарцы тоже противопоставляются нартам. В осет. эпосе «противопоставления нартов осетинам в этническом плане» нет, поэтому Ю. А. Дзиццойты непонятно, из чего исходил Д. Лавров (в XIX в.; см. выше), когда писал, что нартовские сказания «рисуют один определенный период осетинского прошлого – нашествия на Осетию и другие места иноплеменных завоевателей – Нартов» (Дзиццойты, 1992, с. 42).

Схема распространения Нартиады, начертанная Ю. А. Дзиццойты, явно неудовлетворительна. Нартский эпос не мог появиться у нескольких народов Кавказа только потому, что какие-то их представители общались с тем этносом, из чьих сказаний он состоял «в своей основе», а потом передавали их своим соплеменникам, самые талантливые из которых еще и перекладывали эти сказания на музыку. Так у них могли появиться по одной-две песни или их пересказы – но не эпос.

Поэтому бытование нартских сказаний у нескольких народов Кавказа объясняется вовсе не их поочередными встречами с «ираноязычными скифосарматами», и не тем, что «многоязычные осетинские певцы» якобы гастролировали по всему региону, сея разумное, доброе, вечное, а совершенно другими причинами. Иначе возникает вопрос: «Почему Нартиада перевалила Кавказский хребет (сваны и рачинцы) и дошла до Черного моря (абхазы и шапсуги), но не пришла к даргинцам, табасаранцам, лезгинам, ногойцам и калмыкам?».

ОБОЗРЕВАЯ ОКРЕСТНОСТЬ

После появления рецензии В. И. Абаева на книгу М. А. и З. Ю. Кумаховых и до конца XX в. абхазские и адыгские нартоведы попыток доказать приоритет своих версий Нартиады уже не предпринимали (если не считать отдельных статей и заметок в периодической печати). Ученые-иранисты (как и научная общественность) полностью уверились в том, что нартский эпос в своей основе «скифо-алано-осетинский» и что соседние

народы восприняли и трансформировали его, добавив и свои сюжеты. Такое впечатление оставляет, например, книга Ю. А. Дзицкойты «Нартовский эпос и Амираниани» (2003 г.), посвященная выявлению «связи Нартовского эпоса с картвельским эпосом об Амиране». Как пишет автор, это выделившаяся в отдельную монографию часть исследования по генезису эпоса, рабочее название которого – «К истокам Нартовского эпоса» (Дзицкойты, 2003, с. 3).

Отмечая противоречивость мнений о происхождении нартских сказаний, носители которых относятся к четырем разным языковым семьям, автор ставит все тот же вопрос: «С какой же именно этнической средой следует связать корни Нартиады?». Отвечая на него (на 8 страницах), Ю. А. Дзицкойты отклоняет возможные претензии на приоритет грузинских и сванских версий, которые «носят на себе столь явные черты заимствования, что у исследователей никогда не возникало сомнений относительно происхождения этих версий Нартиады»; кроме того, эти сказания (число и объем которых очень малы) распространены только в контактной зоне и «не имеют распространения среди большей части грузинских племен».

Что верно, то верно, и спорить с этим не приходится. Кар.-балк. эпосу Ю. А. Дзицкойты уделяет одно предложение: «Среди всех тюркских народов Нартовский эпос известен только балкарцам и карачаевцам, что также свидетельствует о заимствованном характере у них этого памятника. Другое дело осетины и северокавказские народы» (Дзицкойты, 2003, с. 6).

К сожалению, мы не знаем, что пишет автор о кар.-балк. эпосе в своей монографии, посвященной генезису Нартиады. Но его утверждение дает ясное представление о методах исследования, которых он придерживался – выносить решение, не входя в анализ конкретного материала. Причем Ю. А. Дзицкойты не замечает, что его «аргументация» построена на весьма странном понимании процесса появления эпоса:

1) Автор думает, что у всех тюрков или у некоторой их части должен иметься один и тот же эпос; иными словами, эпосы появились, по мысли Ю. А. Дзицкойты, в эпоху существования праэтносов, от которых происходят народы, входящие в одни языковые семьи. И то, что из всех тюркских народов нартский эпос «известен» только карачаево-балкарцам, означает, по мнению Ю. А. Дзицкойты, что он был ими у кого-то заимствован.

2) Но, в таком случае, читатель может спросить: «Из всех иранских народов нартский эпос известен только осетинам, стало быть, он ими у кого-то заимствован?». Тогда и осетины не могут быть «другим делом». Из всех славянских народов былинный эпос известен только русским, - следовательно, он заимствованный, как и украинские думы; башкирский эпос

«Урал-батыр» неизвестен другим тюркам – ясное дело, он тоже заимствованный. И т. д.

«Чтобы понять, какому из этих народов, - пишет Ю. А. Дзицойты, - принадлежит авторство в деле создания Нартовского эпоса необходимо обратиться, прежде всего, к данным «экстрафольклористики»:

А) В Дагестане, где говорят на языках, родственных чеченскому и ингушскому, нартский эпос почти отсутствует, в том числе и у чеченцев-аккинцев; его нет и у бацбийцев Грузии, ближайших родичей вайнахов.

Б) «Учитывая генетическое родство нахских народов с переднеазиатскими хурритами, можно предположить, что раньше непосредственные предки чеченцев и ингушей также жили в Закавказье. И не странно ли, что бацбийцы, оставшиеся на «промежуточной» родине их общих предков, не имеют даже представления о Нартовском эпосе, а их сородичи, переселившиеся на Северный Кавказ, являются его обладателями!» (Дзицойты, 2003, с. 6). Нет, не странно (см. ниже).

В) «...абхазы и абазин в языковом отношении настолько близки, что лет 50 тому назад абазинский считался диалектом абхазского языка». «Переселение абазин на Северный Кавказ, а значит и их изоляция от абхазского этнического массива, состоялось после XIV века». Но расхождения между абхазской и абазинской версиями Нартовского эпоса «насколько существенны, а абазинские версии настолько близки к кабардинским и осетинским, что любой непредвзятый исследователь должен поставить вопрос о заимствовании абазинской Нартиады уже после обретения абазинами новой родины на Северном Кавказе. Нет абсолютно никаких свидетельств того, что абазин, прийдя на новую родину, имели в арсенале своего фольклора Нартовский эпос» (Дзицойты, 2003, с. 7).

Г) «Сравнительно-историческая фонетика северокавказских языков не дает оснований для реконструкции общекавказских (как и иранских. – М. Дж.) архетипов для антропонимов и топонимов Нартиады и тем самым свидетельствует против кавказского происхождения ядра Нартовского эпоса». «Кроме того, ономастика абхазских, абазинских и убыхских версий нартиады носит явные следы адыгского или осетинского (аланского) происхождения. Ономастика вайнахских версий носит черты осетинского, реже – кабардинского, происхождения. Следовательно, ни о каком общесеверокавказском ономастическом фонде не может быть и речи».

Не приводя никаких доказательств своих утверждений, осетинский нартовед убежден в том, что «несмотря на имеющиеся трудности, скифо-сарматские истоки Нартиады установлены настолько убедительно, что споры

в этом направлении уже нельзя рассматривать как научные». Решающими, по его мнению, являются следующие аргументы:

1) явно иранское происхождение целого ряда собственных имен Нартиады; 2) явно иранское происхождение термина нарт; 3) скифско-нартские этнографические и фольклорные параллели, вскрытые В. Ф. Миллером, Ж. Дюмезилем, В. И. Абаевым, впоследствии расширенные и углубленные Ф. Тордарсоном, А. И. Иванчиком и Д. С. Раевским.

Всего этого, пишет автор, не учитывал Дж. Чонг, когда, с некоторым сомнением, писал о том, что «хорошо известные нартские сказания, версии которых встречаются на различных кавказских языках, возможно, содержат следы древних обычаев скифов и сармат». «Совершенно справедливо Э. А. Грантовский поставил на вид одному из исследователей социального строя скифов отсутствие у него параллелей с этнографией и эпосом осетин».

4) «трифункциональная структура нартского общества, соответствующая такой же структуре древних индоевропейских обществ»;

5) нартско-германские (Дюмезиль, Абаев и др.), нартско-индийские (Дюмезиль, Бейли, Фритц, Гипперт и др.), нартско-кельтские (Дюмезиль, Грисвар, Никель и др.), нартско-славянские (Абаев и др.), нартско-греческие (Дюмезиль, Абаев и др.), нартско-финноугорские (Абаев и др.), нартско-японские (Йошида, Обаяси), нартско-иранские - персидские и авестийские (Абаев, Дюмезиль, Лелеков) параллели (Дзицойты, 2003, с. 9-10).

Ю. А. Дзицойты почему-то забыл (или не захотел) упомянуть о нартско-монгольских параллелях, открытых В. И. Абаевым и Т. А. Гуриевым. В своей предыдущей работе автор пишет: «Из всех этносов, с которыми контактировали нарт, тюрки оставили самый заметный след в нартиаде» (Дзицойты, 1992, с. 183), но 9 лет спустя он об этом почему-то не вспомнил. Заметим также, что параллели с фольклором стольких народов, живущих на пространстве от Китая до Ирландии, несколько не свидетельствуют в пользу гипотезы «алано-осетинского» происхождения Нартиады, показывая, что речь идет лишь о типологическом сходстве; при желании можно отыскать подобные параллели между сказаниями осетин и североамериканских индейцев, карело-финской «Калевалой», и т. д.

Свой краткий обзор, посвященный вопросу о генезисе Нартиады, Ю. А. Дзицойты завершает высказываниями зарубежных ученых (Тордарсон, Дюмезиль, Литлтон и Малкор, Бейли, Гершевич), сторонников мнения об «алано-осетинском» происхождении нартского эпоса. Мы приведем всего две цитаты. Ф. Тордарсон (Норвегия): нартские сказания «широко распространены по всему северокавказскому ареалу, однако их иранское

происхождение не вызывает сомнений»; С. Литлтон и Л. Малкор (США): «У каждого из непосредственных соседей осетин имеется определенное количество нартовских сказаний, однако центром их распространения является, несомненно, Осетия» (Дзиццойты, 2003, с. 12-13).

Казалось бы, при такой мощной поддержке сторонникам «алано-осетинского» происхождения Нартиады можно ни о чем не беспокоиться. Но Ю. А. Дзиццойты с неудовольствием отмечает, что «хотя такие авторитетные ученые, как В. И. Абаев, Ж. Дюмезиль, Г. Бейли, Ф. Тордарсон, С. Литлтон, Л. Малкор и другие высказались за осетинское (скифо-сарматское) происхождение ядра Нартиады, споры вокруг генезиса этого памятника не утихают»; это вызвано тем, что памятники фольклора кавказских народов не имеют фиксации в древних источниках, а также взаимовлияниями и заимствованиями «в самых разных направлениях» (Дзиццойты, 2003, с. 7).

Кто затевал эти споры, нам, к сожалению, не известно, поскольку в 80-90 гг. XX в. никаких более или менее значимых работ, посвященных проблеме происхождения Нартиады, издано не было. Возможно, Ю. А. Дзиццойты имел в виду молчаливое несогласие нартоведов Северного Кавказа с гипотезой «алано-осетинского» происхождения эпоса о нартах, о чем и говорит далее: «...вклад скифо-сарматских (североиранских. – М. Дж) племен в становление духовной культуры Западной Европы оценен по достоинству, чего нельзя сказать об аналогичном вкладе тех же племен в становление духовной культуры народов Кавказа» (Дзиццойты, 2003, с. 11).

Почему кавказские исследователи (в отличие от европейских ученых) то ли оказались людьми неблагодарными, то ли невнимательными, не желая или не умея оценить вклад «северных иранцев» в культуры своих народов, Ю. А. Дзиццойты не сказал. Или все же дело обстояло по-другому и этого вклада не было - как и самих «ираноязычных скифо-сарматов»?

В ПОИСКАХ ОПОРЫ

Вопрос о вкладах в Нартиаду и приоритете той или иной версии большую часть научных работников, конечно, волновал меньше всего (лишь бы зарплату платили). Но были и отдельные специалисты, которые понимали (или хотя бы чувствовали) шаткость аргументации нартоведов-иранистов, однако, придерживаясь канонической версии истории, опровергнуть ее не могли, в лучшем случае возвращаясь к беспочвенной «субстратной» гипотезе, в тщетных усилиях интерпретировать ее по-новому или отыскивать другие аргументы. Мы имеем в виду, например, работы А. М. Гутова.

В своей монографии «Поэтика и типология адыгского нартского эпоса» (1993) этот автор ограничился краткими замечаниями по проблеме генезиса нартского эпоса. «Территориальная общность кавказских народов, - пишет он, - послужила основой для формирования сходных явлений как в фольклоре, так и в хореографии, прикладном и декоративном искусстве, этикете, материальной культуре, что подтверждается во многом сходной музыкой, танцами, обычаями кавказских народов, а также общей для кавказцев формой национальной одежды».

Это заключение, как и принадлежность народов, у которых бытует нартский эпос, к одному антропологическому типу – кавкасионскому (мнение В. П. Алексеева), приводит А. М. Гутова к выводу, что правы те ученые, «которые признают решающую роль кавказского субстрата в этническом формировании «некавказязычных» носителей нартского эпоса – осетин, балкарцев и карачаевцев». «Данное обстоятельство позволяет предполагать генетическое единство эпоса, который бытует только у народов, населяющих Кавказ. Таким образом, признавая вероятность целого ряда заимствований от народов некавказского происхождения, можно считать правомерным мнение о местной природе основного ядра нартских сказаний» (Гутов, 1993, с. 4).

Но если «основой для формирования сходных явлений» в культурах народов Северного Кавказа послужила, как пишет автор, их «территориальная общность», то какое отношение к этому процессу имеет субстрат? Представители разных племен и народов общались, торговали, ездили друг к другу в гости, заключали браки, воевали и приводили пленных, многие из которых домой не возвращались, покупали рабов и рабынь, бежали к соседям, спасаясь от кровной мести, от эпидемий, стихийных бедствий и т. д.; и, конечно, они перенимали друг у друга некоторые элементы культуры – материальной и духовной.

Каждый из народов Северного Кавказа имеет в своем составе десятки, а то и сотни фамилий, основателями которых являлись выходцы из других этносов. Они приносили с собой определенный запас знаний, умений, навыков, как и сказки, легенды, песни, мелодии и т. п. То же самое происходило и в любом регионе Земли, поэтому нельзя думать, что причиной появления указанных сходных явлений было наличие общего субстрата. Но А. М. Гутову, вероятно, представлялось, что в период возникновения эпоса на Кавказе присутствовали только народы, входящие в «кавказско-иберийскую» языковую семью.

Считая не лишними основания и иные точки зрения (В. И. Абаева, А. М. Гадагатля и др.), А. М. Гутов полагает, что они «требуют самого

серьезного изучения», но мнение об «общекавказском эпическом ядре» Нартиады представляется ему «более убедительным не только в силу высказанных выше соображений, но и потому, что все привлекаемые сравнительные материалы из мифологии и эпоса других, некавказских народов свидетельствуют не более чем о типологическом характере сходства с мотивами и сюжетами Нартиады» (Гутов, 1993, с. 5).

Поиск схождений нартских сказаний с эпосами народов, живущих за пределами Кавказа, для выяснения вопроса о национальном приоритете в создании Нартиады действительно ничего не даст, как, впрочем, и предложенная А. М. Гутовым «кавказская действительность» - это слишком общее, размытое определение, в которое каждый исследователь вкладывает разное содержание. Но сказанное вряд ли доказывает, что ядро эпоса является «общекавказским»; для этого требуется дать конкретную картину его сложения, но справиться с такой задачей сторонники «субстратной» гипотезы не могут.

Отмечая, что нартские сказания относятся к «типу эпосов доклассовой формации», А. М. Гутов пишет: «Анализ его поэтики свидетельствует, что он равным образом глубоко национален и у адыгов, и у вайнахов, и у абхазов, и у осетин. Общей для всех версий стала кавказская действительность, за пределами которой правомернее всего проводить лишь типологические параллели». «...ни большая или меньшая архаичность формы, ни большое число сюжетов, ни художественное совершенство текста сами по себе еще не могут быть критериями при установлении национального приоритета в нартском эпосе» (Гутов, 1993, с. 159).

С первым заключением можно только согласиться; вывод автора, однако, фактически означал отказ от поиска критериев. Но, в таком случае, проблема генезиса эпоса так и останется нерешенной, и это, во-первых; во-вторых, останется и множество связанных с ней вопросов; в-третьих, перечисленными и отвергнутыми А. М. Гутовым признаками круг критериев, могущих помочь в решении проблемы, отнюдь не исчерпывается.

Таким образом, поиск опоры, предпринятый А. М. Гутовым для решения проблемы генезиса Нартиады, ничего не дал, и к этому вопросу он вернулся спустя 16 лет, в другой работе (2009 г.). Несмотря на то, что он скромно именуется главой, посвященную анализируемой проблеме, «заметками», она представляет собой вполне серьезную попытку обосновать одну из гипотез. А. М. Гутов, прежде всего, говорит о принципах, по которым он будет пытаться определять «какие-то хронологические и стадийные ориентиры». Нарративы представляют собой «одну из предпочтительных форм объективации» мифов и верований; в процессе

секуляризации, «а также в результате возрастания» в них эстетической функции, появляются предпосылки для появления героического эпоса как жанра; «...эпический сюжет образован на основе мифологических представлений той самой среды, в которой возник исходный нарратив» (Гутов, 2009, с. 83-84).

Второе обстоятельство: «героический эпос как жанр имеет выраженную этническую маркированность»; он «так однозначно соотносится с породившей его этноязыковой средой, что довольно редко преступает его границы». В качестве примера А. М. Гутов приводит русские былины, существующие только на русском языке и в русской среде.

«По мнению ученых, именно в период относительно изолированного развития (XIII-XVI вв.) сформировались три этих народа как самостоятельные, и именно данный период был наиболее продуктивным в процессе образования былин как фольклорного героико-эпического жанра. Ни общий древнерусский мифокультурный пласт, ни переплетения исторических судеб не оказали достаточного влияния на расширение этноязыкового ареала этого феномена подлинно русского народного музыкально-поэтического искусства» (Гутов, 2009, с. 84-85).

Пример этнической маркированности и непроницаемости, на наш взгляд, был выбран неудачно. Действие многих былин происходит возле Киева, в этот же город, к дворцу князя Владимира, съезжаются и богатыри; поэтому, казалось бы, былинный эпос должны были сохранить именно украинцы, но у них его нет (как и у белорусов), а большинство былин записано далеко от Киева – на Русском Севере. Почему так, если все три народа еще в IX-XIII вв., как пишет автор (доверяя канонической версии истории), «составляли одну общность в рамках Киевской Руси»? И каким образом «самым продуктивным в процессе образования былин» мог стать период позднего средневековья, если в былинах речь идет о сражениях с давно исчезнувшими народами, не говоря уже о мифологических мотивах?

Тема эта обширная и мы посвятили ей отдельную работу; здесь можно привести только некоторые выводы. Все дело в том, что былинный Киев располагался не на Днепре, а в Придунавье (ныне венгерский город Кеев), там же обитали предки русских – славяне-моравы (см. в «Повести временных лет»; отсюда и именование главного богатыря в некоторых былинах – *Моравец*). Вокруг этого балканского города и происходит действие былин.

Позднее эти славяне, уже приняв христианство, теснимые греками и германцами (неметами, откуда и этноним *немец*), двинулись на северо-восток, в район нынешних Новгорода и Пскова; здесь и произошла консервация былинного эпоса, а главный герой был переименован в

Муромца. Огромную роль в этногенезе русских сыграли местные финские племена, а также скандинавы.

Славянские предки украинцев и белорусов, которые в создании былин не участвовали, пришли в Восточную Европу еще позже; первые смешивались здесь с тюрками, а вторые – с балтскими племенами, предками литовцев и латышей. Так что дело отнюдь не в том, что этноязыковая «валентность» героического эпоса относительно низка, как полагает А. М. Гутов, приводя и другие примеры – якутский «Олонхо», калмыцкий «Джангар», украинские «Думы» и пр., не перешедшие к соседям, «несмотря на контакты и даже родство» (Гутов, 2009, с. 85). Почему все эпосы должны были непременно стать многонациональными, понять трудно. Зачем народу перенимать эпос, повествующий о чужих богатырях и чужой истории, когда у него есть свои сказания?

Но существуют и другие примеры, пусть как исключения. «Так у ряда народов Средней Азии и Закавказья весьма популярен средневековый эпос под названием «Гер-оглы». А. М. Гутов высказывает мнение, что «эпос «Гер-оглы» складывался в XVI-XVII вв. когда еще только завершалось формирование туркменской и азербайджанской народностей». Между этими и соседними народами существовали тесные контакты, «вплоть до того, что народно-профессиональные исполнители» «владели несколькими языками и нередко выступали в разноязычной среде: например, в Средней Азии на туркменском, узбекском, таджикском (североиранском) языках, а в Закавказье – на азербайджанском, турецком, армянском. Возможно, что названные обстоятельства явились причиной полиэтнического характера этого эпоса» (Гутов, 2009, с. 85-86).

Вряд ли можно считать удачным и это объяснение. Почему, в таком случае, не перешли к другим народам те эпосы, которые А. М. Гутов перечислил выше - якутский «Олонхо», калмыцкий «Джангар», украинские «Думы» и пр.? Кто мешал, например, калмыцким сказителям петь своего «Джангара» по-ногайски, по-татарски или по-кабардински? Стоит обратить внимание, что в книге А. М. Гудова есть только два примера такой интернационализации – «Кёр-оглу» и «Нарты»; создателями обоих эпосов были тюрки, оба распространились на двух стыках двух больших этнических массивов – тюркского на севере и иранского на юге.

ПОВТОРЕНИЕ ПРОЙДЕННОГО

А. М. Гутов повторяет, что «есть основания считать нартский эпос одним из косвенных свидетельств родства и исторического единства

коренных народов данного региона», не уточняя, какие народы имеются в виду (Гутов, 2009, с. 6). Далее, отмечая существование двух точек зрения на проблему генезиса Нартиады, он добавляет: «Не остались в стороне и карачаево-балкарские исследователи, которые утверждают, что скифы и аланы были в значительной своей массе тюркоязычными, а нартские сказания созданы исключительно тюркскими племенами» (Гутов, 2009, с. 87-88); автор, вероятно, говорит об археологе И. М. Мизиева и нескольких статьях автора этих строк, опубликованные в периодической печати; правда, претензий на приоритет кар.-балк. версии в них высказано не было.

А. М. Гутов констатирует, что проблема генезиса Нартиады не нашла «до настоящего времени достаточно убедительного разрешения по причине ее особой сложности» и ряда обстоятельств, например, неравномерной изученности и публикации этнических версий. В нартоведении сложилась ситуация, когда одна из концепций получает преобладающее влияние не столько благодаря истинности суждений, сколько благодаря высокому авторитету ее сторонников». Основными аргументами В. И. Абаева и других осетиноведов являются «этимологии имен, сюжетные параллели с мифами скифов и алан, а также несколько странное мнение о том, что «осетины могут служить типичным примером народа эпического» (высказывание Абаева. – М. Дж.), то есть такого народа, у которого непременно должен был возникнуть и получить развитие героический эпос» (Гутов, 2009, с. 83; с. 88).

Упомянув о негативном отношении В. К. Гарданова к концепции В. И. Абаева и о своем «неоднозначном отношении к некоторым утверждениям А. М. Гадагатля», автор отмечает, что адыгейский фольклорист первым обратил внимание на то, что осетинские тексты, записанные в прошлом веке, были более близки к адыгским, чем изданные в наше время, «что вызывает обоснованные подозрения в аутентичности последних»; «указал на вольное обращение осетинских публикаторов с именами, в частности, с фактической подменой адыгского по форме имени «Созырыко» на «Сослан», более удобного для этимологии на иранской основе (на самом деле В. И. Абаев объяснил это имя на основе «кипчакско-ногайского» языка. – М. Дж.)».

Но сам А. М. Гадагатль «собственную убедительную и стройную концепцию, которая могла бы быть принята учеными, как безусловно предпочтительная» создать не сумел; причин его неудачи А. М. Гутов не называет, добавляя, что «выраженно этноцентрическая позиция ученого при недостаточно глубокой мотивации ее основных положений вызывала обоснованную критику со стороны коллег» (Гутов, 2009, с. 89).

Автор обращается и к материалам всесоюзной научной конференции 1956 г. (г. Орджоникидзе), на которой Е. М. Мелетинский в своем докладе

высказал «весьма осторожное мнение», согласно которому ядро эпоса было, «вернее всего», создано «в рамках аланского союза племен». Опираясь на некоторые выражения докладчика (типа «сармато-меотский»), А. М. Гутов предполагает, что этот союз был этнически разнородным и в него могли входить и быть причастными к созданию ядра Нартиады и «природные кавказцы». Е. М. Мелетинский признавал «адыго-абхазскую версию типологически более древней, нежели осетинская»; на чем строилось его признание, не сказано.

Далее в работе А. М. Гутова следуют весьма неубедительные построения: так как согласно мнению исторической науки «в течение всего II тысячелетия и на момент начала сбора и публикации фольклорных материалов (XIX в.) в среде абхазов и адыгов доминировали даже более развитые социальные отношения, нежели у осетин, то архаичность сюжетов, представленных в их фольклоре, может быть объяснена, скорее всего, тем, что эти сюжеты изначально бытуют в данной среде с древнейших времен».

И опять-таки это просто предположения, ничем не подкрепленные: никому не известно, в какой среде доминировали более развитые социальные отношения, да еще и в течение такого долгого периода; никто не доказал, что сюжеты абхазского и адыгского эпосов архаичнее сюжетов осетинских. Если же эти сюжеты изначально существовали в абхазо-адыгской среде с ее развитыми социальными отношениями, то и вовсе непонятно, почему они не должны были отражаться в сказаниях (или на протяжении столетий эпос сохранялся у абхазов и адыгов только в качестве реликта?). Поэтому и вывод А. М. Гутова лишен всякого основания: ««Предполагать, что они заимствованы в какой-то одной форме, а затем «удревнены» в среде, где господствуют более развитые социальные отношения, чем в вероятной исходной среде, было бы слишком нелогично» (Гутов, 2009, с. 91).

По мнению Г. В. Цулая, «осетины унаследовали данный эпос от своих непосредственных предков сармато-алан, а абхазо-адыги от стоящих на более архаичном социально-экономическом уровне синдо-меото-сарматов». Возражая ему, А. М. Гутов пишет: «...предки абхазо-адыгов были вовлечены в сферу эллинской цивилизации и имели государственные образования с признаками классовости еще с VI в. до н. э.», тогда как «образование классов в сармато-аланской среде – явление достаточно более позднее – по В. А. Кузнецову это не ранее V-VI вв. н. э.». «Таким образом, именно осетинская версия эпоса имела бы более предпочтительные возможности для сохранения элементов архаики, если бы речь шла о заимствовании эпоса из ираноязычной сармато-аланской среды» (Гутов, 2009, с. 91).

Как видим, фольклорист опровергает предположения оппонентов, выдвигая против них другие предположения и уличая их в нарушении логики. Вся абсурдность канонической версии истории, в которую свято верили все эти ученые, здесь видна, как на ладони: по уверенным выводам ученых (на выкладки которых опирается А. М. Гутов), предполагаемые предки абхазо-адыгов обгоняли в социальном развитии предков осетин (живших рядом, в том же регионе) на доброе тысячелетие! И это отставание, оказывается, сохранялось вплоть до XIX в.! Что касается мнения об особой «архаичности» абхазских и адыгских сказаний (о которой А. М. Гутов говорит, как о доказанном факте), то оно, как уже говорилось выше, появилось в результате неверной интерпретации одних данных эпосов (этих народов) и игнорирования других (см. ниже).

Е. М. Мелетинский, как пишет А. М. Гутов, «так и не сделал однозначного вывода относительно этнической среды и даже (? – М. Дж.) склонялся к аланской концепции, а относительно датировки признал более убедительной точку зрения В. И. Абаева». «В результате скифо-алано-осетинская концепция устояла на данной конференции, что и было отражено в ее итоговом документе» (Гутов, 2009, с. 91).

На Сухумской конференции (1962), однако, было заявлено также, что «существовали три самостоятельных центра формирования нартских сказаний – осетинский, адыгский и абхазский и, следовательно, с самого начала существовали разные «национальные» варианты». «Позднее данное мнение, разделяемое и некоторыми другими учеными (выше автор упомянул работу И. В. Трескова. – М. Дж.), было подтверждено вескими аргументами в книге М. А. и З. Ю. Кумаховых, что неожиданно вызвало весьма бурную реакцию со стороны В. И. Абаева. Неожиданностью стало не столько упорство в отстаивании своей научной позиции, сколько сам тон ответа, выдержанный в несвойственной почтенному ученому резкой категорической форме суждений» (Гутов, 2009, с. 91-92).

На самом деле, никаких «веских аргументов» в книге М. А. и З. Ю. Кумаховых не было (см. выше). Далее А. М. Гутов обозначает свою позицию: «...следует признать, что ни адыгоцентристская, ни скифо-алано-осетинская, ни скифо-алано-тюркская концепции генезиса нартского эпоса не выдерживают критики в полной мере» (Гутов, 2009, с. 91). Здесь автором допущены сразу три ошибки: во-первых, сторонники «адыгоцентристской» концепции никаких доводов в ее пользу выдвинуть не смогли; во-вторых, к 2009 г. (на момент выхода книги А. М. Гутова) никто из исследователей «скифо-алано-осетинскую» гипотезу основательной критике подвергнуть не

сумел; в-третьих, обоснования «скифо-алано-тюркской» концепции никем выдвинуты не были.

Напомним, что А. М. Гутов в 1993 г. писал: «...ни большая или меньшая архаичность формы, ни большое число сюжетов, ни художественное совершенство текста сами по себе еще не могут быть критериями при установлении национального приоритета в нартском эпосе». Теперь автор возвращается к той же мысли, дополняя список отвергаемых критериев: «В утверждении какой бы то ни было одной из этих концепций достаточным основанием не могут быть ни предлагаемые этимологические штудии, ни свидетельства иноземных авторов, ни сравнительно-сопоставительные исследования в области сюжетики, ономастики, типологии и генезиса мотивов и циклов» (Гутов, 2009, с. 92).

В устах такого выдающегося специалиста, как А. М. Гутов, это были весьма странные заявления. Если согласиться с ними, возникает вопрос: что же остается в итоге и как быть с проблемой генезиса эпоса? Неужели отложить в сторону и забыть? Но, самое главное, А. М. Гутов не сказал, почему все эти способы «не могут быть достаточным основанием» и что же, по его мнению, таковым является и почему.

ПОЛИЦЕНТРИЗМ

Этот обзор мнений был предпринят А. М. Гутовым для того, чтобы напомнить об уже подзабытой было теории: «Еще со второй половины 50-х гг. XX в. заявляла о себе, нередко находя сторонников среди весьма авторитетных ученых, концепция полицентрического характера происхождения основного ядра Нартиады». «Нам представляется, что она появилась не столько из-за того, что ее сторонники достаточно ясно представляли себе законы устного творчества. Скорее всего, это была попытка создать реальный противовес позиции В. И. Абаева, Ж. Дюмезиля и ряда других исследователей». Наиболее последовательно отстаивал эту концепцию Е. И. Крупнов (Гутов, 2009, с. 92).

Действительно, концепция «полицентризма» появилась и была подхвачена и распропагандирована не вследствие глубокого анализа максимального количества материала, а лишь в качестве «противовеса» - поскольку отвечала всем требованиям «пролетарского интернационализма», а потому была поддержана «научной общественностью». Но здесь А. М. Гутов снова ошибается; Е. И. Крупнов ни автором ее, ни даже сторонником не был, она была намечена еще Вс. Ф. Миллером, поддержана В. К. Гардановым, а окончательное оформление получила как раз в докладе В. И.

Абаева на той же Сухумской конференции 1962 г., где он выдвинул идею о двух или трех самостоятельных узлах эпического творчества, полагая, вынужденно, дабы не гневить партийных идеологов; впоследствии к этой идее он уже не возвращался.

Е. И. Крупнов был ревностным пропагандистом другой теории зарождения Нартиады – и как раз моноцентрической. На это у него были свои причины. Читая Е. И. Крупнова, нетрудно заметить, что он (как и многие иногородние авторы) имел о таком сложнейшем феномене, как Нартиада, лишь самое общее, т. е. весьма смутное представление; теория «субстратного» происхождения эпоса понадобилась ему лишь в качестве аргумента для подтверждения его основной идеи – существования в отдаленном прошлом «пракавказского» этноса.

Далее А. М. Гутов излагает суть концепции Е. И. Крупнова, согласно которой «основное ядро эпоса начало формироваться» в IX-VI вв. до н. э. «в среде коренных кавказцев». «Широкому бытованию нартских сказаний у некавказязычных осетин и карачаево-балкарцев он находит объяснение в их этногенезе: эти два этнических массива образовались не из числа представителей пришлых племен, а в результате диффузии части местного населения с носителями иранской (осетины) и тюркской (карачаевцы, балкарцы) этноязыковой культуры» (Гутов, 2009, с. 93).

Как уже говорилось выше, это была чисто умозрительная схема. Никто из исследователей никаких «пракавказских» терминов в осет. и кар.-балк. языках не обнаруживал (таковыми часто объявлялись слова, этимологию которых лингвисты не могли выяснить); никто не смог ответить и на множество вопросов, возникающих при таком подходе (см. выше). Но А. М. Гутов, к сожалению, думает, что эта «точка зрения имеет достаточные основания для того, чтобы относиться к ней со всей серьезностью», - но не потому, что она опирается на реальные факты и их логику, а лишь «поскольку участие кавказского субстрата в формировании названных этносов не подвергается в науке сомнению; об этом пишут и В. И. Абаев, и Ю. С. Гаглойти, и В. А. Кузнецов (Гутов, 2009, с. 93-94).

На наш взгляд, вряд ли правомерно рассматривать чьи-либо мнения в качестве доказательств – таковыми являются только факты. Народ, говоривший на нескольких диалектах, мог распространиться затем на обширной территории, а эти диалекты постепенно превратиться в самостоятельные языки (если их носители смешивались с иноязычными племенами – тем более). Но Северный Кавказ – регион относительно небольшой. Пытаясь объяснить, каким образом одна общая речь раздробилась на добрых два десятка языков, носители которых совершенно

не понимают друг друга, сторонники мнения о существовании «пракавказского субстрата» выдвигают совершенно нелепый довод, гласящий, что отдельные племена «пракавказцев», рассеявшись по ущельям, вели чуть ли не затворнический образ жизни. Но когда речь заходит о том, почему нартский эпос стал общим для нескольких народов Кавказа, те же сторонники «субстратной теории» начинают вещать о неслыханно тесных контактах сказителей этих народов. Сказители, в таком случае, выступают не то в роли гастролеров, не то негоциантов, которые из своих странствий привозили домой не товары, а новые сюжеты и мотивы, т. е. являлись своего рода мифологическими фигурами (наподобие культурных героев).

Но вера в убедительность выводов, сделанных на основе чьих-то предположений, А. М. Гутова не покидает; он думает, что «когда речь идет о феномене, представляющем собой существенный компонент культуры целого ряда этнических образований, то вполне резонно искать его корни в общих генетических истоках». «Во всяком случае, с точки зрения логической это вполне объяснимо, и надо иметь весьма серьезные основания, прежде чем отказываться от него. Признавая и роль субстрата, и кавказское происхождение носителей эпоса, трудно отказывать ему в существовании у него сугубо местных истоков» (Гутов, 2009, с. 94).

Но все дело в том, что эта логика зиждится не на фактах (и не на тех данных, которые содержатся в самих сказаниях), а на допущениях: если существовал «субстрат», если он говорил на одном языке, если все народы, у которых бытует эпос, сформировались на этом субстрате – то, тогда, конечно, да. А если никакого субстрата не было (поскольку так называемые «иберийско-кавказские» языки не имеют между собой ничего общего; см. выше, о работе К. Е. Гагкаева)? Если этническая история Кавказа была совсем не такой, какой она представлялась Е. И. Крупнову? Если автохтонами Кавказа были вовсе не «пракавказцы», а иранцы или – да Боже упаси! – турки? И те же простейшие вопросы: если Нартиада возникла в среде «пракавказцев», почему ни одно из имен главных ее героев не имеет объяснения ни на одном из «иберийско-кавказских» языков, якобы происходящих от языка «субстрата»? И т. д. и т. п.

Ни один из ученых, разделявших мнение о существовании «пракавказского субстрата», не сказал о том, какие факты свидетельствуют о его реальности. Между тем, есть «язык земли» - топонимы, гидронимы, оронимы, ойконимы; но наибольшее их количество на Северном Кавказе является тюркским. Огромное количество тюркизмов, принадлежащих к разным областям лексики, присутствует в языках всех народов региона (и лишь после них следуют арабизмы и иранизмы). Все, в чем разнятся языки и

культуры этносов Северного Кавказа, принадлежит им самим; **большая** часть того общего, что в них имеется, заимствована у тюрков. Кого же, в таком случае, следует считать субстратом?

Далее А. М. Гутов, вслед за М. А. и З. Ю. Кумаховыми, обращает внимание на «одно важное обстоятельство, отмеченное А. М. Гадагатлем в 60-е годы: «если ядро нартского эпоса восходит к скифам, то почему же в мифологии других (некавказских) народов, с которыми скифы (в том числе так называемые скифы царские) находились в длительных и очень тесных контактах, нет следов, напоминающих ядро нартского эпоса?». «Вопрос этот не риторический, поскольку многовековые межэтнические контакты никак нельзя сбрасывать со счетов» (Гутов, 2009, с. 95).

Мне не известно, что ответили на этот вопрос осетинские нартоведы. Полагаю, однако, что он вовсе не из разряда сокрушительных. Этих следов нет в «мифологии других (некавказских) народов» по трем причинам:

1. Создателями ядра Нартиады являлись не все скифы (занимавшие громадную территорию от Дуная до Волги и от полосы лесов на севере до Кавказского хребта), а только их части, обитавшие в Северном Причерноморье, на Северном Кавказе и в Прикаспии (см. ниже). 2. В результате одних только контактов эпос одного народа другим народом не усваивается. 3. Северокавказские скифо-аланы, в среде которых возникла Нартиада, в этногенезе этих «некавказских» народов участия не принимали.

«ПРИ ОТСУТСТВИИ НАЛИЧИЯ»

Того же рода и остальные аргументы А. М. Гутова, доказывающие, по его мнению, «субстратное» происхождение эпоса: «Будучи органической частью индо-ирано-европейского или же тюркского этноязыкового массива, скифо-аланские племена должны были иметь – и, судя по всему, имели – в своей культуре совокупность признаков общеиндоевропейской или же тюрко-монгольской макрокультуры. Это, например, поддающиеся реконструкции мифологические представления, а иногда и отдельные персонажи или же их функции, что и установлено учеными в нартских сказаниях (кстати, в карачаево-балкарской версии нартского эпоса атрибуты тюрко-монгольской макрокультуры представлены столь же широко, как индо-иранские в осетинской)» (Гутов, 2009, с. 95-96).

Это рассуждение имеет основанием, во-первых, ту версию древней истории Кавказа, которую преподнесла читателям мифотворческая академическая наука; во-вторых, А. М. Гутов почему-то уверен, что от начала мира существуют некие незывлемые атрибуты макрокультур (в

данном случае – кавказской, индоиранской и тюрко-монгольской), к числу которых относятся и мифологические представления, из которых и вырастает героический эпос. «Однако трудно предположить, что именно эти (какие? – М. Дж.) атрибуты индоиранской или же тюрко-монгольской общности стали основой сложения нартского эпоса – явления сугубо кавказского по характеру и природе». Поэтому А. М. Гутов предполагает, что, скорее всего, произошло слияние местной первоосновы с привнесенными элементами, определившее «колорит каждой национальной версии» – поскольку нартский эпос един, а единство «устанавливается и сохраняется по большей части благодаря мотивам и сюжетам эндогенного характера». Следовательно, переход «совокупности мифологических представлений в повествования с последующей их секуляризацией» возможен (или наиболее вероятен) именно «на основании местных верований» (Гутов, 2009, с. 95-96).

Итак, мы должны думать, что в нартском эпосе можно выявить «пракавказские» мифы, послужившие ее основой. Но автор как бы не помнит, что именно в сказаниях «иберийско-кавказских» народов (адыгов, абхазов, абазин, вейнахов) мифологические представления их предков отражаются чрезвычайно слабо (в отличие от осет. и кар.-балк. версий эпоса); что, кстати, было отмечено и самим А. М. Гутовым (см. ниже).

Не слишком ли радикальной, в таком случае, следует считать «секуляризацию»? И почему из этой единой местной мифологии родились эпосы, в которых нартмы мыслятся по-разному – у вейнахов, например, даже каннибалами, *«разгрызавшими людей, как орехи»*? Или ингуши и чеченцы не являются потомками «кавказцев»? Единство основного ядра Нартиады обусловлено не тем, что оно якобы выросло из «эндогенной» мифологии, а большим или меньшим участием тюрков (скифо-алан) в этногенезе народов, у которых бытует нартский эпос.

Исходя из представлений о существовании на Кавказе некой мифической «местной среды» («иноязычной и самобытной по своей культуре»), А. М. Гутов делает вывод, что центральные герои нартского эпоса и типичные нартские сюжеты не имеют таких параллелей в поэзии и мифологии некавказских народов, которые позволили бы утверждать, что «имплантация» многосюжетного и многоциклического сюжета в сознание этой среды действительно имела место.

Но следовало привести какие-то примеры, и автор обращает внимание на «целый ряд древних по типу сквозных персонажей, представленных в нартских сказаниях» (осет. Курдалагон, Уацилла, Афсати, Уастырджи; карач.-балк. Дебет, Элия, Апсаты; адыг. Тлепш, Шибле, Тхагаледж, Амыш; абх. Айнарижи, Афы, Ажвейпша), которые «определенно свидетельствуют о

преимущественно кавказской природе их возникновения». Великаны кавказских сказаний также, по мнению А. М. Гутова, имеют «сугубо кавказские атрибуты», «отличающие их от типически близких им персонажей фольклора и мифологии других регионов мира». То же самое касается образов Сатаней-гуаши, Сосрыко, Ашамеза и др., так как «с ними связана большая группа т. н. общенартных мотивов и сюжетов, представляющих нередко мировые мифоэпические универсалии, но вместе с тем имеющих сугубо специфическое для кавказского ареала воплощение» (Гутов, 2009, с. 96-97).

В чем состоит сугубая «кавказскость» всех этих фигур и их атрибутов, и что подразумевается под смутным понятием «кавказская природа их возникновения», А. М. Гутов не объяснил. Думаю, однако, что сделать это было бы мудрено. Все перечисленные им мифологические покровители типологически близки персонажам мифологий и эпосов многих других народов, имея и черты, придающие их образам своеобразие и колорит; но по-иному быть и не могло. Поэтому понять, что доказывает этот перечень, трудно. Как и другой «аргумент»: «...как бы ни отличались национальные варианты нартских сказаний друг от друга, все они вместе без труда отличимы от героико-эпических произведений некавказских народов, будь это народы индоевропейские или тюрко-монгольские» (Гутов, 2009, с. 97).

К сожалению, и в этом случае автор не пояснил, о каких признаках идет речь и не привел ни одного примера. Полагаю, что такого вдумчивого исследователя, как А. М. Гутов, подвело горячее стремление утвердить мнение о создании основы Нартиады хотя бы за мифическим «субстратом» (поскольку аргументов в пользу ее адыгского или абхазо-адыгского происхождения не отыскалось) и сокрушить сторонников скифо-аланской теории (будь они тюрки или иранцы).

Отсюда и его странное представление о том, что эпосы индоевропейских и тюрко-монгольских народов имеют общие черты, по которым их легко определить, но и те, и другие сильно отличаются от нартских сказаний с их неизгладимой «кавказскостью». Нам, например, совершенно непонятно, что же сугубо «индоевропейского» можно найти, скажем, в «Илиаде» и «Старшей Эдде», в русских былинах и «Шах-намэ» и т. д. Или какие «эталонно-тюркские» черты можно обнаружить в киргизском «Манасе» и турецком «Кёр-оглу», алтайском «Маадай-Кара», башкирском «Урал-батыре» и т. д.?

Опрометчиво обратившись к конкретным материалам и, разумеется, не найдя в них опоры для своих построений, А. М. Гутов спешит продолжить перечень мнений и предположений. Но предварительно делает вывод: «Все

изложенное позволяет **предположить** (выделено нами. – М. Дж.), что формирование нартских сказаний могло иметь своим началом местную кавказскую среду независимо от того, на каком языке она говорила (автор, вероятно, допускает, что «субстрат» мог говорить на одном из «кавказско-иберийских» языков, а не на «пракавказском». – М. Дж.), и поскольку современные осетины, вайнахи, карачаево-балкарцы, абхазо-адыги представляют собой генетически родственные народы (кем это доказано? – М. Дж.), то, в случае справедливости нашего предположения, правы организаторы и основные вдохновители Сухумской конференции 1963 г., назвавшие книгу с материалами данного форума «Сказания о нартах – *эпос народов Кавказа*» (выделено нами. – А. Г.) – (Гутов, 2009, с. 97-98).

Выше мы приводили высказывание А. М. Гутова о непригодности целого ряда критериев для определения национального приоритета в создании Нартиады. Но, как видим, создатели Нартиады все-таки нашлись, пусть и под неопределенным именем («местная среда») и с неведомым языком. Благодаря трем «критериям»: 1. предположению Е. И. Крупнова о существовании «субстрата» (или, по А. М. Гутову, «местной среды»); 2) предположению о том, что у этого предполагаемого «субстрата» имелись развитые мифологические представления; 3) предположению о том, что ядро Нартиады есть результат предполагаемой трансформации и предполагаемой секуляризации предполагаемых мифов предполагаемой местной среды, предположительно говорившей на одном из «кавказских» языков.

Далее А. М. Гутов говорит, что при принятии его позиции «будет логичным предположить, что начало формирования основного ядра Нартиады надо относить к времени до наступления ираноязычной и тюркоязычной культуры на культуры местных племен», но имея в виду, что «население Кавказа к этому периоду не представляло единства (поэтому нартских сказаний вовсе нет у картвелов» (Гутов, 2009, с. 98).

Тут мы и вовсе становимся в тупик: если «наступление» ираноязычной культуры (видимо, скифо-сарматской) на Кавказ академическая наука история (которой А. М. Гутов доверяет безоговорочно) датирует VIII-VII вв. до н. э., то пришествие «первых» тюрков (гуннов) – только IV в. н. э. Но А. М. Гутов говорит об этих приступах, разделенных целым тысячелетием, как об одновременных, видимо, имея целью разом отсечь от участия в эпическом творчестве и тех, и других. Отсекая также и картвелов на юге, он забыл о других «кавказцах», на севере – даргинцах, аварцах, табасаранцах, лезгинах, бацбийцах, у которых тоже нет нартских сказаний. Следовательно, остаются вейнахи и абхазо-абазино-адыги.

Той же цели служит определение времени возникновения эпоса, которое Е. И. Крупнов связывал с периодом приручения лошади и началом добывания железа на Кавказе (IX-VI вв. до н. э.). А. М. Гутову такая датировка кажется слишком поздней (так как историки говорят, что скифы пришли на Кавказ именно в это время), поэтому он считает более репрезентативной точку зрения Ш. Д. Инал-ипа (рубеж III-II тыс. до н. э.).

Что же свидетельствует о верности этой хронологической привязки (чудовищно древней, а потому и нелепой)? А. М. Гутова, вслед за абхазскими фольклористами, заносит в неолит: «Например, такой популярный сюжет, как рождение из камня мог возникнуть на основе представлений, которые зародились не позднее, чем в эпоху камня или ранней бронзы, что соответствует на Кавказе примерно IV-III тыс. до н. э. Нужно учитывать и то, что сам мотив чудесного рождения связан (? – М. Дж.) со сменой матрилинейного принципа определения родства на патрилинейный, что произошло в сознании человека на сравнительно ранней ступени эволюции».

Имея в виду сюжет о рождении героя Сосурука (Сосуруко, Сеска-Солсы, Сослана, Сасрыквы) из камня, А. М. Гутов ссылается на известного ученого: «Как полагает В. Я. Пропп, в фольклоре с этих времен сохранились сюжеты о рождении от выпитой воды, съеденного яблока, солнечного луча и т. д. и т. п.» (Гутов, 2009, с. 98-99). Автор почему-то не заметил, что В. Я. Пропп говорил о персонажах фольклора, рожденных женщинами; это реликты той эпохи, когда роль мужчины в воспроизводстве рода еще не была известна. Но герой Нартиады, в противоположность им, рождается из камня, оподотворенного могучим пастухом.

Степень веры ученых в непогрешимость канонической версии истории, созданной ангажированными специалистами, не просто поражает – потрясает, как и отсутствие у многих из них (прошу простить за прямоту) чувства времени (существует же и такое). Уже в древности и средневековые летописи и хроники исправляли, вписывая в них сведения, удобные тем или иным властителям. Или сочиняли их сами, уничтожая «неправильные». В наше время тысячи известных и неизвестных исследователей трудились на раскопках, рылись в архивах, переводили исторические источники (документы и нарративы), бились над дешифровками клинописей, но их труды использовалось всемогущими интерпретаторами, писавшими под диктовку очередных власть предержащих то, что тем было нужно и как нужно – до смены режима, когда появлялась новая версия истории.

Так, вместо описания и осмысления последовательного развития народов, рождалась нелепая каноническая версия истории с ее необъяснимыми «упадками» и «возрождениями», провалами и подъемами,

бессмысленными метаниями «кочевников» по планете и столь же бессмысленно-застойным прозябанием «земледельцев». Добавим также, что, во-первых, никакого надежного способа датировки предметов материальной культуры не существует; во-вторых, еще 500-600 лет назад все народы мира сражались копьями, мечами, луками и стрелами (например, в XI в. большая часть воинов короля Гаральда в битве при Гастингсе имела только каменные топоры). Мы говорим об оружии, так как в этой области прогресс всегда двигался наиболее быстрыми темпами.

Все эти виды оружия имелись уже у первобытных людей. Должны ли мы думать, что наши далекие предки, ничуть не менее сообразительные, чем люди средневековья или наши современники, в течении 5 тысяч лет ничего лучше копья, меча и лука изобрести не могли? Но стоило только появиться монаху Бертольду Шварцу (неважно, реальная это личность или нет), который изобрел порох, - и пошло-поехало. Верить в подобный абсурд можно, только не имея чувства времени или просто бездумно. Впрочем, я прекрасно понимаю, почему подобные вопросы и рассуждения большинству научных работников очень не нравятся; они становятся перед ними в тупик и начинают сознавать, как много вокруг непонятого и непознанного (т. е. чувствуют себя не всезнающими жрецами, а школьниками).

В качестве эпохи, в которой возник нартский эпос, А. М. Гутова не удовлетворила и эпоха неолита. Выражая надежду, что его позиция «имеет право на существование как исходная для дальнейших более глубоких разысканий», он цитирует заключения специалистов, которые совершенно точно знают, что первые люди на Кавказе появились 150-180 тысяч лет назад и что колонизация большей части Северного Кавказа и Дагестана «произошла в эпоху среднего палеолита или 80-35 тысяч лет назад».

Очередные предположения А. М. Гутова, сделанные на основе этих заключений, повергают в уныние: якобы задолго до появления предков нынешних народов «на данной территории обитало население, которое, судя по всему (?! – М. Дж.), имело многие признаки общности в материальной и духовной культуре». «Есть основания полагать (какие, интересно? – М. Дж.), что именно этот массив, ставший субстратным при образовании целого ряда этнических групп, явился носителем той самобытной культуры, которая отличает народы Кавказа от народов и Запада, и Востока. В разных концах края она претерпевала влияние разных факторов, что в результате привело к известному в регионе многоязычию» (Гутов, 2009, с. 101).

На каком языке говорил этот массив, якобы появившийся здесь еще до эпохи неандертальцев и где следы его языка, А. М. Гутов не сказал. Отметив, что «несмотря на всяческие влияния, народы данного ареала объединяются

многими особенностями культуры», исследователь говорит: «Но, пожалуй, основным показателем генетического родства является языковое: как считают ученые, значительное число разных языков народов Кавказа объединяется как родственные по происхождению. Будет резонно предположить, что и героический эпос, выраженно этнический по природе, есть один из показателей этого родства» (Гутов, с. 101).

С чего начали, к тому и вернулись. Так же поступим и мы, еще раз поставив тот же вопрос: почему, каким образом и когда в таком небольшом регионе потомки одного и того же праэтноса превратились в несколько народов, ни один из которых не понимает речи другого (неведомые «разные» и «всяческие» влияния причиной тому быть не могли)?

Попытка А. М. Гутова обосновать теорию «субстратного» происхождения Нартиады с самого начала была обречена на неудачу, поскольку опиралась на чисто умозрительную схему этнической истории Кавказа, выдвинутую Е. И. Крупновым, а потому и не могла не предстать таким же отвлеченным построением, состоящим из верениц предположений и допущений, не имеющих опоры в самом эпосе. Нартиада – намного более сложное явление, чем это представлялось большинству специалистов.

ЗАПОЗДАВШИЕ ТЮРКИ

Единственным нартоведом, который ясно понимал, что скифо-сарматы были прямыми предками тюрков и что нартский эпос является созданием их юго-западной ветви, несомненно, можно считать В. И. Абаева, о чем говорит, в частности, и тот факт, что в своих работах он всячески избегал не только анализа кар.-балк. сказаний, но даже и упоминаний о них (за исключением отдельных случаев – имена героев и некоторые детали). «...ученые, занимавшиеся исследованием общекавказской Нартиады, привлекали балкаро-карачаевский эпос чаще всего лишь для сравнения с другими национальными версиями» (Хаджиева, с. 12).

И советским, и зарубежным исследователям, уверенным в том, что каноническая версия истории представляет собой истину в последней инстанции, было ясно, что тюрки пришли с Дальнего Востока на Кавказ «поздно», а потому и не могли быть создателями нартских сказаний и что карачаево-балкарцы усвоили их частью у осетин, а частью у адыгов (многие придерживаются того же мнения по сей день). Огромное количество оригинальных черт кар.-балк. эпоса в расчет не принималось, а тюркские имена, топонимы, этнонимы и термины, во множестве присутствующие в разных национальных версиях эпоса, рассматривались как случайность.

Во второй половине XX в. на Кавказе появилась целая плеяда талантливых ученых. Проблемами осет. эпоса занимались Ю. А. Дзицойты, Ю. С. Гаглойти, В. И. Абаев, Т. А. Гуриев, Б. А. Калоев, В. А. Кузнецов, А. А. Дзантиева, Т. А. Хамицаева, Н. Г. Джусоев, Н. К. Мамиева, А. Х. Бязыров и др., адыгского – А. М. Гутов, А. И. Алиева, З. М. Налоев, А. Т. Шортанов, А. М. Гадагатль. В Абхазии работали Ш. Д. Инал-ипа, Ш. Х. Салакая, А. А. Аншба, Х. С. Бгажба, вейнахский эпос изучали У. Б. Далгат, А. О Мальсагов.

Хуже всего обстояло дело у абазин, имевших всего двух фольклористов (В. Б. Тугов, В. Н. Меремкулов), и у карачаево-балкарцев, изучением эпоса которых занимался один А. З. Холаев. Квалифицированные специалисты появились в Балкарии и Карачае только в 80-е годы XX в., однако «проблемы нартского эпоса долгое время освещались только в отдельных статьях или главах исследований, посвященных различным вопросам фольклора и литературы» (Хаджиева, с. 12).

Но, разумеется, навязанный академической наукой миф о дальневосточной прародине тюрков и их тысячелетнем исходе в Европу, довлел (и довлеет до сих пор) и над ними. Поэтому, в лучшем случае, они могли говорить лишь о том, что кар.-балк. сказания являются самостоятельной и самобытной ветвью Нартиады, стараясь выявить элементы, сюжеты и мотивы, сближающие их с эпосами других тюркских народов. Здесь, в первую очередь, мы имеем в виду работу Т. М. Хаджиевой, опубликованную в качестве вводной статьи к академическому изданию кар.-балк. эпоса (1994 г.), которая и стала первым исследованием в кар.-балк. фольклористике, написанным на высоком профессиональном уровне.

Автор отмечает, что «в балкаро-карачаевской версии кавказские и локальные самобытные эпические традиции сочетаются с эпической традицией тюрко-монгольских народов» - подразумевая «совпадения тем и сюжетов, сходство целого ряда мотивов, ситуаций, мифологических и религиозных образов и представлений». «Песенное бытование эпоса балкарцев и карачаевцев, - пишет Т. М. Хаджиева, – одна из ярких, самобытных особенностей их эпической традиции. Именно благодаря стихотворно-песенной форме существования в их эпосе произошла консервация многих архаических элементов, которую отмечали и исследователи Нартиады». По словам С.-А. Урусбиева, у карачаево-балкарских племен «не сохранилось преданий, восходящих к более отдаленным временам, чем эти» (Хаджиева, с. 12).

«М. В. Рклицкий же, говоря об инновациях в осетинском эпосе, писал, «что испорченные... несуразностями места сказаний (осетин. – Т. Х.) восстанавливаются до некоторой степени в наиболее сохранившихся от этих

влияний сказаниях балкарцев». Сохранность балкаро-карачаевских сказаний в свое время отметил и Б. К. Далгат». Вывод автора, который она детально аргументирует далее, полностью правомерен: «В целом же балкаро-карачаевская версия Нартиады – композиционно разработанный и завершённый эпос: в нем воссоздана жизнь нартского племени от его появления на земле до гибели или переселения его на небо или (правильнее: и. – М. Дж.) в подземный мир» (Хаджиева, с. 12-13).

Такой финал эпоса, по ее мнению, которое также представляется верным, четко мотивирован: герои покидают землю после завершения своих миссий – цивилизующей (Дебет и Сатанай) и уничтожения носителей зла (Ёрюзмек). В связи с этим Т. М. Хаджиева указывает и на «нетрагичность» кар.-балк. эпоса, как и большинства эпических произведений тюрко-монгольских народов. Герои, связанные с архаическим слоем эпики, «возвращаются туда, откуда пришли»: Дебет, Сатанай и Ёрюзмек – в небо, Сосурук – в камень, а Карашауай – на Эльбрус» (Хаджиева, с. 32-33).

Важны и другие наблюдения автора: «В эпосе балкарцев и карачаевцев есть оригинальные, самобытные песни и сказания, не имеющие параллелей ни в одной другой национальной версии Нартиады. **Они относятся в основном к архаическому слою эпики** (выделено нами. – М. Дж.), так как в них преобладают мотивы, связанные с тотемистическими, анимистическими, магическими и религиозными представлениями». В кар.-балк. эпосе «нарты не только клянутся именем главы патеона Тейри, вызывают к нему о помощи и славословят его», «они называют себя «слугами Тейри», высказывают ему глубокое почтение и преклонение перед ним».

«Одной из специфических черт балкаро-карачаевского эпоса является отсутствие в нем (кроме нартских песен и сказаний о борьбе Ёрюзмека с Фуком/Пуком) богоборческих мотивов». Это объясняется тем, что «христианство, а позднее и мусульманство были приняты предками балкарцев и карачаевцев формально» (Хаджиева, с. 33) – иными словами, неформальное принятие одной из этих религий означало бы появление в эпосе мотива борьбы нартов с Тейри.

Предположение исследователя вызвано, скорее всего, принятием на веру утверждения В. И. Абаева о том, что в осет. эпосе борьба нартов (в первую очередь, Батраза) с богом и их гибель отражают поражение аланского язычества в борьбе с христианством, что совершенно неверно (см. ниже). Кроме того, тенгрианство являлось одной из форм прамонотеизма, а не одной из политеистических религий; таковой оно стало выглядеть лишь позже, в период деградации, что и отразилось в некоторых текстах.

Безусловно справедливым представляется следующее наблюдение автора: «Если в других национальных версиях сообщение о том, что на земле до нартов жили мифические чудовища и что они исчезли с лица земли после появления нартов, «передается в форме констатации эпического факта» (У. Б. Далгат), то в балкаро-карачаевском эпосе бог создает нартов для уничтожения эмегенов» (Хаджиева, с. 40).

Убедительно доказывая архаичность, самобытность и национальное своеобразие кар.-балк. эпоса, Т. М. Хаджиева замечает: «Однако еще с прошлого века в нартоведении периодически утверждалась мысль о заимствованном характере этого эпоса. Наиболее развернутое обоснование она получила в недавней работе Ю. С. Гаглыева (1977 г. – М. Дж.)», автор которой доказывал, что «все носители нартского эпоса заимствовали его у осетин». «Например, одним из главных доказательств заимствования балкарцами и карачаевцами нартского эпоса у осетин Ю. С. Гаглыев считает то, что в их версии якобы слабо прослеживаются «традиции тюркского фольклора», когда «в действительности все обстоит как раз наоборот» (Хаджиева, с. 40).

Касаясь мотива пира с «западной», Т. М. Хаджиева замечает, что «для сравнения Ю. С. Гаглойти привлекает разновременные записи, причем для доказательства периферийности, вторичности балкаро-карачаевского сказания, напечатанного в конце XIX в., обращается к осетинским сказаниям, опубликованным только в середине XX в.». Рассматривает она также и ряд других мотивов и деталей. Большой интерес в работе Т. М. Хаджиевой представляет анализ поэтики кар.-балк. эпоса, отличающийся точностью, полнотой и детальностью.

«Итак, проведенный нами сравнительный анализ говорит о том, что перед нами самобытная версия общекавказской Нартиады. На ее формирование влияние оказали не только традиции фольклора кавказских народов: балкарцы и карачаевцы, придерживаясь своих эпических принципов, подвергая даже заимствованные мотивы и образы переосмыслению, реализовали и аккумулировали в нартских песнях и сказаниях многие религиозно-мифологические образы и представления, которые принесли из тюрко-монгольского мира» (Хаджиева, с. 50).

Как и многие другие авторы, Т. М. Хаджиева не могла, вероятно, не заметить обилия тюркских элементов, которыми насыщены все национальные версии Нартиады. Что касается генезиса нартского эпоса, то исследователю, мыслящему в рамках канонической версии истории, сказать больше того, что сказано ею в этом заключении, было невозможно.

Мы закончили рассмотрение перипетий многолетней полемики, о которой, как я надеюсь, читатель получил достаточно полное представление. К сожалению, ни к каким результатам она привела; как ни удивительно, никто из нартоведов так и не взялся детально рассмотреть все национальные версии эпоса и больший или меньший комплекс данных. Оппоненты ходили по одному и тому же кругу, выставя одни и те же аргументы и предположения, и, разумеется, ни убедить друг друга, ни прийти к согласию не смогли; полемика окончательно зашла в тупик, поскольку исследователи искали решение проблемы не там. Но прежде чем перейти к рассмотрению различных версий эпоса, нам следует попытаться представить, как, на какой почве и когда могла возникнуть Нартиада.

ГЛАВА IV. ПРОЦЕСС

ПРАМОНОТЕИЗМ

Роль Тейри-хана, творца и владыки мира, в кар.-балк. нартских сказаниях исключительно велика; и дело не только в том, что эпос часто подчеркивает и описывает его полновластие и что нарты мыслят себя его войском, сколько в том, что образ Небесного Творца незримо присутствует за всем, что происходит. Мера власти других богов, согласно и мифологии, и эпосу карачаево-балкарцев, не идет ни в какое сравнение с мощью Тейри. На его фоне все они выглядят мелкими, как бы даже случайными, всегда оставаясь исполнителями его воли, как, разумеется, и нарты. Чтобы понять причину такого положения, нам, прежде чем перейти к более конкретному анализу, необходимо остановиться на одном, крайне важном, вопросе – происхождении религии.

В позитивистской науке уже давно утвердилось мнение, что вначале господствовали магические представления, сменившиеся ранними формами религии (фетишизм, анимизм, тотемизм, культ предков и др.); затем, уже в патриархальную эпоху, возникли образы мифологических покровителей стихий и различных занятий, сложившиеся в представления о пантеоне во главе с одним из богов. И лишь через много веков или даже тысячелетий, возникли монотеистические религии – как отражение земных государств, возглавляемых самодержавными монархами.

Но некоторые ученые, причем уже довольно давно, усомнились в верности такого взгляда. Первым, кто высказал еретическую для позитивистской науки мысль о том, «что вначале у индоевропейских народов господствовало почитание единого бога, образ которого впоследствии

расщепился на отдельные образы богов политеистического сонма», был русский философ Владимир Соловьев (в 1876 г.), в статье «Мифологический процесс в древнем язычестве» (Токарев, с. 123).

Несколько позже и независимо от Соловьева к той же мысли пришел английский этнограф Эндрю Лэнг, в своей книге «Делание религии». «Лэнг указал на тот факт, что в верованиях целого ряда народов (притом наиболее отсталых) встречается образ небесного божества и творца. Лэнг называет его «Все-отец» (All-father). Откуда же взялся этот образ? Он вовсе не был принесен христианскими миссионерами, а вместе с тем нельзя толковать его как результат эволюции идеи души или веры в духа умершего, предка и т. д. Существующие теории, анимистическая и др., не в состоянии объяснить генезиса фигуры небесного божества в религиях отсталых народов». С. А. Токарев замечает, что представление о небесном боге стоит как бы в стороне от линии развития хорошо известных мифологических представлений.

«Бог не может, - пишет Лэнг, - быть отражением человеческих королей там, где не было королей; не может быть президентом, избранным из политеистического общества богов там, где и сейчас нет политеизма; ни идеальным первопредком там, где люди и сейчас не чтут своих предков; в то время как, с другой стороны, дух умершего человека, реальный или идеальный, не отвечает обычному дикарскому понятию о творце».

«Есть два течения, - говорит Лэнг, - религиозное и мифическое, текущие вместе через религию. Первое течение, религиозное, даже у низших дикарей, свободно от магических обычаев умиловления духов. Второе течение, мифологическое, полно магии, обмана и скандальных легенд». Таким образом, по Лэнгу, мифология есть неизбежный спутник религии, ее двойник, ее же дискредитирующий: «Худшая сторона религии менее священна и потому более заметна. Оба элемента находятся сосуществующими почти у всех рас, и никто, при нашем полном недостатке исторических данных о происхождении, не может сказать, который элемент является более ранним, какой произошел от другого и является ли вообще один из них более ранним» (Токарев, 1978, с. 124).

Э. Лэнг считал, что образ Небесного Творца появился тогда, когда первобытный человек, заметив, что отдельные вещи кем-то делаются, создал идею, что и весь мир кем-то сделан, что существует некий «делатель» мира, т. е. Бог; он допускал также, что источником веры в небесного бога могло быть само божественное откровение («гипотеза св. Павла»). На наш взгляд, теория Соловьева-Лэнга гораздо ближе к истине, чем ныне господствующее в науке мнение о происхождении религии. Верной представляется и мысль Лэнга о наличии двух течений – мифологического и религиозного; стоит

добавить, что мифы являются тенью не только религии, но и науки, искусства, политики и т. д.

В том, что Лэнг привлек внимание науки к этой проблеме (наличию образа небесного бога-творца у отсталых племен), С. А. Токарев видит его заслугу, отмечая при этом, что понять генезис Творцов ему не удалось, но аргументов, опровергающих теорию Лэнга (прамонотеизм), не приводит. Признавая, что проблема эта не разрешена до сих пор, он пишет: «...есть все данные считать, что в образе небесного бога переплелись черты древнего фратриального тотема (иногда и сам образ бога парный), элементы мифа о культурном герое, слившегося с образом патрона и учредителя племенных инициаций» (Токарев, с. 125; с. 159).

Это мнение считать убедительным трудно, поскольку неизвестно, кто и зачем у этих отсталых племен занимался бы конструированием («плетением») образа Творца или что могло привести их к этому; к тому же в их мифологиях могло не оказаться одного или даже двух указанных компонентов, необходимых, по С. А. Токареву, для создания этого образа; этнограф, вероятно, полагал, что он появился в результате долгого процесса.

Для ранних форм религии характерно представление «о безличной силе, действующей в природе, оживотворяющей ее и оказывающей влияние на жизнь людей»; вера в ее существование называется в науке *аниматизмом*. «С представлением о неперсонифицированной сверхъестественной силе связывалась всякая удача человека, его успех на охоте, удача в морской добыче (напр. у эскимосов), успех на войне (напр. у индейцев) и т. д. В зависимость от этой безличной силы ставилась плодovitость скота и урожай плодов и злаков. Аниматизм является, вероятно, одной из первых попыток целостного осмысления мира» (АС, с. 18-19).

Вполне возможно, что образ Небесного Творца возник в качестве персонификации и источника этой безличной силы, представление о которой сохранилось в религиозных воззрениях многих народов. Но если прамонотеизм, как мы думаем, является первой формой религии, предшествующей даже фетишизму и анимизму, то следует признать, что он возник в глубочайшей древности и что на периферию общественного сознания образ Небесного Творца был оттеснен позже.

ИНТУИЦИЯ

Что же могло способствовать возникновению прамонотеизма? На наш взгляд, дело заключалось в особенностях мышления человека на ранней стадии развития общества. Используя аналогию между индивидом и всем

человечеством, можно прийти к предположению, что оно прошло период становления, который можно назвать «младенческим» – то, что называют периодом собирательства. Человек кормится тем, что находит в природе уже готовым к употреблению, подобно тому, как младенец питается материнским молоком. Вполне возможно, что и климат на планете в те отдаленные времена был мягче, благоприятнее для развития живых организмов и у человека особых проблем с жизнеобеспечением не было.

Мышление человека, скорее всего, с самого начала было таким же, каким оно является сейчас, иначе непонятно, как он сумел выжить. Различают четыре вида мышления: интуитивное, наглядно-действенное, наглядно-образное и словесно-логическое. Последнему дается следующее определение: «М. с.-л. функционирует на базе языковых средств и представляет собой наиболее поздний этап исторического и онтогенетического развития мышления» (Психологический словарь, с. 223; с. 226). Ничто не мешает думать, что в каждую эпоху человеку были присущи все четыре вида мышления, но определяющим, распространенным было одно из них (как и обществу в целом).

На самых ранних стадиях развития большинство людей, вероятно, руководствовалось интуицией, которое есть «знание, возникающее без осознания путей и условий его получения, в силу чего субъект имеет его как результат «непосредственного» усмотрения». Разумеется, авторы словаря пытаются объяснить такое чудо с точки зрения позитивизма: «Т. н. «непосредственное» интуитивное знание обычно опосредствовано опытом практической и духовной деятельности человека» (Психологический словарь, с. 149). Другие авторы определяют интуицию, как «способность постижения истины путем прямого ее усмотрения без обоснования с помощью доказательств». «Она представляет собой своеобразный тип мышления, когда отдельные звенья процесса мышления проносятся в сознании более или менее бессознательно, а предельно ясно осознается именно итог мысли – истина. Интуиции бывает достаточно для усмотрения истины, но ее недостаточно, чтобы убедить в этой истине других и самого себя. Для этого необходимо доказательство» (Философский словарь, с. 217).

Но если бы все своеобразие интуитивного мышления заключалось только в бессознательности отдельных звеньев мышления, вряд ли следовало говорить о нем, как об особом виде мышления. Есть другое, более важное отличие интуиции: все, что она говорит, оказывается верно (чего бы это ни касалось); когда же человек пытается вывести истину с помощью доказательств, это в каждом случае чревато упущениями и ошибками, в результате чего он часто получает неверное решение или представление.

С подсказками интуиции, и не раз, сталкивался, вероятно, каждый человек; но расслышать ее голос трудно. Возьмем простейший пример. Некто должен явиться в обыкновенное учреждение, например, в Бюро технической инвентаризации, в котором он никогда не был (и даже не знает, где оно находится), чтобы оформить какие-то документы. Выходя из дому, он вдруг на секунду останавливается, поскольку в его голове отчетливо проносится мысль: «Сегодня бюро не работает». Но тут он начинает думать: «Сегодня рабочий день, среда, оно должно работать». Человек приходит по адресу и видит на двери объявление: «БТИ временно закрыто из-за ремонта».

Иными словами, интуиция всегда все знает и всегда подсказывает верные решения, но не говорит, откуда ей все известно и почему именно это решение верное. Человек той отдаленной эпохи интуитивно знал все и поступал правильно, но не знал о своем всезнании, поскольку не ведал о незнании. Интуитивно он знал и о существовании Творца (без признания Творца жизнь предстает абсурдом, вынести который он не может). Всеми четырьмя видами мышления человек обладал с самого начала, и некоторые, наиболее развитые, люди уже тогда могли мыслить наглядно-образно и словесно-логически. В их среде, вероятно, и оформился культ Единого Бога, т. е. это уже тогда была религия, истинность которой основная масса, с ее нерасчлененным сознанием понимала и принимала непосредственно, интуитивно, не нуждаясь в доказательствах бытия Божия. Нет индивидуальных сознаний – есть только единое бессознательное.

Фактически это было состояние сна, память о котором сохранялась в позднейших мифах в виде рассказов о времени деяний предков и появления первопредков. Для обозначения этого периода чаще всего используют термин *алтжира*, слово из языка австралийского племени аранда. Е. М. Мелетинский пишет: «У ряда австралийских племен это мифическое время обозначается тем же словом, что и «сновидение» (в англо-австралийской этнографии его общепринятым обозначением является *dream time*). Связь со «сновидением» показывает, что речь идет о времени вне времени не только доисторическом, но и внеисторическом, о времени «вне времени» (Мифы и сказки Австралии, с. 3-4).

Но что же могло произойти потом, из-за чего человек покинул сферу этого единого и бессознательного знания? Можно думать, что это случилось в результате стресса, полученного им после какой-то планетарной катастрофы – изменения угла наклона Земли, падения на нее гигантской кометы и т. п. Человечество, можно сказать, «проснулось» (то, что в Библии называется «грехопадением») – и увидело все в новом свете, по-другому; расчленяющим видением мира, которым обладали до той поры немногие,

стали обладать все. Но, вместе с обретением индивидуального сознания, люди потеряли интуитивное ведение; теперь им предстояло жить, опираясь на обретаемый в трудах и опасностях опыт, развивая образно-аналитическое мышление. Большая часть людей, скорее всего, утратила и знание о Небесном Творце; прамотеизм постепенно и надолго стал достоянием лишь небольших групп, сохранявших веру в Единого Бога.

ПРОБУЖДЕНИЕ

Что должен был увидеть «проснувшийся» человек? Окружающий мир представился бы его младенческому сознанию сплошной круговертью, хаосом, он не мог бы уловить в нем что-то субстанциальное, узреть в нем строй (примерно так, вероятно, виделось бы все жителю глухой индейской деревушки в джунглях Амазонки, внезапно перенесенному на огромный железнодорожный вокзал в мегаполисе). Нет ни начал, ни концов, ничто не исчезает и не появляется, но все превращается во все (отсюда и бесчисленные мифы о превращениях). Все казалось бы ему живым, только разной величины и силы – то насекомым, то птицей, то животным, то чудищем. Человек еще не мог бы отличить мертвое от живого, доброе от злого, подвижное от неподвижного, внутреннее от внешнего.

«Первоначально понятие субстанции еще не выделилось из общей смутной и нерасчлененной сферы человеческого мышления и сознания. Человек еще не находит этой субстанции ни в чем окружающем. Но отсутствие подобной категории характерно только для его логического мышления, но не для жизненной его ориентации (в последнем случае даже животные вполне расчленяют предметы и так или иначе ими пользуются». «Каждая вещь для такого сознания может превращаться в любую другую вещь, и каждая вещь может иметь свойства и особенности любой другой вещи. Другими словами, всеобщее, универсальное оборотничество есть логический метод такого мышления» (Лосев, 1957, с. 12-13).

Чтобы увидеть в этом мельтешении образов хоть какой-то строй, начать ориентироваться в мире, человеку нужно было остановить вихрь впечатлений и дать каждому явлению и предмету имя, что не могло быть достигнуто сразу. И этот период оставил бесчисленные следы в мифологии: какой бы образ мы ни взяли, он сопряжен с огромным количеством ассоциаций и ликов (луна, змея, солнце, земля, дерево – все, что угодно может иметь десятки обличий, ипостасей и сторон, оборачиваться добром или злом и т. п.). Начинается эра олицетворений различных стихий и

объектов природы – ветра, солнца, вод, гор и т. д., представлявших огромными и могучими животными.

Мир – также гигантское животное (позже - божество, человек, яйцо, гора, пещера, дерево). Постепенно многие олицетворения стихий в образах огромных чудищ приобретали облик богинь-матерей этих стихий, но имевших все тот же хтонический облик. Главным объектом внимания и почитания стала, вероятнее всего, сама Земля: она давала человеку пропитание, из нее все рождалось и в нее же уходило. Из этого времени идут образы драконов, чудовищных рыб, птиц, великанов, и пр., мыслящихся порождениями Земли (греч. *Хтон*; ср. общетюрк. *хатун*, *хатын*, *къатун*, *къатын* «женщина»). Тогда же, вероятно, начались и жертвоприношения этим существам, в том числе и человеческие, и появились мифы, как первые отражения наблюдений, жизненного опыта и способ их осмысления, сохранения и передачи.

Главнейшей задачей в ту эпоху, вероятно, было добывание пищи; поэтому все должно было находить осмысление всего и вся в виде акта поглощения и извержения; даже рождение ребенка мыслится результатом того, что его мать съела некий плод, рыбу, или испила воды из какого-то водоема и т. п. (о чем много раз говорится в мифах и сказках). Позже в женщине увидят существо, подобное земле, священное, рождающее. Тогда же должно было появиться представление о Великой Матери мира – женщине-богине, которая его «родила». В кар.-балк. мифологии этот образ сохранился – *Ажам-бийче*; нижняя часть ее тела состоит из земли, поясница – из воды, она дает о себе знать свистом ветра, а волосы ее подобны горящему лесу (механическое соединение всех стихий в одном образе).

На следующей стадии вместо одной *Ажам-бийче* у каждой стихии появится своя богиня-мать: мифологическое мышление идет от общего, туманно-неопределенного, к частному, более конкретному. К этому же периоду восходит начало культа родоначальниц, пра-матерей, представление о которых запечатлено в изображениях «неолитических Венер» - статуэток женщин с огромными животами и грудями. Это ранняя стадия матриархата, власти женщин, поскольку собирательством и примитивным земледелием в основном занимались женщины, обеспечивая пищей членов своих родов, причем постоянно; охота, занятие мужчин, стабильным источником пропитания не была. Весьма вероятно, что «приручение» растений и некоторых животных является заслугой женщины. Присмотр за детьми делал ее полновластной хозяйкой не только жилища, но и семьи, поскольку роль мужчины в воспроизводстве рода еще не осознавалась.

Люди уже давно обладали набором орудий труда; это были «прирученные» вещи, полезные «рабы» человека. В сущности, вся практическая жизнь человека – приручение и использование того, что позволяет себя использовать: предметов, огня, земли, воды, воздуха (парус), растений, животных, других людей (рабство). Но ему нужно было найти и приручить силы, превышающие его собственные, могущие обеспечить удачу, предотвратить опасность, защитить от болезни и т. п. Поскольку все казалось человеку живым и обладающим таким же, как у него, сознанием, он, чтобы выжить, пытался бы установить связи с вещным миром, говорить с природными объектами (заговоры и заклинания) или воздействовать на них, применяя силу (магические ритуалы).

Добывание огня соударением двух камней должно было привести к мысли о существовании в предметах, животных и в самом человеке некой невидимой силы, т. е. к различению внешнего и внутреннего, формы и содержания. Это содержание могло представляться в виде огня, ветерка, жидкости, - того, что потом называли душой. Человек подбирает бесполезные, имеющие странные формы камни, корни, кости (фетиши), полагая, что в них заключена сила, способная ему помочь; их нельзя было использовать для практических нужд, они «не позволяли» этого, а потому к ним относились почтительно. Этим приручением «сильных» вещей, колдовством, как и знахарством, основанном на знании лечебных свойств растений (обретенном веками собирательства), опять-таки занимались женщины, что еще больше укрепляло их власть.

В сновидениях человек видел давно умерших людей и общался с ними. Так могла родиться мысль о том, что внутренняя сущность человека ли, предмета ли (поскольку все мыслилось живым) способна отделяться от оболочки, существовать независимо от нее. От магии и фетишизма следует переход к анимизму – вере в существование огромного количества разных духов, управляющих стихиями, природными объектами, отдельными предметами и пр. Они могли помочь, но могли и навредить, обеспечить удачу или наслать болезнь и т. п. Наряду с колдуньями («специалистами» по магии) появились шаманки, умеющие общаться с духами.

ТОТЕМИЗМ

В. И. Абаев был исключительно трудолюбивым, эрудированным и талантливым исследователем; среди множества проблем, связанных с исследованием Нартиады, практически нет ни одной, которой он не коснулся в той или иной мере. Им же была намечена краткая и верная, на наш взгляд,

схема происхождения образа героя. «Содержание нартовской эпопеи, - пишет он, - как всякого героического эпоса, составляет борьба. В древнейший период это борьба с великанами – олицетворением слепых сил природы. Нарты в этот период сочетают еще в себе черты героев-воинов и героев-колдунов. В борьбе с великанами, намного превосходящими их физической силой, они охотно прибегают к хитрости и колдовским приемам.

Герои этой стадии наделены также чертами культурных героев: они добывают огонь у великанов, учат людей начаткам земледелия, изготовлению пива. Они выступают также нередко как искусные музыканты и певцы-чародеи, наподобие греческого Орфея (добавим и борьбу шаманов). На смену этому более архаичному типу героя приходит герой-воин, наделенный сверхчеловеческой силой, нередко имеющий стальное тело, закаленное в небесной кузнице. Меняется и характер сюжетов. Наряду с борьбой против великанов повествуется о военных походах против враждебных «алдаров» (князей), о защите страны Нартов от захватчиков, а также о межродовых распрях» (Абаев, 1990, с. 262).

Эта проблема нуждается в более детальном рассмотрении, которое позволит наметить генетическую связь эпоса с более древними пластами художественного творчества. А. Ф. Лосев называет несколько оснований для произошедшей в глубокой древности смены общественного строя: отделение скотоводства от земледелия, зарождение элементов частной собственности и передача наследства по отцовской линии, что и привело к гибели матриархальной общинно-родовой формации (Лосев, 1957, с. 70). «Вместо тысячелетнего матриархата зарождается патриархат; на основе первого разделения труда – отделения скотоводства и отделения скотоводства от земледелия – начинают сильнее развиваться производительные силы. Непосредственный биологический производитель рода, женщина, перестает быть управителем и организатором» (Лосев, 1957, с. 70).

Матриархат не мог смениться патриархатом сразу, это происходило медленно, постепенно. Резко возросшая роль мужчины в хозяйственной деятельности еще не означала, что власть над общиной тут же перешла к нему. Следующим шагом, связанным, вероятно, с началом скотоводства, явилось понимание роли отца в появлении потомства. Тогда же, скорее всего, стала меняться и форма осознания единства рода. Если прежде его члены осознавали свое родство через факт происхождения от одной прародительницы, то теперь появляются мифы о прародителях, имевших облик зверя или птицы. Речь идет о тотемизме (на языке индейцев оджибве «от-отем» озн. «его род») – одна из ранних форм религии».

Ее суть заключается в вере «в сверхъестественное родство между человеческими группами (родами) и животным и растительным миром (реже – явлениями природы и неодушевленными предметами). Тотем – растение или животное (чаще последнее) – воспринимался как реальный предок, от которого магическим образом зависели жизнь и благосостояние рода в целом и каждого его члена в отдельности» (АС, с. 448).

Тотемизм – очень сложное явление, и многое в нем остается неясным, в том числе его происхождение. По мнению Ю. И. Семенова, следует различать раннюю форму - почитание животного или птицы – когда тотемизм является способом, которым человеческий коллектив осознает свою общность, и более позднюю, религиозную, «когда на первоначальное его ядро наслоились новые моменты» и появляется вера в тотемистических предков. Эти предки рассматриваются как «существа, которые являются одновременно и людьми, и животными (растениями)» (Семенов, с. 336).

Согласиться с такой точкой зрения трудно; и возражения, высказанные З. П. Соколовой, нам представляются вполне правомерными. «Тотемизм отличается от других форм почитания животных тем, что он не является формой поклонения животным в прямом смысле слова. Тотем – не божество, главное в тотемизме - вера в родство с ним. На вопрос: «Кто ты?» - член тотемической группы отвечает: «Я – волк», «Я – кенгуру» и т. п. Особенностью тотемизма является также то, что в родстве со всем видом того или иного животного состоит вся группа людей».

И, далее: «Религиозно-мистическое осмысление мира предполагает существование особого, неземного, сверхъестественного мира, наличие неземных сил, которые будто бы господствуют над человеком. С ними человек должен вступать в определенные отношения и, чтобы избежать бед и заслужить их благоволение, совершать определенные церемонии. Поклонения божеству и умиловления его, характерные для всякой религии, в тотемизме нет» (Соколова, с. 20; с. 31).

Высказывались предположения о том, «что каждая охотничья группа имела тотемом тот вид животного, на которого преимущественно охотилась и который был основным источником питания группы». Однако эту точку зрения разделяют не все специалисты. Есть некоторые противоречия, которые мешают принять ее: а) специализация охотничьего хозяйства маловероятна; б) охотники не могли позволить себе роскошь охотиться только на один вид животного; в) не доказано, что животное, на которое охотился палеолитический охотник, и было его тотемом. Другие авторы полагают, что «тотемизм возник тогда, когда человек еще не выделял себя из природы; для него было естественно связывать свое происхождение с

животным миром». «С того периода и чрезвычайно долго (вплоть до наших дней) возникает и продолжает бытовать взгляд на животных как на своих родственников – предков или братьев» (Соколова, с. 30-31).

Слабость этого мнения в том, что причина появления тотемизма видится в сознательном желании первобытных людей закрепить в памяти понимание своей общности. На наш взгляд, ближе к истине версия, высказанная (устно) Р. З. Тиловым. Он обратил внимание на тот общеизвестный факт, что первые человеческие имена представляли собой названия животных, были зоофорными - скажем, Тигр, Кабан, Тополь, Выдра, Олень и т. д. Разумеется, выдающиеся люди были и тогда, и во все времена – воины, изобретатели различных вещей, охотники, певцы, колдуны, вожди и пр.; о них долго помнили, о них слагались мифы и легенды, в них видели родоначальников.

Но чем больше времени проходило от момента их смерти, тем больше забывалось, что это были люди. Их образы все более мифологизировались, а рассказы об их деяниях превращались в мифы о героях, имевших облик зверей, птиц и рыб (названиями которых эти предки именовались); так появились представления о происхождении тех или иных родов от тех или иных животных. Отсюда и фольклорные произведения, персонажи которых говорят, мыслят и действуют, как люди, но имеют облик зверя или птицы.

С тотемизмом связано происхождение образов и так называемых «культурных героев». «Культурный герой – это мифологическое лицо, которому в легендах и преданиях приписывается введение каких-либо обычаев и обрядов, обучение людей пользованию огнем, культурным навыкам и т. п. Мифы как бы объясняют, почему так почитаем данный герой с животным или полуживотным обликом». «...животный облик культурных героев характерен для мифологии различных народов». «Образы культурных героев у многих народов связаны с тотемическими в прошлом предками и имеют облик или черты животных, птиц и т. п.» (Соколова, с. 136).

Это говорит о том, что образ культурного героя возникает только с началом патриархата (как и других героев), когда мифы о деяниях предков-тотемов постепенно складывались в тотемический эпос. «С развитием общественных отношений, ростом культуры облик культурного героя становится все более очеловеченным, хотя и сохраняет сначала некоторые животные черты, а потом – связь с животным или птицей» (Соколова, с. 136). Иными словами, герой-предок, по ошибке наделенный когда-то обликом животного или птицы, вновь возвращает себе человеческий образ. Но его прошлое оставляет свой след – он носит шкуру того или иного животного, вскормлен молоком какого-либо зверя и т. п.

ПАТРИАРХАТ

«В усложняющемся хозяйстве и общине господство переходит к мужчине, который целиком сосредоточивается на хозяйственных и социальных функциях, получающих теперь все более самостоятельное значение. Это сделало мужчину из третьестепенного участника общины главой рода или племени, а если не главой, то во всяком случае тем, кто с тех пор навсегда получил название героя. Наступил век патриархата и тем самым век героизма» (Лосев, 1957, с. 70).

Шаманство постепенно перестает быть прерогативой женщин, посредниками между миром людей и миром духов начинают выступать и мужчины. Но шаман-колдун поначалу должен был обладать женскими чертами и обрядиться в женское платье, прежде чем передать эстафету воину-шаману. На этом этапе появляется шаманский эпос, главными персонажами которого стали преображенные герои древнего тотемического эпоса, имевшие облик животных и птиц; в новом эпосе это рассматривалось как способность великих героев-колдунов к превращениям.

Власть древней хтонической мифологии в общественном сознании постепенно сменялась господством патриархальной. Предстояла борьба с различными тератоморфными существами, которых наплодила матриархальная мифология, и в мифологии «появился герой, который теперь расправляется со всеми теми чудовищами и страшилищами, которые прежде рисовались воображению первобытного человека, задавленного непонятной ему и всемогущей природой» (Лосев, 1957, с. 70).

Герои нового типа теперь сражаются и побеждают не благодаря магии и власти над духами и демонами, а больше своему мужеству, силе, воинскому искусству. Но их образы, разумеется, не появились из ничего; это те же персонажи тотемического и шаманского эпосов, часто сохраняющие некоторые прежние черты – в виде атрибутов или владения магией (что мы часто и видим, например, в кар.-балк. эпосе).

Вместе с тем многое, что было характерно для периода хтонизма и матриархата, сохранялось очень долгое время. «Рудиментом древнейших рядовых отношений, - пишет А. Ф. Лосев, - когда главой рода являлась мать, а отец был ее только случайным посетителем, которого было трудно даже и разыскать, являются позднейшие мифы уже чисто героической эпохи, в которых рассказывалось о поисках отсутствующего и даже неведомого отца. Всем известны поиски Телемахом своего отца Одиссея» (Лосев, 1957, с. 68).

Этот мотив позже претерпел известное переосмысление, зачастую превращаясь в отдельный сюжет - отец был убит или был вынужден уехать,

находился в походе, который длился много лет, и т. п. Яркой иллюстрацией хтонизма в позднейшем фольклоре являются также «мифы и культы, связанные с человеческими жертвами и людоедством». Людоедство и человеческие жертвоприношения были распространены во всем мире (дожив кое-где до наших дней), и не только среди так называемых отсталых племен. Например, знаменитый Фемистокл накануне Саламинской битвы принес в жертву именно людей (Лосев, 1957, с. 69).

Великаны-людоеды в их наиболее архаических образах представлены в кар.-балк. сказаниях женщинами самого безобразного вида, например, эмегенша и ее дочь, на которой женится Алауган. В людоедстве уличаются и первая жена Алаугана и его теща, колдунья Байрым-кызы, являясь людьми (Н, с. 16-18). Человеческие жертвоприношения и каннибализм осуждаются самым решительным образом, причем это не влияние нравов более поздней эпохи, поскольку главной причиной непримиримости нарттов и эмегенов в эпосе с самого начала эпоса является неприятие нарттами подобной практики.

Отголосок прежней формы семьи, предшествующей патриархальной - женитьба 18 сыновей кузнеца Дебета на 18 сестрах. Рудиментами матриархальной мифологии можно считать, по А. Ф. Лосеву, и ее героизированные формы, т. е. те, на которые уже легла печать патриархата и героизма», прежде всего легенды об амазонках. Но женщины-воительницы в кар.-балк. эпосе не изображаются в виде отдельного женского племени, это одна или несколько девушек, весьма грозных в бою, если даже богатырю Сосуруку приходится однажды спастись от такой воительницы бегством (можно увидеть параллелизм: колдунью сменяет амазонка, которая переряживается воином, прежде чем хтонизм окончательно потерпит крах).

Наследием умиравшей в эпоху становления нартского эпоса матриархально-хтонической идеологии и мифологии явились в кар.-балк. сказаниях не только образы уродливых людоедов и людоедок, или ведьмы вроде Байрым-кызы, но и образ величавой и прекрасной Сатанай-бийче - ведуньи, оборотня, знахарки; в наиболее архаичных текстах именно она является фактической правительницей, и Ёрюзмек и шагу не может ступить без совета жены. Оттуда же, но из последней, героизированной стадии умирающего матриархата - умение Сатанай-бийче владеть оружием, когда она становится во главе нартского войска (вместо раненого мужа) и ведет его в сражение. Но ее властность и всеведение все время сменяются почтением и влюбленностью в своего неверного мужа, с ее заботой о нем и почтительным отношением, и даже ревностью, когда она хитростью не допускает женитьбы Ёрюзмек на бесовке.

Это чувство (аналог ревности супруги Зевса, Геры; Ёрюзмек и Сатанай-бийче тоже чета божественная), говоря словами А. Ф. Лосева, «есть только весьма неглубокий перевод на позднейший бытовой язык когда-то бывшей грандиозной борьбы женщин за свое мировое владычество и отголосок древнего матриархата, сведенного теперь на охрану моногамной семьи и на защиту достойного положения в ней женщины» (Лосев, 1957, с. 77). Теперь Сатанай-бийче выглядит защитницей интересов рода, к которому принадлежит ее муж. Так, она всеми силами защищает Усхуртуковых; отправляя Ёрюзмека на званый пир, она научает мужа, как избежать гибели;

Она же - культурный герой, поскольку в эпоху героизма расцветает художественное и техническое творчество, и человеческий труд получает «свое планомерное и эффективное устройство» (Лосев, 1957, с. 740). Властительницу рода сменяет мастер-труженик, мастер-художник, изобретатель. Главный герой этого периода развития эпоса - Золотой Дебет, творец, бог кузни, патриарх, в образе которого и сконцентрировано устремление века, еще не совсем героического - это только его преддверие, начало становления патриархальной родовой общины.

Кузнец Дебет является главой рода Аликовых, прежде чем уступить свое место воину Алаугану и стать просто мастером-кузнецом. Изготовление им орудий и оружия - необходимое условие для выхода нарттов на арену истории. По приказу Фука строители возводят очень высокие дома-башни. Нарты строят крепости, Ёрюзмек мастерит ручную мельницу, игрой Карашауая на дудке заслушивается вся природа; Сатанай-бийче состязается с молодым нартом - она шьет платье, он делает седло. Колдунья уступает место труженице, поглощенной своей работой и семьей.

Но то, что складывалось веками и являлось идеологическим фундаментом общества, не могло отмереть автоматически вслед за утратой женщиной главенства. Женские божества в новую эпоху не были забыты, они лишь получили новые функции и очеловеченный облик. В кар.-балк. мифологии есть целый класс таких существ – матерей воды, огня, земли и т. п., есть у них и собственные имена (мать воды *Даметтир*, мать огня *Тыпана*, мать ветра *Химикки* и др.). У этих могучих богинь появились мужья – отцы стихий *Суулемен*, *Эрей*, *Татай*, *Даулет*, а стихии стали мыслиться детьми этих олицетворений сил природы. Например, у Матери и Отца ветра были сыновья *Гылан* и *Горий*, дочь *Суичмез*, у Отца и Матери земли – сын *Сауман*, были дети и у других богов и богинь (см.: Джуртубаев, 1991). Нарождается сонм и других богов, наделенных прекрасным обликом, благожелательных к людям, покровителей хозяйственных занятий и ремесел.

РОЖДЕНИЕ ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА

Нартский эпос относится к числу архаических, и проблема его генезиса не может быть решена без выяснения причин и времени возникновения типологически сходных народных героических эпосов, но, разумеется, с учетом его конкретных и уникальных черт и на основе анализа сказаний. Прекрасно понимая всю сложность вопроса, и не претендуя на охват всех частностей, ниже мы хотим изложить наше видение этого процесса.

После того, как он заявил о сильнейшем влиянии монголов на развитие нартского эпоса осетин, В. И. Абаеву нужно было ответить на вопрос, поставленный им самим: «Поскольку нартские сказания, сюжеты и мотивы бытовали задолго до монгольского нашествия и во многих элементах восходят еще к скифским временам, как объяснить, что общее наименование героев эпоса *Нартае* «дети солнца» появилось только в монгольскую эпоху?». Действительно, как? В. И. Абаев дает следующую схему возникновения эпоса (на наш взгляд, упрощенную):

1. Вначале существуют разрозненные сказания и песни, никак между собой не связанные; общего наименования героев еще нет.

2. Затем наступает период циклизации, когда и возникает потребность в общем наименовании героев. «Для нартского эпоса эта заключительная фаза совпала с монгольским периодом, и естественно, что в этот именно период появилось общее наименование героев «Нарты». До этого были песни об Урузмаге, Сослане, Шатане, Ацамазе, были этногонические мифы о «детях Солнца», но не было песен о Нартах, потому что перечисленные герои не считались еще членами одной богатырской фамилии».

В. И. Абаев прибегает к аналогии – генезису русского эпоса: «Известно, что общее наименование героев этого эпоса, «богатырь» - монгольского происхождения. Но разве это означает, что сами былины возникли только в монгольский период? Ни в коем случае. Корни былинного эпоса уходят глубоко в древнейшую историю русского народа, и уже в Киевский период этот эпос достиг значительного расцвета. Но общее наименование «богатыри», как и общее наименование «Нарты», появилось только в монгольскую эпоху» (Абаев, 1990, с. 278).

Но что, если *багъатыр* не монгольское слово, а тюркское? Сами же осетиноведы пишут, что «алано-осетинских» вождей, начиная с V в., именовали *багатар*-ами; почему «алано-осетинам» можно было заимствовать этот тюрк. титул уже тогда, а предкам русских – нет? Или какие-то монголы-авантюристы прокрались на Русь уже в V в.? Кроме того, осетиноведы считают, что возникновение нартского эпоса относится

приблизительно к середине I тысячелетия до н. э., а монголы появились на Кавказе в XIII в.; неужели почти 2 тысячи лет «скифо-алано-осетины» не знали, как именовать героев своего эпоса?

Полагаю, что монголы совершенно непричастны к оформлению ни нартского эпоса, ни русских былин, в отличие от тюрков, чьи активные контакты со всеми народами Европы и Азии прослеживаются с давних пор и во всех областях, в отличие от эпического творчества монголов и осетин, контактов между которыми никогда не было (как и монгольских походов, история которых является отражением тюркских завоеваний в кривом зеркале академической науки).

Но если нарты – это «дети солнца», то «как согласовать с этим то, что те же нарты (в осет. эпосе) считаются, с другой стороны, детьми Волка?» (имя их родоначальника *Уаерхаег*, по мнению В. И. Абаева, восходит к иран. *врк-ка* «волк»). «Боги и герои имеют зооморфных двойников, которые становятся их «манифестациями». Конь был манифестацией Посейдона». «Волк был манифестацией того же Солнца» (Абаев, 1990, с. 281).

Но зачем богам и героям были (якобы) приданы еще и зооморфные двойники, которые потом почему-то превратились еще и в их «манифестации»? А если и приданы, почему «двойником» солнца и его же манифестацией непременно должен был стать волк?

Всемерно подчеркивая в своих работах важность исследования мифологических и тотемических мотивов эпоса, В. И. Абаев, вместе с тем, при конкретном анализе допускал характерную ошибку, считая черты тех или иных животных в облике героев памятью о некогда имевших место обрядах, когда шаман переодевался в шкуру животного (облик которых якобы имели древние божества), т. е. смешивал тотемизм с шаманизмом (см. его предисловие к академическому изданию осетинских сказаний; М., 1990).

На наш взгляд, пути возникновения и оформления героического эпоса были иными, гораздо более сложными и длительными, и создавался он не из разрозненных сказаний и песен. Вначале существовали различные древние мифы – этиологические, космогонические и пр., в том числе и тотемические, повествующие о деяниях предков-тотемов. Вероятно, происходила и постепенная циклизация этих мифов. На следующей стадии возникает шаманский эпос, в котором главными героями являются те же тотемные герои, уже наделенные человеческим обликом, но способные превращаться в животных, деревья, камни и пр., т. е. возвращать себе прежний образ - воины-шаманы, побеждающие врагов благодаря владению магией. Древнейшие пласты фольклора перетекали из одной формы в другую (часто бытуя и параллельно, в качестве мифов и сказок).

Процесс антропоморфизации персонажей тотемического эпоса не мог быть быстрым. В кар.-балк. эпосе некоторые герои обладают именно оборотническими способностями, и, кроме того, сохраняют, в качестве атрибутов, черты и признаки тотемных персонажей. Сатанай-бийче, например, именуется *обур* (оборотень, вещая) и умеет превращаться в чернобурую лису, нарт Алауган носит барсовую шкуру, его сын Карашауай управляет стихиями огня и холода, принимать облик оборванца верхом на кляче и пр. Но некоторые герои животного эпоса полностью сохранили свой облик – отсюда говорящие животные в сказках, легендах и эпосах (например, Гемуда, вещий конь Карашауая).

И только потом появляются сказания о героях, которые побеждали врагов благодаря мужеству, уму, владению оружием, физической силе и пр.; но древние животные имена тотемных героев, как и сюжеты, сохранялись. В эпос вошли и многие космогонические и астральные мифы, как и некоторые их персонажи, иногда в переосмысленном или искаженном виде. Например, одна из главных сюжетных линий кар.-балк. эпопеи о нартах начинается с основного мифа (см. ниже); родоначальником нартом является солярное божество – Золотой Дебет, главной героиней эпоса стала лунная богиня Сатанай («ясная луна»), вождь нартов Ёрюзмек рождается из упавшей на землю «хвостатой звезды» (кометы), и т. д. Конечно, в ходе своего развития сказания дополнялись новыми сюжетами и героями, почти не имевшими в себе ничего мифологического, в его ткань вплетались и песни о подвигах реальных лиц – дружинников, вождей, князей, и т. д.

СВОЕ И ЧУЖОЕ

В настоящее время всем, кто серьезно занимался исследованием Нартиады, вполне должно быть ясно, что полицентристическая теория ведет в тупик. Остается думать, что, как и утверждал В. И. Абаев, эпос возник и развивался в одной этнической среде, отражал воззрения, мифологию и историю одного большого народа, а затем уже распространился по региону Северного Кавказа. Но как, и, главное, почему сказания, созданные в одной этнической среде, стали достоянием культур нескольких этносов?

Ни один этнос не может превалировать в том или ином регионе вечно; рано или поздно его силы истощаются и, в результате внутренних процессов, под ударами соседних держав, стихийных бедствий и т. п., созданное им государство рушится. Некогда могущественный народ, имевший высокую культуру, в том числе и эпос, распадается на отдельные части, многие из которых подвергаются ассимиляции со стороны соседей, участвуют в их

этногенезе. В одном случае ассимиляция происходит после военных столкновений – если часть разрушенного этноса достаточно велика, чтобы какое-то время противостоять попыткам ее поглощения или вытеснения.

Во втором случае может иметь место постепенный переход меньшинства на язык более многочисленного и сильного народа. Каждое из подвергшихся ассимиляции подразделений несет в себе запас определенных культурных навыков, пласты мифов, сказаний, обрядов и т. д., часть которых может передать своим потомкам, уже говорящим на другом языке, в том числе и эпические песни, но, разумеется, в прозаическом пересказе.

Важно и численное соотношение обоих этносов, как и уровень их развития. Ассимиляция даже небольшой этнической группы представляет собой долгий процесс, когда чужой род или племя проходит период двуязычия, уже забывая родную речь и еще неуверенно владея чужой. Поэтому в пересказе фольклорных произведений будут неизбежны ошибки разного рода, особенно калькированные переводы выражений, идиом и терминов, ставших непонятными, народные этимологии и т. п.; иногда это может стать причиной появления нового мотива или сюжета. Но эти ошибки легко могут найти логичное объяснение на почве того языка, с которого пересказывались эти произведения.

Героический эпос – масштабное художественное полотно, в котором более или менее полно отражаются бытие народа в определенные эпохи, смена типов героической личности, изменения в хозяйственном укладе и социальной организации, память о конфликтах и войнах, деятельность исторических лиц, нравы и обряды, борьба идеологий, космогония и космология, религиозные верования и обряды и т. д. Полнота этого отражения и является одним из важнейших признаков, указывающим на исконность эпоса.

Кроме того, поскольку ни один традиционно сложившийся народ не может долго влачить бесцельное существование, то в эпосе отражено и осмысление великими поэтами-мыслителями его судьбы и предназначения, цели, во имя которой он трудился и сражался. Могут передаваться другому этносу, сознающему себя отдельной и особой общностью, сюжеты и мотивы, имена и образы героев, но не чужая история и идеология; если же это происходит, перенимание чужой истории показывает, что народ еще не обрел себя, а перенимание чужой идеологии означает, что он себя уже утратил.

Поэтому так важно выяснение вопроса о том, насколько ярко и глубоко отражаются или не отражаются вообще история и идеология того или иного народа в разных национальных версиях Нартиады. Во втором случае картина будет выглядеть довольно странно: история народа совершалась сама по

себе, а эпос бытовал сам по себе, никак не откликаясь на происходящее. Но такого быть не могло, поскольку эпические сказания есть та форма, в которой на протяжении целой эпохи отливалась в чеканные строки песен память о деятелях и событиях, имевших огромное влияние на судьбу народа. Отсутствие исторической подосновы, хотя бы в части сказаний, означает, что бытующий у народа эпос возник в другой, иноэтничной среде.

Вывод, к которому мы приходим, следующий. Один и тот же мог появиться у нескольких разноразличных народов только в том случае, если его создателем был сильный и воинственный этнос, отдельные части которого растворились среди них, передав им свои сказания. Но что он собой представлял бы и какими чертами характеризовался?

Во-первых, он должен был издавна обитать на Северном Кавказе, властвуя над обширной территорией (что подтверждается географической номенклатурой эпоса); во-вторых, обладать большой численностью, издавна оказывая сильное влияние на соседей; в-третьих, принимать активное участие в событиях большого масштаба; в-четвертых, с древности быть известным на исторической арене по письменным источникам; в-пятых, его потомки должны были сохранять эпос в песенной форме;

в-шестых, иметь развитую, богатую мифологию, как почву, на которой и произрастал героический эпос; в-седьмых, иметь идеологию, разумеется, в форме религии; в-восьмых, на переломном моменте своей истории этот народ должен был раздробиться на несколько частей, вошедших в состав соседних этносов; в-девятых, во всех национальных версиях Нартиады должны иметься зримые следы влияния его языка, быта, ритуалов и т. д.; в-десятых, многие немотивированные эпизоды во всех этих версиях должны объясняться на почве его языка и фольклора.



Осмелюсь заявить, имея на то все основания, что таким, удовлетворяющим всем указанным признакам, эпическим народом являлись автохтоны Северного Кавказа – тюрки (гунно-болгаро-аланы), известные в письменных источниках и под именем киммеро-скифо-сармато-аланов. Следует напомнить также, что из всех этнических общностей мира наибольшей склонностью к эпическому творчеству отличились именно тюрки – собрание их героических эпосов составляет целую библиотеку.

Не могли быть исключением и скифо-аланы, прямые предки карачаево-балкарцев; именно их история, нравы и воззрения отражаются в нартских сказаниях. Другого древнего, большого и воинственного народа на Северном Кавказе, который мог бы претендовать на роль создателя Нартиады, история просто не знает. Территория обитания карачаево-балкарцев находится в центре ареала бытования эпоса, их лексика обнаруживается в языках всех соседних этносов; и чем дальше тот или иной народ находится от Балкарии и Карачая, тем меньше ему известны нартские сказания; имена главных героев эпоса объясняются на почве кар.-балк. языка и фольклора (см. ниже).

Отдельные части аланского народа подверглись ассимиляции вследствие геноцида и рассеяния в период нашествия войск Тамерлана. Среди чеченцев и ингушей растворились карабулаки (их и называют в эпосе вейнахов нарт-орстхойцами), среди кабардино-черкесов – часть малкарцев, жившая в нынешней Малой Кабарде до прихода кабардинцев из Причерноморья, как и часть карачаевцев на западе; среди убыхов, адыгейцев, абхазов и абазин – часть аланов, живших в Прикубанье; среди сванов и рачинцев – карачаево-балкарцы, переселившиеся за Кавказский хребет; среди иранцев, пришедших в нынешнюю Осетию с юга, ассимилировались дигорцы, туалыцы, куртатинцы, тагаурцы и кударцы.

Ассимиляция осколков аланского народа не могла произойти сразу, мгновенно, это был, вероятно, достаточно длительный процесс, когда аланы, вливаясь в другие этносы, проходили через период двуязычия, т. е. еще недостаточно хорошо знали язык новых соплеменников и уже плохо помнили свой. Но эпос они, вероятно, знали и помнили, и некоторые эпические песни мало-помалу начали бы исполняться и на других языках, но, разумеется, большей частью они перешли в прозаические рассказы.

В этот период и должны были, притом непременно, появляться ошибки в переводах, неправильно понятых имен, калькированных переводов отдельных терминов, буквально понятых фразеологизмов и пр., что иногда приводило к появлению немотивированных эпизодов

или даже целых сюжетов. Анализ версий Нартиады ясно показывает, что все эти искажения находят ясное объяснение на кар.-балк. языке.

Если венгр, швед или румын переведет поэму Н. В. Гоголя «Мертвые души» на свой язык, не слишком хорошо владея русским, не следует ли ожидать, что в его работе окажутся многочисленные ошибки – из-за неправильного осмысления чужих слов и целых выражений, идиом, незнания деталей быта, культуры народа и пр.? Конечно, следует. Но эти ошибки может понять и объяснить человек, сам являющийся русским и специалистом по русской филологии. Так и в нашем случае (см. ниже).

КАСТОВЫЙ СТРОЙ

Эпоху, в которую сложилось основное ядро Нартиады, обычно определяют как стадию военной демократии, не объясняя, что имеется в виду, за исключением того, что подчеркивают роль совета свободных мужчин, якобы поголовно являвшихся воинами. Но такого быть не могло, прежде всего, потому, что разделение труда, наметившееся уже в первобытной общине (уже и там имелись шаманы, охотники, мастера по изготовлению орудий и оружия, собиратели) – к тому времени (накануне появления государства) достигло уже высокой степени.

Из родов сложились племена во главе с вождями; человек знает выплавку металла, земледелие, скотоводство, различные ремесла; общество представляет собой достаточно сложный организм со своей столь же сложной идеологией – религиозно-мифологической системой. Чтобы этот организм мог успешно функционировать, выдерживая еще и столкновения в межплеменных войнах, он должен был иметь достаточно упорядоченную структуру – т. е. делиться на касты, представители каждой из которых обязаны были следовать выработанным правилам, стараясь как можно лучше исполнять свои функции.

Напомнить о разделении древних и средневековых обществ на три (или четыре) сословия, именуемых в литературе индийскими терминами: *жрецы-брахманы*, люди знания, представители первой функции; *воины-кшатрии*, сословие знатных и сильных; и производители материальных благ, многочисленные и богатые – *вайшья* (трифункциональная теория Жоржа Дюмезиля). Четвертым сословием, точнее, варной, в древнеинд. обществе были шудры, которым поручалась самая тяжелая работа. В осет. версии Нартиады исполнителями разных функций мыслятся три нартских рода – *Алагата*, *Ахсартаттата* и *Бората*, в кар.-балк. эпосе – четыре: *Аликлары*, *Усхуртуклары*, *Боралары*, *Индилары*.

В кар.-балк. фольклоре есть еще один древний эпический слой, который примыкает к нартскому (жреческо-воинскому), почти сливаясь с ним; это песни, которые можно назвать эпосом третьего и четвертого сословий, так как его героями являются охотники, рыболовы, пастухи, каменотесы (см. в КММ). В героическом эпосе превалирует прамонотеистическое мировоззрение; «крестьянский» эпос, в высшей мере насыщенный мифологическими элементами, явно создан в языческой среде (но, разумеется, это две части одной и той же эпопеи). И если воины сражаются за утверждение человечности, защищают родину и свободу народа, ходят в набеги и дальние походы, жаждут славы, то герои «крестьянского» эпоса добиваются материального преуспевания и семейного счастья. Самостоятельно достичь своих целей они не могут, и, чаще всего, вступают в связь с богинями, что кончается для них плохо. Судя по всему, «крестьянский эпос» возник не позже героического, а вместе с ним.

Автор этих строк уже касался вопроса о кастовом строе и его сущности в других работах (см.: Джуртубаев, 2009; 2010). Здесь мы коротко скажем о том, какие основания для его оправдания могли усмотреть люди того времени и чему уподобить общество. В эпоху патриархата сложились 4 сословия – жрецы, воины, торговцы и рабочий люд (соответственно потомки шаманов, охотников, мастеров и собирателей). К тому времени уже имелось представление о разделении природы на 4 стихии – землю, воду, воздух (ветер) и огонь. Это было великим достижением – человек узрел в природе (которая прежде представлялась, вероятно, броуновским движением предметов и явлений, хаосом) порядок, строй; оно расценивалось так высоко, что до наших дней дожили запреты, могущие, как считалось, привести к нарушению вселенского порядка – например, гасить огонь водой, выливать горячую воду на землю и т. п. (см.: Джуртубаев, 1991).

Отсюда могла возникнуть идея, что и люди делятся на 4 типа: людей земли (земледельцев), воды (собственников), воздуха, ветра (воины), огня (жрецы). Все общество символизировалось кругом, разделенным на четыре части; точка в центре означала князя и его приближенных (аристократию). Разумеется, в разных регионах и у разных племен могли быть свои представления об идеальном устройстве социума, и каст или сословий у них могло насчитываться не четыре, а три или пять, или семь и т. д. Но изначально «каст было все-таки было лишь четыре – в науке их принято называть варнами» (Прозоров, с. 78).

Зародившись в глубокой древности, сословно-кастовый строй дожил до нашего времени. Его установления имели основания в самой психике человека и учитывали предрасположенность индивидуума к тем или иным

занятиям, а не являлись итогом размышлений какого-то мыслителя-утописта. Одни люди желают служить Богу, испытывают тягу к знаниям и способны к их усвоению, как и к творчеству; другие готовы защищать свою землю и соплеменников, и, если будет нужно, пожертвовать собой; третьи умеют организовать производство необходимых обществу средств к существованию, и выгодно продать или обменять их; четвертые могут неумолимо трудиться на полях, ухаживать за скотом, строить и мастерить. Пятые (аристократия) – руководить жизнью социума, ставить перед ним цели и задачи. В этой упорядоченности структуры, учитывающей природу человека и неодинаковость людей и заключались сила и устойчивость сословного строя.

В основе установок кастового общества лежали также представления о социуме, как об устройстве человеческого тела, и о происхождении каст из плоти первочеловека, наиболее четко зафиксированное в Древней Индии. Очень интересна и содержательна работа Л. Р. Прозорова, часть которой посвящена устройству древнего социума; мы приведем из нее целый ряд цитат. Считалось, что разделение человечества на касты (варны) «было столь же исконно, вечно и непререкаемо, как устройство Вселенной». «И не просто подобно с ним, а взаимосвязано – по магическому «закону подобия». Поэтому всякие отступления от рамок варны и попытки заняться не своим делом жестоко пресекались. Ибо посягал нарушитель ни много ни мало – на устойчивость мироздания» (Прозоров, с. 80).

«Согласно преданию, касты вместе с явлениями природы – совсем как в «Голубиной книге!» - «произошли из тела Первочеловека и Богочеловека». Брамины – жрецы появились «из уст Пуруши, раджанья – воины и правители – из его рук, вайшыю – крестьяне – из бедер» (Прозоров, с. 102). Касты соотносились также со сторонами света и цветами (*варна* и означает «цвет»). Согласно трактату «Каутилья Артхашастра» (IV в. до н. э.) «правильный индуистский город должен был выглядеть так: «в центре крепости находится храм – обиталище Богов, и «дом почитаемой жидкости» (пиршественная палата). Там же находится жилище царя. В северной части города живет жречество – брахманы. Далее по часовой стрелке расселялись остальные касты: на востоке проживают воины-кшатрии, на юге – земледельцы, скотоводы, торговцы – вайшы, одним индийским словом. А на западе, там, где садится солнце, живут слуги и рабы – шудры». Цветом жречества был белый, воинов – красный, хозяйственным вайшьям соответствовал желтый цвет, а шудрам-рабам – черный (Прозоров, с. 77- 79).

Имелись некоторые важные установления кастового строя, на которые, анализируя исторический подтекст русских былин, обратил внимание Л. Р.

Прозоров (и помнить о которых важно для понимания многих сюжетов и мотивов Нартиады). «Никакой человек не княжеского происхождения князем стать не мог ни при каких обстоятельствах, и когда боярин Володислав в Галицкой земле в XII веке запоздало решил последовать обычаям Запада и Византии, то есть стать князем – как, скажем, в X веке *становились* императорами крестьянин из Дунайской провинции Василий Македонянин, армянин-адмирал Роман Лакапин, полководец Никифор Фока, его сподвижник Иоанн Цимисхий, как в землях франков еще до Рюрика становились королями низкородные Каролинги, то окружающие такого новаторства не поняли и не приняли. Про самозванца презрительно говорили: «Володислав *княжится*» - не «княжит»! Никому даже не пришло в голову сравнивать, хуже или лучше боярин справляется с делом правления, чем природные Рюриковичи» (Прозоров, с. 96).

«Лучше терпеть неудачи в своей дхарме, чем преуспевать в чужой!». В других русских городах – даже в буйном и своенравном Новгороде! – за несколько веков так никому и не пришла в голову мысль, что человек, рожденный не в «соколином гнезде» Рюрикова рода, может претендовать на звание князя». И напротив, человек княжеского происхождения был князем вне зависимости от каких бы то ни было «личных качеств» и заслуг, и даже при полном таковых отсутствии» (Прозоров, с. 96-97).

«Рюрикович может быть только князем. Князь может быть только Рюриковичем. «Личные качества» вторичны». Здесь Л. Р. Прозоров делает примечание: «Что, разумеется, не означает «не важны»! Как хорошо известно любому, знакомому с русскими летописями, к качествам князей русичи были очень внимательны – вот только для того, чтоб твои качества как князя кто-то стал рассматривать всерьез, необходимо было родиться Рюриковичем – и никак иначе» (Прозоров, с. 98).

Автор приводит, в доказательство своих утверждений, убедительные примеры из былинного эпоса и летописей; один из них (в былине о бое Ильи Муромца с чужеземцем-«нахвальщиком»), ярко показывающий мнение о врожденных качествах представителей разных каст, следует привести.

«Обнаружив едущего мимо заставы чужака, богатыри задумываются – кого послать на перехват». «Выдвигают то Алешу Поповича, то некоего Гришку Боярского, но главный богатырь безжалостно бракует кандидатуры. Оба не могут быть достойными представителями киевского богатырства в таком ответственном поединке:

*Неладно, ребятаушки, удумали,
Гришка роду боярского,*

*Боярские роды хвастливые,
На бою-драке призахвастается,
Погинет Гришка по-напрасному...
Алешенька роду поповского,
Поповские глаза завидующие.
Увидит Алеша на нахвальщике
много злата, серебра,
Злату Алеша позавидует,
Погинет Алеша по-напрасному...*

Очевидно, есть *роды* поповские и *роды* боярские. И поведение, и нрав человека главный герой былинного эпоса здесь напрямую выводит из происхождения, из рода! Более того, сама вежливость, у нас ставшая синонимом воспитанности, то есть качества по определению приобретенного, в былинах оказывается прирожденным даром богатыря. С дипломатичным поручением следует направить Добрыню – у него

*Вежество рожское,
Рожское вежество и ученое...*

Отсутствие «вежества», таким образом, порождало неизбежные и вполне определенные подозрения: «Ты невежа, ты невежа, неотецкий сын!» или соответственно, «неотецкая дочь» (Прозоров, с. 99-100).

Разумеется, браки между представителями разных каст строго запрещались – смешение грозило обществу разрушением с трудом обретенного порядка, наступлением хаоса. В IX веке хронист Рудольф сообщает о германском племени саксов: «Этот народ состоит из четырех категорий людей: благородных, свободных, отпущенников и сервов. По установлениям закона никому из этих людей из этих четырех сословий не дано нарушать границы между ними путем бракосочетаний». «Если кто-то из них возьмет жену из другого или более высокого сословия, он должен искупить свой проступок ценой своей жизни» (Прозоров, с. 105).

Переход человека из одной касты в другую был невозможен. «Даже в своем сегодняшнем варианте былины ясно говорят – пахарь, крестьянский сын, может стать в один ряд с родовитой воинской знатью только чудом». Речь идет о том, как Илья Муромец, сын пахаря, стал вдруг предводителем богатырской дружины; но это, как отмечает Л. Р. Прозоров, лишь позднейшая редакция былины. «Кстати, Илья в одной былине сам говорит,

как относится былинная мораль к подобным переменам общественного положения без чудес:

*Не дай Боже делать из боярина – холопа,
Из холопа – дворянина, из попа – палача...»*
(Прозоров, с. 141).

КАЖДОМУ СВОЕ

Одним из краеугольных установлений кастового строя являлся запрет браться за дело, исполнение которого являлось обязанностью представителей других каст - ни при каких обстоятельствах. «Если для человека княжьего рода было немыслимо никакое применение своих сил, кроме власти, если жрецам запрещалось прикасаться к железу или к оружию, то не менее строгие запреты существовали для знатных воинов. И прежде всего это касалось, конечно, запрета на любое участие в производительном труде» (Прозоров, с. 135). «В житии Феодосия Печерского, когда будущий святой в городе Курске порывается вместе с рабами убирать хлеб на поле или молотить зерно, окружающие упрекают его: «позоришь себя и *род свой*». Отец Феодосия – княжеский служилый человек, дружинник» (Прозоров, с. 100).

Как поясняет автор, запрет, в данном случае, объясняется не тем, что уборка хлеба и молотьба зерна считались занятиями «низкими», а тем, что Феодосий, как и другие представители воинского сословия, проливающие кровь, не должны были осквернять мать-сыру-землю.

«Девиз кастового строя – «Каждый должен заниматься своим, только своим делом»: князья – править, воины – сражаться и собирать дань для князя, крестьяне и ремесленники – трудиться. Особое предназначение было у жрецов, не прикасавшихся к «холодному железу» – молиться, совершать ритуалы, петь гимны в честь богов, давать советы правителям. В X столетии араб Ибн Русте пишет: «Есть у них (руссов) знахари, из которых иные повелевают царем, будто бы они их (руссов) начальники. Случается, что они приказывают принести жертву творцу их тем, чем они пожелают: женщинами, мужчинами, лошадьми. И если знахари приказывают, то не исполнить их приказаний никак не возможно... и они говорят, что так повелел бог» (Прозоров, с. 132).

«...в западных хрониках говорится, что балтийские славяне-варяги «жреца почитают больше, чем короля», «король у них, по сравнению со жрецом, пользуется меньшим почтением». «И в летописях сказано, что против волхвов в XI веке осмеливались выступать только князья да княжьи

воеводы, и то – крещенные пришельцы с лесостепного юга». До крещения же даже великий князь Вещий Олег покорно выслушивал грозные пророчества волхвов». Л. Р. Прозоров дает и весьма интересное объяснение смерти этого правителя (всем известного по произведению А. С. Пушкина).

«Олег едет к волхвам, чтобы узнать, когда и как он умрет. Одд из скандинавской саги, с которым Олега чаще всего сравнивают, буквально отбивается от такого пророчества – и это литературно, и чисто по-человечески гораздо достовернее и понятнее. Нигде в преданиях и сказках не встретишь человека, который всерьез захотел бы узнать день своей смерти. Объяснить это можно лишь одним образом – Олег *должен* был узнать срок своей смерти у жрецов, ибо именно они определяли этот срок – а может быть, и вид смерти. Любопытно и упоминание в некоторых летописях о смерти братьев Рюрика, а иногда и его самого от укуса змеи.

Вкупе со смертью Олега это наводит на мысль о *ритуале* ухода утратившего свою божественную силу вождя», что и отразилось «в европейском предании о родовом роке знатных семей». «А экспертами в вопросах ритуалов, рока и утраты вождем связи с Богами выступали, понятно, жрецы»; фактически жрецы выступали не только от имени богов – они сами считались божествами. Так было не только у славян, но и у кельтов, у индусов и др. народов древности (Прозоров, с. 133).

«Что до причин, по которым воины избегали принимать участие в выращивании и приготовлении хлеба и в других, подобных этой работах, то они вообще-то предельно просты» - «надо помнить, что в глазах язычников успех всякого дела, в том числе – и, пожалуй, в особенности – земледелия, связан с благосклонностью Бога и духов, в данном случае духов плодородия»; считалось, что они боятся железа, а «еще сильнее и еще хуже на них действовал «запах», если можно так выразиться, аура недавно пролитой крови, насильно отнятой жизни». Это и «гнев Земли, ее дающих жизнь духов, оскорбленных насильственной смертью» и «страх перед *теми*, кто, напротив, жадно слетается на запахи крови, боли и смерти, и перед *теми*, кто спешит протиснуться в распахнутую убийством дверь мира Смерти – оттуда сюда» (Прозоров, с. 143).

Племя принимало целый ряд мер, чтобы оградить себя от убийцы. Но «как быть с воином, за плечами которого темной стаей должны виться десятки теней неупокоенных мертвых, кто десятки, если не сотни раз распахивал врагу двери в мир Смерти?». «Конечно, у воинов были свои защитные чары и обереги. Но все они были посвящены Богам Войны, Огня, Железа, Грозы и Бури – Богам, чье грозное присутствие – пусть только в виде обрядов и символов – пугало маленьких Хозяев и попечителей крестьянских

полей и подворий едва ли не столь сильно, как неупокоенные мертвецы и слетевшиеся на запах крови и смерти хищные духи.

Говоря кратко, воин, прикасаясь к труду крестьянина-хлебороба, совершал воистину бесчестное и позорное деяние – ставил под угрозу благорасположение духов Земли и Урожая к общине, к племени. Ставил под угрозу сам урожай» (Прозоров, с. 145).

Разумеется, «ценности и правила поведения мирного общинника – будь то земледелец, ремесленник или торговец – прямо противоположны таковым воинской касты». Если обычные горожане и крестьяне во время осады готовы были сдаться врагу, «предпочитая плен голодной смерти», то «их современники-воины, оказавшись перед выбором – смерть или плен, кидались на собственные клинки, если не было иной возможности избежать позора» (Прозоров, с. 158). Воины были горды и дорожили своей честью, держали слово и не меняли своих решений, даже если они были для него губительны, и выбирали опасный путь, даже когда рядом не было никого, «кто мог бы стать свидетелем их «трусости». «Богатырская храбрость неразрывно связана с богатырской гордостью» (Прозоров, с. 156).

«К деньгам и любимым не имеющим боевого – прямого, как оружие, или вспомогательного, как сбруя богатырского коня, - значения материальным ценностям богатырь относится презрительно. И если обзаводится таковыми – получив дар от князя, найдя клад или добыв в бою, - старается раздать их или устроить на них пир. Разумеется, очень важна для богатыря слава. Славно пировать, охотиться, славнее же всего – воевать. Тихая, мирная жизнь, вдали от пиров и битв – для богатыря бесславье» (Прозоров, с. 157).

Разумеется, поведение и нравы простонародья были иными, иными были и их добродетели. Суть в том, кастовое общество осуществляло своего рода селекцию, «свирепе отбраковывая «неправильных» человеческих особей и воспроизводя, усиливая от поколения к поколению, черты кастовой этики и морали». «Все более властные правители, все более отважные, свирепые и сильные воины, все более хозяйственные и трудолюбивые общинники, все более послушные рабы» (Прозоров, с. 159).

Интересны и другие выводы автора, например, о положении рабов, которое «у нас сильно испорчено школьными впечатлениями об античном, так называемом классическом рабстве»; у славян и у других народов Северной Европы оно носило совсем другой характер. Кастовое общество «как раз отличалось меньшим презрением к низшим, чем позднейшее классовое, будь то классические рабовладельцы античности, феодалы Средневековья или буржуа Нового времени. Голова – если в ней есть хоть чуть-чуть мозгов – не презирает свои ноги» (Прозоров, с. 143).

«Слова «раб», «холоп», «челядин», «чадь», «отрок», обозначавшие в Древней Руси рабов и не слишком отличавшихся от них зависимых людей, странным (для современного человека) образом близки, а то и вообще совпадают с названиями детей и подростков. Раб – робя, ребя, ребенок. Холоп в западославянских языках – хлопец, подросток. Челядь – рабы, но во многих говорах и диалектах Руси сохранилось и более древнее значение этого слова – «дети», английское «чилд» - родственное ему». «Чадь» - это слуги, но «чадо» - ребенок. «Отрок» - это не только подросток, в древнерусском это и слуга», «а в болгарском так и попросту «раб».

«Наконец, в былинах упоминаются паробки богатырей. В современном украинском языке это слово обозначает подростка, а в былинах – это слуги, ухаживающие за конем и оружием героя» (Прозоров, с. 160-161). Добавим, что близость кар.-балк. слов *кѣул* «крепостной крестьянин» и *ул* «сын», вероятно, не является просто случайной.

«Да, отчасти такое употребление этих слов – это и свидетельство о суровой непререкаемости родительской власти над ребенком в Древней Руси»: мать, скажем, имела полное право продать своего сына или дочь; сыну приводили жену, не спрашивая их согласия и т. п. (чему есть много примеров в летописях)». «Но это лишь одна сторона монеты. Другая же заключалась в том, что к рабам относились на Руси как к неповзрослевшим детям. Хозяин имел над ними такие же права, как отец над сыном – но не более. И имел в их отношении те же обязанности». «Араб ибн Русте пишет: «К рабам они (русы. – Л. П.) относятся хорошо и заботятся о них» (Прозоров, с. 163).

Но почему рабов сближали с детьми (и не только в Древней Руси)? «Грань между взрослым и ребенком – а также между свободным и рабом – в традиционном обществе определялась не количеством прожитых лет. Как раз рабы и были людьми, дожившими подчас до седых волос, но так и не признанными общиной взрослыми. Ребенка превращал во взрослого суровый обряд вхождения в род, посвящения. Его можно сравнить со вторым рождением – в Индии полноправных членов общины, не шудр, так и называли «дважды рожденные. А можно – со смертью ребенка. Потому что, для того, чтоб родился взрослый, ребенок должен был умереть. И обряд этот был когда-то страшным, как смерть, и мучительным, как роды.

Стать объектом этого обряда было почти так же страшно, как стать объектом человеческого жертвоприношения – и ведь это «почти» существует только для нас, ведь те, кто ему подвергался, верили, что умирают всерьез, что грозные божества в виде зверя-покровителя рода пожирают ребенка в хижине, обнесенной частоколом с черепами врагов – чтоб породить взрослого сородича! Память об этих ритуалах, как установил В. Я. Пропп в

своим труде «Исторические корни волшебной сказки», отразилась в русских сказках – это отсюда все эти разрубленные на кусочки и оживленные живой и мертвой водою царевичи и витязи. Это отсюда зловещая избушка на куриных ногах в лесной чаще, огороженная забором, увенчанная черепами, и страшная старуха, сажающая в печь на лопате маленьких детей.

Далеко не каждый мог этот обряд вынести – в далекие охотничьи времена, когда он появился, слабые дети до него попросту не доживали – делали свое дело холод, голод, болезни, хищные звери. Когда же появилось земледелие – времена стали мягче, больше детей доживали до ритуала, больше становилось таких, что с криком «Мама!!!» бросались прочь, назад из страшных лесных хижин, от черепов на частоколе, от жрецов и жриц в масках чудовищ, от ужаса и боли. И мать, словно услышав, принимала их вновь под свое покровительство – до нового посвящения или навек. Именно так появились рабы.

Впоследствии в них стали превращаться и те, кто, взяв оружие в руки, пугался неизбежной доли воина, с воплем кидал его наземь, увидев над головою занесенный меч или секиру. Тем самым он показывал, что посвящение его было, так сказать, некачественным, недостаточным. Он просил его пощадить. Вдумайтесь, читатель: по-щад-ить. Замена «Щ»-«Ч» в славянских языках одна из самых естественных: ночь – ночь, дочь – дочь, пещера – пещора. По-чадить. Чадом признать, ребенком. И становится такой бывший воин ребенком. Отроком. Паробком. Челядином. Холопом. Рабом» (Прозоров, с. 163-164).

ЧАСТЬ II. ОТ МОРЯ ДО МОРЯ

ГЛАВА V. АБХАЗСКИЙ ЭПОС

НЕЗАМЕЧЕННЫЕ НАРТЫ

Впервые бытование на Кавказе нартских сказаний отмечено Юлиусом Клапротом у осетин, в 1812 г. Упоминая о реке Уруп, притоке Кубани, он пишет: «У этой реки была видимо старая крепость, именуемая в осетинской героической саге «Уарп-фидар» (крепость Уарп), которая была удивительным образом завоевана гермом Батерасом, сыном Хамица» (Абаев, 1982, с. 3). Кабардинские сказания впервые были опубликованы в 1847 г. (Ш. Б. Ногмов), осетинские – в 1868 г. (В. Цораев, д. Чонкадзе, А. Шифнер), вейнахские в 1870 г. (Ч. Ахриев), карачаево-балкарские в 1879 г. (П. Остряков), абхазские – только в 1940 г. (как и первый абазинский текст). В

чем же дело, почему абхазы опоздали не только с публикациями, но и с собиранием своего эпоса на целый век?

Ш. Х. Инал-ипа много и часто говорил о популярности нартских сказаний в Абхазии, полагая, что предки абхазов, «по всей вероятности, принимали непосредственное участие в создании этого замечательного кавказского эпоса». И он же пишет: «...если у осетин нартские тексты не только записывались и печатались, но были также объектом специального исследования видных ученых чуть ли не с середины прошлого столетия, если кабардино-черкесские сказания о нартах, в гораздо меньшей, правда, степени, также давно привлекали внимание, издавались и изучались, то на долю абхазских нартов выпала незаслуженная участь почти полного их игнорирования».

«Достаточно сказать, что не было издано ни на одном из языков ни одного абхазского нартского предания до 1940 г., когда, наконец, были чуть ли не впервые напечатаны четыре нартских рассказа в первом томе «Абхазских сказок» на абхазском языке» (Инал-ипа, с. 10). В другой работе он уточняет: «А. Иоакимов излагает одно абхазское предание, в котором рассказывается об изображении героя Сасрыквы на луне», в газете «Кавказ» (1873 г.). Два небольших текста (о Сасрыкве и нартском кузнеце Айнар-ижи) опубликовал Н. С. Джанашиа в 1917 г.

Это, конечно, очень странно, тем более, что, как говорит автор, «и в наши дни нет ни одного абхаза, который ничего не знал или не слышал бы о нартах», а отдельные талантливые сказители «охотно рассказывают или исполняют на своих «апхярца» (двухструнный абхазский музыкальный инструмент) длинные сказы о богатырских деяниях славного и древнего рода нартов» (Инал-ипа, с. 10).

Абхазия, этот прекрасный край, известна цивилизованному миру с древнейших времен; рядом с ней находятся две страны, давно имеющие свою письменность (Грузия и Армения); в Абхазии, после ее присоединения к России, побывали многие образованные люди, как русские, так и иностранцы – путешественники, офицеры, ученые, журналисты и т. д. Разумеется, люди, знающие грамоте, издавна были и среди самих абхазов. Ю. Д. Анчабадзе пишет: «С вхождением Абхазии в состав России (в 1810 г. – М. Дж.) дворянско-княжеское сословие Абхазии довольно быстро интегрировалась в аристократическую элиту империи. В российских столицах получали образование многие молодые абхазы, на родине они пополняли ряды национальной интеллигенции» («Народы России», с. 69).

Почему же никто из них не догадался записать хотя бы несколько нартских сказаний? В предреволюционные годы был организован так

называемый «бзыбский комитет». «Члены этого комитета – семинаристы, сельские учителя, священники, и др. – вели записи фольклорных произведений в селах Абхазии в 1913-1916 гг.»; ими были записаны два нартских рассказа, присланные акад. Н. Я. Марру в Петербург (Инал-ипа, с. 134). Что же это были за комитеты, не заметившие абхазскую версию «самого крупного памятника духовной культуры многих народов Кавказа», как определяет Нартиаду абхазский автор, по мнению которого «наиболее глубокие корни и широкое распространение эпос «Нарты» имеет в фольклоре абхазского, адыгских и осетинского народов» (Инал-ипа, с. 129; с 81)?

Хуже того, в течении двух десятилетий никто не замечал нартские сказания абхазов и после революции. О причинах такого положения Ш. Д. Инал-ипа говорит: «Иногда (? – М. Дж.) даже трудно себе объяснить, почему старшее поколение абхазской интеллигенции так мало интересовалось своим эпосом. Невольно вспоминается абхазская поговорка: «Человеку свойственно недооценивать то, чем он обладает». Абхазские ученые, видимо, не сразу поняли все величие и колоссальное культурно-историческое значение богатейшей устной поэзии своего народа». Второй причиной автор считает убыль населения «в результате выселения в Турцию половины абхазского населения во второй половине XIX в.» (Инал-ипа, с. 132).

Ответом на вопрос о причинах отсутствия дореволюционных записей и публикаций абхазского эпоса эти объяснения не являются. Во-первых, неясно, почему абхазские ученые «не поняли» значения устной народной поэзии, а, во-вторых, в Турцию выселялись и вейнахи, и кабардинцы, и осетины, и карачаево-балкарцы; но самый большой урон махаджирство нанесло адыгейцам и абазинам. Разумеется, мы нисколько не сомневаемся в давности бытования и широкой популярности нартских сказаний в Абхазии, но надо сказать, что поставленный вопрос остается открытым.

В 1956 г. была составлена комиссия, которой поручалась подготовка сводных текстов эпоса на основе собранного к тому времени материала. Составление цикла сказаний о нарте Сасрыкве взял на себя поэт и фольклорист Б. В. Шинкуба, филологу К. С. Шакрыл было поручено «свести воедино различные варианты сказаний о матери нартов Сатанэй-Гуаше» и других героях, некоторых других текстов – Ш. Д. Инал-ипа. «В основу сказаний, вошедших в свод, были положены наиболее характерные и целостные, точнее и полнее записанные варианты. Вместе с тем для большей полноты, а также логической и художественной завершенности почти каждое из них дополнялось самыми необходимыми вставками из других соответствующих фрагментов». Свод был выпущен в 1962 г. и, в том же

году, под названием «Приключения нарта Сасрыквы и его 99 братьев», издан в переводе на русский язык (Инал-ипа, с. 140; с. 145).

«Нартские сказания имеют у абхазов преимущественно прозаическую форму, но иногда их исполняют также и в песнях, играя на апхьарце, причем существует специальная нартская мелодия» (Инал-ипа, с. 145). Всего в этом издании опубликовано 42 текста, из них прозаических 34, в стихотворно-песенной форме - 7; один имеет смешанную форму.

«Согласно абхазским сказаниям, нартское общество, организованное в материнский род, состоит из ста братьев и их единственной сестры, рожденных одной матерью. Такого семейного коллектива, символизирующего (? – М. Дж.) собою весь народ, нет в других национальных версиях» (Инал-ипа, с. 96). «В абхазском эпосе, как и в других национальных версиях, сказания группируются вокруг имен главных героев, составляя малые и большие циклы. Циклы эти, вполне законченные, вместе с тем связаны друг с другом». «Главнейшим героем абхазского нартского эпоса является Сасрыква». «Цикл сказаний о Сасрыкве – важнейший и наиболее законченный в абхазском эпосе» (Инал-ипа, с. 99; с. 101).

Но эта характеристика, мягко говоря, неточна. Да, нарты представлены в абхазском эпосе одним родом - ста сыновьями и одной дочерью Сатаней-Гуаши; но только три героя фигурируют под теми же именами, что и в других национальных версиях Нартиады – Сатаней-Гуаша, Сасрыква, Гунда. Батраза именуют *Цвицв*; кар.-балк. *Гиляхсыртан* (каб. *Джиляхстан*, осет. *Челахсертаг*) именуется *Хважарныс*, а кар.-балк. *Рачикау* (*Ёречикау*; адыг. *Ерыхшу*, *Арыхшу*) зовут *Нарджхоу* (*Ерчхоу*).

Что касается циклизации вокруг имен главных героев, то Ш. Х. Салакая пишет: «В абхазской версии нартского эпоса основным и ведущим циклом стал именно цикл сказаний о Сасрыкве и Сатаней-Гуаше». «Других циклов, претендующих на соперничество с циклом Сасрыквы, в абхазском эпосе нет» (Салакая, с. 127). Это ясно видно и по таблице, в которой указано количество текстов, посвященных подвигам тех или иных героев:

О Сасрыкве	- 17
О Цвицве	- 4
О Куне	- 3
О Сатаней-Гуаше	- 2
О Гунде	- 2
О всех нартах	- 3
О карликах-ацанах	- 1

Оставляет чувство недоумения и компоновка сборника. Сказания о Куне и его сыне Цвицве, фактически составляющие один цикл, по какой-то

причине помещены в сборнике отдельно, более того, сказания о Цвице идут не один за другим, а вставлены между другими текстами. Таким образом, в абхазском эпосе имеются только два цикла, составляющих по объему более половины всех текстов (24 сказания из 42).

После двух сказаний о Сатаней-Гуаше следуют три сказания о Сасрыкве, затем двенадцать повествований о второстепенных героях, сказание о женитьбе Куна и рождении Цвица, одно сказание о Сасрыкве, затем один текст о Цвице и вновь три сказания о Сасрыкве. Далее наблюдается тот же, прямо скажем, произвол: следуют по одному сказанию о Хважарпысе, о Цвице, и лишь затем четыре сказания о Сасрыкве, опять о Цвице (2 текста), пять сказаний о Сасрыкве и одно о Нарджхоу и Хважарпысе, а заключает весь сборник повествование о гибели Сасрыквы.

Объяснения, которые дает Ш. Д. Инал-ипа, удивляют: «Какие же особенности абхазских сказаний могли послужить руководящим началом распределения материала в сводной книге? Это, во-первых, исключительная роль матери нартов Сатанэй-Гуаши, которая символизирует (? – М. Дж.) начало начал нартского эпоса, а во-вторых, жизнь и удивительные приключения виднейшего из эпических героев – Сасрыквы»;

«...естественно, что его жизнь и подвиги послужили как бы сквозным действием созданного нами свода»; «...рождение Сасрыквы, его воспитание, многочисленные подвиги и смерть этого «героя из героев», как его называют абхазы, служат теми основными устоями, на которых зиждется архитектура абхазского сводного текста».

«Его жизнью и деятельностью разрозненные сказания как бы объединяются в единое законченное художественное целое. Сказания, не связанные непосредственно с Сасрыквой, помещены нами вразбивку в разных частях эпоса так, чтобы они не слишком заслоняли собою образ главного действующего лица» (Инал-ипа, с. 144).

Эффект получился обратный: Сасрыква заслонил собою всех остальных героев. Если составители хотели создать впечатление стройности абхазского эпоса, как произведения цельного, следовало, на наш взгляд, пойти другим путем, группируя сказания о Сатаней и Сасрыкве, как и цикл «Кун и Цвиц», отдельно, а остальные в качестве примыкающих к ним. Или, поскольку Сасрыква и Цвиц младше остальных нартов, сказания о них можно было поместить во второй части сборника.

Никто из нартоведов, пытавшихся обосновать первичность и особую архаичность абхаз. версии эпоса, не объяснил, каким образом он распространился до берегов Каспия, как в нем появились имена, отсутствующие в Абхазии, почему в абхаз. эпосе только два цикла и почему

адыг., кар.-балк. и осет. версии намного превышают по объему абхаз. (как пишут в таких случаях, «понятие количества в данном случае неприменимо») и почему в этих версиях ни один из героев не носит абхазское имя.

ОЧЕНЬ СТРАННЫЕ НАРТЫ

Здесь же следует привести несколько очень интересных цитат из абхазской песни под названием «За что почитали нартов» (около 170 строк), весьма странной для архаического эпоса. Странной, поскольку он представляет собой сводное «сказание» к изданию сводных же текстов и больше напоминает начало первой песни из «Руслана и Людмилы» А. С. Пушкина («У лукоморья дуб зеленый...»), где в четырех десятках строк дана картина мира русской народной сказки.

Сначала описаны красота нартов и качества их оружия и доспехов, их наряды, затем следует переход к родственным отношениям. Сообщается о том, что нарты были воспитаны родом Елхвызов, что их мать звали Сатаней, а сестру – Гунда, что старшим был Сит, а младшим - Сасрыква. Строили они жилища из камня, а в погребке закапывали кувшины, самый большой из которых назывался *Вадзамакят*, затем идет описание нартских усадеб. Далее в тексте этой «песни» говорится:

*С открытой душой
За правду боролись отважные братья,
Повсюду карая неправду и зло,
Откуда б оно не пришло,
Без всякого лицепрятья.
Не шли они в бой напоказ,
Они воевали для чести и славы,
С обеих сторон охраняли Кавказ
От злобы и мести.*

Нарты жили на берегах Бзыби и Кубани, имели коней, овец, быков и коров. Кроме того, они, оказывается, были настоящими Робин Гудами и даже еще «круче», поскольку мыслили и действовали весьма масштабно:

*Врагов человечества нарты карали всегда,
Владык, притеснявших и грабивших бедных людей.
Противен был нартам злодей,
Что алчно смотрел на богатство народа,*

*И скот угонял, и терзал стариков и детей –
Была ненавистна им эта порода.*

Это говорится вопреки тому, что ни один «владыка» и «притеснитель» бедных людей, заступниками которых объявлены нарты-тираноборцы, в абхазском эпосе не упоминается. Лишь о владельце крепости Гуинтвинт кратко сказано, что в ней хранилась казна этого правителя, *«стяжавшего себе мрачную славу своей беспощадностью»*; однако примеров его беспощадности в сказании нет. Разумеется, нарты взяли крепость приступом и завладели богатствами ее правителя, благодаря мужеству нарта Цвица. *«А когда тот роздал бедным свою долю добычи, они волей-неволей, не желая и в добрых делах отстать от него, последовали его примеру – тоже роздали бедным свою добычу»* (Приключения нарта, с. 228 - 235).

Интересен и психологический портрет настоящего нарта, который, видимо, для полноты картины, дается в этом «сказании»:

*Все знали, какая у нарта природа:
Со злыми он злой, а с хорошим – хорош,
Со взрослыми – взрослый, с младенцем – ребенок,
Охотно ты с ним разговор поведешь,
В беседе остер он и тонок.*

Указано также, что у каждого нарта были свои обязанности:

*Мы скажем о Куне, о нарте совсем молодом,
Следил он за мелким рогатым скотом.
Быков охранял Кятаван, а коров – Атлагуца.
Мы нартов других упомянем потом,
Пусть мирно стада их пасутся!*

Но почему сказитель (не иначе, как импровизатор) величает себя «мы» и почему предупреждает, что остальных нартов упомянет потом? Или все абхазские сказания были записаны из уст одного человека? Конечно же, нет – просто автор этой «народной» песни, современный поэт, здесь выдал себя с головой. Перед нами просто «увертюра» к абхазскому эпосу, которую почему-то поместили не в самом начале издания, а только под номером 6. В ней изложено не только представление какого-то автора о нартах, но и содержание эпоса, причем именно то, что сообщается в сводном издании.

Далее, несколько запоздало, он продолжает информировать читателей о содержании абхазского эпоса. Когда храбрецы уходили в походы, их стада стерегли соседи, так как «имуществом нартов владел и народ». Десятую часть приплода нарты отдавали владыке леса.

*У нартов, длиною с каменный дом,
Была из железа скамья.
На это сиденье семья
Садилась, довольная честным трудом.*

О каком «честном труде» здесь говорится, понять трудно, поскольку почти всегда мы видим нартов на охоте, пирах, набегах и походах. Но автор, видимо, представлял нартов тружениками-крестьянами, которые время от времени доставали из-под подушек свои доспехи, точили заржавленные мечи и отправлялись повоевать – куда и с кем, безразлично.

Во дворе у нартов была железная коновязь. Автор «народной песни», стараясь не упустить ни одной важной детали, не забыл упомянуть и о том, что нарты любили охоту и никогда не возвращались с пустыми руками, причем охотниками они были весьма разборчивыми:

*Прельстить их нельзя было мелкою дичью:
Бывало, породу помилуют птичью,
И зайца, и даже лису,
Но зубров, оленей – большую добычу –
Всегда настигали в лесу!*

И, конечно, поэт уведомляет, что свою сестру Гунду нарты кормили костным мозгом этой добычи. А также - что им пришлось вести тяжелую и долгую войну с врагами, угонявшими скот и людей.

*Но храбрые нарты, с отвагой нагрянув,
Громили убийц-великанов,
Преграду при этом сломав не одну,
Несли они гибель злодейскому роду!
Рабам, что в живых оставались в плену,
Они возвращали покой и свободу,
Они возвращали родную страну.
Наверно, за это с почтеньем и лаской
О нартах в стране вспоминают абхазской*

(Приключения нарта, с. 48-54).

Пытаясь доказать приоритет той или иной национальной версии Нартиады, исследователи не обращали никакого внимания на отношение сказителей (т. е. народа) к нартам, вполне отчетливо отразившееся в сказаниях. Сказители честно рассказывали то, что слышали от своих предков. Но вот многие ученые зачастую выпячивали одни данные и умалчивали о других. Народ мог думать и говорить о нартах одно, а исследователи – совершенно другое. Не являются исключением и абхазские нартovedы, составители приведенного выше текста, в котором суммированы их представления о том, кем и какими им хотелось видеть нартov.

Считалось и считается само собой разумеющимся, что все этносы, в среде которых бытовал эпос, видели в нартах людей высоконравственных, великих воинов, народных заступников, не лишенных, конечно, и отдельных недостатков. На самом деле это не так, и **нарты в разных национальных версиях эпоса видятся совершенно по-разному**. И это вполне закономерно, поскольку отражает характер контактов создателей эпоса, скифо-алан, с другими народами Северного Кавказа, как и в отношении к героям эпоса отражается степень участия тюрков в их этногенезе: чем она была выше, тем благосклоннее к нартам тот или иной этнос.

Никакой идеологии или, тем более, борьбы идеологий в абхазском эпосе нет. Тогда во имя чего, ради какой цели сражаются его герои? В одном из сказаний, например, говорится: *«Приблизился день нового похода. Куда же отправятся нарты на этот раз? Разумеется, туда, где не ступала нога человечья. Вот где добыть себе славу, вот где настоящее мужское дело»* (Приключения нарта, с. 151). «Набеги для захвата скота или просто в порядке самоцели, в которых эти могучие герои могли проявить свою храбрость и удалство, словом, военное искусство и походы – вот что составляет главную сюжетную линию нартского эпоса» (Инал-ипа, с. 46). «Цель войны – добыча сокровищ, взятие неприступных крепостей, принадлежащих злым существам, защита людей от великанов и чудовищ, открытие новых земель и т. п.» (Инал-ипа, с. 98).

Казалось бы, все ясно – нарты добывают славу великих воинов, совершая набеги на соседей и захватывая их имущество, да и те не остаются в долгу; обычная практика эпохи военной демократии. Однако Ш. Д. Инал-ипа придерживается другого мнения. «Для героев абхазского нартского эпоса характерны высокие нравственные качества – правдивость, честность, чувство собственного достоинства, преданность родной земле,

свободолюбие, стремление к подвигам, презрение к смерти. Геройство (ахацара) для них превыше всего» (Инал-ипа, с. 100-101).

Это была черезчур идеализированная характеристика нартов, поэтому Ш. Д. Инал-ипа добавляет: «Но им свойственны и многие человеческие слабости и недостатки: зависть, гордыня, зазнайство, что лишь подчеркивает глубокую реалистичность обрисовки характеров героев эпоса и не умаляет душевной чистоты и доблести их» (Инал-ипа, с. 9).

Автор почему-то не заметил, что перечисленными достоинствами в абхазском эпосе чаще всего наделены почему-то те герои, которые нартами не являются, и это, во-первых, а, во-вторых, если судить по тем сведениям, которые содержатся в сказаниях, список «реалистичных» слабостей и недостатков, присущих нартам, гораздо пространнее; в-третьих, отношение абхазских сказителей к нартам, мягко говоря, весьма прохладное. И ярче всего оно проявляется в сказаниях о главном герое эпоса (см. ниже).

МЕСТО ДЕЙСТВИЯ

Разумеется, исследователи понимали, что шансов убедить кого-либо в том, что в основе Нартиады лежат абхазские сказания, у них очень мало. Поэтому в своих работах они чаще говорили об «абхазо-адыгском» эпосе, утверждая, что он реально существовал в далекой древности, не мог не существовать, но в качестве доказательств приводили только предположения и догадки, оставляя в стороне анализ других национальных версий. Хуже того, абхазские нартоведы не дали детального анализа и своего эпоса, выпячивая одни данные, но умалчивая о других, не менее важных.

«Говоря о хозяйственной и материальной культуре нартов, во-первых, нужно отметить, что они обитают, согласно некоторым сказаниям, где-то в районе р. Кубани. Согласно остальным сказаниям – в районах реки Бзыбь, Кодор» и в других «частях Абхазии» (Инал-ипа, с. 46). Поищем конкретные указания в самих сказаниях; правда, о месте действия в них сообщается не всегда. Выясняется, что многие важные события, описанные в абхазском эпосе, связаны не с Абхазией, а с Прикубаньем.

1. Сатаней-Гуаша совершает прогулки по долине Кубины (Кубани).
2. Она купается в водах Кубани; ею соблазняется пастух Зартыжв, метнувший свое семя в прибрежную скалу, из которой рождается Сасрыква.
3. Сасрыква приручает огненного коня Бзоу, который ударом груди раздваивает вершину Эльбруса.
4. О нартах сказано: *«И там они жили, где Бзыбь и Кубань»* (Приключения нарта, с. 50).

5. Нарт Башныху, преследуя врагов, доходит до моря, «что на востоке» (видимо, до Каспийского).

6. Уахсит, сын нарта Сита, обычно гнал табун своих лошадей на другой берег Кубины; там же он вступил в поединок с незнакомым богатырем и стал его побратимом. *«У нартов был табун лошадей из ста кобыл с их жеребятами. Каждый год по очереди один из братьев пас табун в долине Кубани»* (Инал-ипа, с. 37).

7. Начало одного из сказаний о Сасрыкве: *«Однажды девяносто девять братьев собрались в поход. Все было готово: оружие проверено, обувь цела, лепешки медовые – в переметных сумках. Коней своих нарты выкупали в Кубине, оседлали их. Братья попили, поели. И Сатаней-Гуаша сказала им: «Счастливого пути, дети мои!»* (Приключения нарта, с. 136).

8. Поединок Сасрыквы с Алтаром Толумбаком состоялся в Табарде (Теберде, на западе Карачая).

9. Битва нартов с происходит великанами в степи Ашвады (абхазское название прикубанских равнин). Там же гибнет Бзоу, конь Сасрыквы.

10. Злые великаны угоняют табун Сасрыквы на другой (правый) берег Кубани, по долине Ашвады. Возвращаясь из похода, он едва не утонул в Кубани, но был спасен Гундой Прекрасной (Приключения нарта, с. 251-262). По другому варианту, смертельно раненый своими завистливыми братьями, герой сам бросился в реку (Инал-ипа, с. 27).

11. В прикубанской степи Ашвады происходит поединок Нарджхоу и Хважарпыса из-за Гунды.

12. Сасрыква, выдав себя за обычного человека, дает злому великану трудноисполнимые задания, с которыми герой Сасрыква, по его словам, легко справляется, и втягивает глупое чудовище в заочное состязание. Один из подвигов таков: *«Есть же в России большие реки, которые зимой замерзают. Он (Сасрыква) идет к такой вот большой реке, и девять дней и девять ночей стоит там в воде. Когда вода замерзает, Сасрыква ломает льды и выходит на берег, - сказал Сасрыква»* (Салакая, с. 178).

Полагаю, что здесь отразился исторический опыт не абхазского народа, который у таких рек никогда не жил, а совершенно другого.

13. Начало одного из сказаний: *«Недалеко от нартов жил человек по имени Жакя (Жакъа). 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». Приехал Жакя в Абхазию»* (Инал-ипа, с. 40). Итак, герой живет далеко от Абхазии, но рядом с нартами – их дом за соседней горой (что отмечал и Ю. С. Гаглойти).

Эти сведения следует дополнить другими, имеющимися в монографии Ш. Д. Инал-ипа.

«**Кубина** – р. Кубань, в бассейне которой, по некоторым сказаниям, обитали нарты».

«**Ахмат-Ахра** – вершина (героя) Ахмата в Абхазии (точной локализации не поддается). Здесь же, по некоторым вариантам, погиб нарт Сасрыква. (Эта одинокая гора находится на западе Карачая и называется *Ахмат-къая* «скала Ахмата». – М. Дж.).

«**Калам-Шкуакуа** – селение (община) нартов на Кубани». В одном из сказаний о герое Нарджхоу говорится, что он решил жениться *«на сестре нартов, живших на этом берегу р. Кубани, в местности под названием «Белые Бамбуки» (Калам шкуакуа), и поехал к ним»* (Инал-ипа, с. 34).

«**Куаначхьыр** – местность на р. Кубани, где нарты в жарком бою нашли будто бы свою гибель; местность под таким же названием известна и верховьях р. Кодор».

«**Мост Сасрыквы** – местность на р. Кубань» (Инал-ипа, с. 77-80).

Таким образом, в абхаз. эпосе довольно много указаний на ту область, из которой происходили нарты – Прикубанье (Западная Алания). Поэтому Ш. Д. Инал-ипа пишет: «Данные нартского эпоса свидетельствуют о том, что абхазо-адыгские племена некогда составляли более тесную этническую группировку и занимали сплошную территорию не только в границах современной Абхазии и сопредельных районов Закавказья, но и на прилегающей к ней с севера значительной площади за Кавказским хребтом. В этом отношении представляют интерес абхазские топонимы Ашвы, Страна Ашвы, Поле Ашвы – как отмечал еще Л. Г. Лопатинский, так абхазы называли весь Северный Кавказ» (Инал-ипа, с. 124).

Предположение Ш. Д. Инал-ипа можно было бы счесть имеющим основание, если бы нартоведы сумели доказать, во-первых, абхазское (или абхазо-адыг.) происхождение Нартиады; во-вторых, объяснили, почему, веками находясь на одной небольшой территории, адыги и абхазы перестали понимать речь друг друга и почему у них стали разными даже имена божеств; в-третьих, нет сведений о проживании абхазов в Прикубанье; все это указывает на чужеродное для них происхождение нартов.

Интересную сводку данных представил В. А. Кузнецов, считая, что «эта часть Алании, в эпоху раннего средневековья развитая в экономическом, социальном и культурном отношениях, была той почвой, на которой складывались многие сюжеты нартских сказаний». «Фольклор дает тому прямые свидетельства. По кабардинским материалам, нарты населяли верховья Кубани и Кубанскую область, а по адыгейским преданиям, они

жили на Кубани и на левом берегу Лабы. В абазинском эпосе говорится, что нартты «имели своей обителью Нарт-Сана (совр. Кисловодск) и долины рек Кубины (Кубани) и Инджигов (Зеленчуков).

То же самое не менее категорично утверждают материалы абхазского фольклора. «Нарты родом из Кубани», - заявил сказитель Хагба Смаил В. И. Абаеву в сел. Ачандара. «Нарты – легендарный народ, богатыри, сто братьев, жившие на берегу реки Кубани», - пишет абхазский этнограф Ц. Н. Бжания. Недавно на эти факты вновь обратил внимание Ю. С. Гаглойти, отмечавший: «Видимо, не случайно, что все основные события, связанные с абхазскими нартами, происходят именно в долине р. Кубань». Таковы традиционные представления о стране нартов, зафиксированные у соседних народов. Ясно, что о какой-либо случайности здесь не может быть и речи» (Кузнецов, 1980, с. 91-92). Для полноты картины приведем и пояснение С. Урусбиева к его публикации кар.-балк. сказаний (1881 г.): «...главное местопребывание нартов было в Кубанской области, на Северном Кавказе, откуда они во время своих воинских странствований доходили даже до Эдиля» (КБФДЗП, с. 58).

ЭПОС И ИСТОРИЯ АБХАЗОВ

Интересуясь проблемой отражения истории в нартском эпосе осетин, В. И. Абаев высказал в свое время ряд глубоких и точных замечаний. «В прошлом веке, - пишет он, - возник спор между двумя направлениями в изучении народно-эпических произведений, в частности, русских былин: мифологическим и историческим. Отзвуки этого спора слышатся до сих пор. Спор идет о том, что по преимуществу отражено в народных эпических сказаниях: мифы, т. е. образно-поэтическое осмысление и «объяснение» явлений природы и народной жизни, или реальные исторические факты, события, личности. В другом месте, на материале древнеиранской религии и мифологии, мы пытались доказать, что не существует такой альтернативы: либо миф, либо история. То и другое, и миф, и история, сосуществуют как в религиозных системах, так и в народном эпосе».

И, далее: «Вторжение истории в эпос сказывается не только в том, что в миф вплетаются факты и события реальной истории (ср. миф о Троянской войне), но и в том, что сам миф меняет свою функцию и свое оформление в зависимости от того, при каком общественном укладе и представителями каких общественных групп он «редактируется» (Абаев, 1982, с. 79).

Сочетание мифологического и исторического в эпосе «является следствием того факта, что создатели эпоса – народные певцы и сказители – располагают, с одной стороны, известным инвентарем традиционных

мифологических, фольклорных образов, сюжетных схем, мотивов; с другой стороны, они – дети своего века и своей национальной и социальной среды с ее конкретным историческим опытом, с ее конкретными событиями, конфликтами, бытовыми и психологическими реалиями»; поэтому «всякий народный эпос – это не только собрание мифов и сказок, но и ценный исторический источник» (Абаев, 1982, с. 80).

«Народный эпос в стадии завершенной циклизации представляет собой систему и живет как система». «Она способна к адаптации и абсорбции элементов той исторической действительности, в которой она бытует в данный момент. Имена древних мифических героев могут вытесняться именами реальных исторических личностей, мифические топонимы и этнонимы – реальными» (Абаев, 1982, с. 80).

Осмысление исторических событий не могло не быть на первых порах чисто мифологическим, поскольку традиции мифологического мышления не отмирали сразу, как и смена общественного уклада не происходила вдруг, единовременно. Должен был пройти определенный период, чтобы исторические события нашли в фольклоре другие формы отражения действительности. Архаический эпос, возникший, например, в эпоху военной демократии, может включить в себя повествования о важных событиях в жизни народа, произошедших уже после возникновения государства – разумеется, в том случае, если традиция эпического творчества не была прервана или не сменилась другими формами осмысления действительности.

В этой связи следует рассмотреть вопрос об отражении истории абхазского народа в его эпических сказаниях. Ю. Д. Анчабадзе пишет: «Абхазы - автохтонное население Кавказа. В древности предки абхазов, как и родственных им адыгов, составляли часть обширного конгломерата племен, населявших Восточное Причерноморье». «Во второй половине 1-го тыс. Абхазия испытала сильное влияние древнегреческой культуры, проводниками которой были города-колонии Диоскурия, Питиунт, Гюэнос. К началу н. э. образовались две родственные племенные группы – апсилы и абазги, в результате слияния которых сформировалось этническое ядро абхазов. В дальнейшем абхазы вели упорную борьбу против захватнических устремлений Византии и Ирана.

В 8 в. процесс политической консолидации завершился возникновением Абхазского царства, достигшего расцвета при царе Леоне II в 80-е гг. 8 века, когда были значительно расширены пределы государства, а столица перенесена в Кутаиси – центр присоединенных западнотуркменских земель. В 10 в. в результате династического брака между абхазскими Леонидами и грузинскими Багратидами Абхазия вошла в состав Грузинского

государства, однако после разгрома Грузии монголами (13 в.) вновь обрела независимость. Внутриполитическое положение позднесредневековой Абхазии характеризовалось острым соперничеством отдельных феодально-клановых группировок; сепаратистским тенденциям противостояли сила и авторитет центральной власти владетельного князя Абхазии» («Народы России», с. 67-68).

История абхазского народа кратко изложена и в предисловии к сборнику «Падение Анакопии. Легенды Кавказского Причерноморья». «Одним из наиболее крупных нашествий на Абхазию было вторжение киммерийцев в конце VIII в. до н. э.». «Много сказаний и легенд связано со временем греческой, а затем римской колонизации Северо-Восточного Причерноморья». «Экономическое и культурное влияние греков в Северном Причерноморье продолжалось около 500 лет и заметно сказалось на культуре местных племен». «На рубеже нашей эры вся территория Абхазии была охвачена межплеменной борьбой. Некогда процветавшие города Питиус и Дирскурия были опустошены и разрушены местными племенами гениохов». Затем в этих «пунктах побережья разместились римские гарнизоны».

С IV до середины VI в. часть побережья подчинялась Лазскому царству, зависимому от Византии. Тогда же начинается распространение христианства, встретившее упорное сопротивление языческого населения. «Попыткой отпора колонизаторам были, в частности, Трахейская битва у Гагр и битва у Тцахара». В 527 г. абхазы приняли христианство. «В 736 г. Абхазия перенесла разрушительное нашествие арабов во главе с полководцем Мерва-Кру (Глухим) ибн Мухаммедом».

Были уничтожены многие крепости, но грузины и абхазы сумели остановить арабов, потерявших при осаде Анакопии 58 тыс. воинов от внезапно вспыхнувшей эпидемии чумы. В конце XII в. на побережье Колхиды закрепились венецианцы, «спустя два века их сменила генуэзская колонизация, а с конца XV в. здесь утвердилось безраздельное господство султанской Турции» (Пачулиа, с. 8-13).

Этого вполне достаточно, чтобы получить представление о богатой и древней истории края. Но ср. два высказывания абхазского нартоведа: «На исходе VIII-VII века до н. э. они (абхазы. – М. Дж.) создали государство, известное в истории под названием Абхазского царства, которое в продолжение долгого времени являлось одним из ведущих культурных и политических сил на всем Кавказе» (Приключения нарта, с. 6-7). «Нартский эпос в своих древних частях восходит, как предполагают, к VIII-VII векам до н. э.». «В нартских сказаниях большое место занимают мотивы борьбы с иноземными захватчиками, непрерывно происходящих межродовых и

межплеменных столкновений, самоутверждения этнических образований древнего мира» (Инал-ипа, с. 45).

Если верить историкам, за свою трехтысячелетнюю историю абхазы с кем только не сталкивались – с киммерийцами, лазами, мингрелами, греками (древними и византийскими), римлянами, арабами, венецианцами, генуэзцами и т. д. Но ни одно из этих столкновений в эпосе почему-то не отразилось и ни один из этих народов и ни один исторический деятель в абхаз. сказаниях не упоминается – как и Абхазское царство (возникшее одновременно с нартским эпосом!), как и принятие христианства (в 527 г.!). Получается, что история абхазского народа отражалась в легендах, а его эпические сказания сохранялись (на протяжении более 30 веков!) только в качестве непроницаемого реликта давно ушедшей в прошлое «матриархальной» эпохи. Почему так, нартоведы не объясняют.

«В них сравнительно редки вообще упоминания о современных нам или даже исторически засвидетельствованных народах древности. Часто говорится, правда, что нарты были абхазами, но это, очевидно, является позднейшим осмыслением, соответствующим характеру мышления и мировосприятия самих сказителей. Из других народов в абхазских рассказах довольно часто упоминаются адыго-кабардинцы (едыгъаа, къабардаа) и редко осетины (ауапскуа). Это обстоятельство, а именно – редкие упоминания наименований современных нам народов, лишний раз свидетельствует о глубокой древности нартского эпоса (Инал-ипа, с. 45) – имеется в виду – абхазского.

На наш взгляд, это свидетельствует о том, что абхазы мало что знали о народах Северного Кавказа, поскольку больше были связаны с Закавказьем. Но нартовед продолжает: «Происхождение всех нартов, в том числе и Сасрыквы, по материнской линии имеет важное значение для доказательства необычайной древности абхазских сказаний»; «в абхазском эпосе о нартах нашли отражение пережитки матриархальной родовой организации и переходной эпохи от матриархата к патриархату» (Инал-ипа, с. 120; с. 121).

В таком случае, мы должны ожидать, что в абхазском эпосе хорошо сохранились следы матриархальной идеологии – мифы, обычаи, ритуалы и пр., но, в первую очередь, образы древних хтонических богинь, пусть уже и облагороженные влиянием патриархата. Но ни одна из них в эпосе не упоминается, даже, например, покровительница земледелия *Джаджа*; есть лишь небольшой текст – обращение некой женщины (не из нартов) к богине мукомольного дела *Саунау* (Приключения нарта, с. 219).

По мнению Ш. С. Салакая, это объясняется до чрезвычайности просто: «Отсутствие развитого языческого пантеона в нартском эпосе говорит о

слабом влиянии религиозного мифотворчества на эпическое творчество народа и лишний раз подчеркивает, что генетически эпос связан не с религиозным мифом, а с мифом первобытным, который характеризуется идеологическим синкретизмом» (Салакая, с. 123).

Но, даже если это и было бы так (что совершенно не очевидно), нет ответа на вопрос: почему абхазский эпос уже в невероятно древние времена стал до такой степени непроницаемым, что в него не проникли ни религиозная мифология, ни отзвуки истории народа? Впрочем, нарты абхазского эпоса народом и не мыслятся; это только один род, живущий обособленно и не считающий себя частью большого целого.

Но это только одна сторона дела. Эпосы архаического типа часто включают в себя (обычно в начальной части) космогонические и антропогонические мифы. Но в абхазском эпосе их нет: «Мировоззрение нартов, - пишет Ш. Д. Инал-ипа, - проникнуто духом исканий и пытливостью, жизнерадостностью, активным отношением к жизни, стремлением пользоваться всеми ее благами» (Приключения нарта, с. 10). «С точки зрения мировоззрения нартов, реальное существование мира представляется чем-то само собой разумеющимся» (Инал-ипа, с. 101).

«Абхазские нарты не знают ни молитв, ни жертвоприношений. Существует только неопределенное сверхъестественное начало (адоуха), которым проникнута Сатанэй» (Инал-ипа, с. 101). «Мировоззрение нартов еще не знакомо с представлениями о едином боге (Анцеа). Он нигде не упоминается. Нартский, целиком еще языческий, мир верований не сведен еще в единый пантеон» (Инал-ипа, с. 60). О каком язычестве идет речь, если абхазский эпос с религиозной мифологией не связан, понять трудно. Затем оказывается, что и сводить в пантеон было некого: «На небе те же люди, что и на земле, и наоборот. Все, выходящее из рамок обыденного, именуется словом «адоуха», служившего общим и неясным определением всего сверхъестественного, превышающего силы человеческие» (Инал-ипа, с. 60).

И на той же странице тот же автор говорит: «В нартском пантеоне мы видим» «покровителей грозных явлений Афь, лесов и дичи Айргь-Ажвейпшаа и др., которые однако, представляются такими же в сущности обыкновенными людьми, как и сами нарты» (Инал-ипа, с. 101). Нартский кузнец «Айнар-ижи еще не настоящий бог; у нет даже собственного имени». «У него нет личного имени (Айнар-ижи означает «нартский кузнец»), это не конкретный кузнец, а кузнец вообще, «нартский», он занимается только кузнечным ремеслом и ничем более» (Инал-ипа, с. 117; с. 49). Так, может быть, у нартов была другая религия, не абхазская?

Когда нарты уходят в поход, «владычица рода», да еще и «проникнутая сверхъестественным началом», почему-то обращается не к матриархальным покровительницам, а к мужским божествам: *«О великие герои, божества охоты! – помолилась Сатаней-Гуаша. – Да будет поход их добром, а путь счастливым! Пусть возвратятся они, любуясь собой!»?* Или: *«И стала она молиться всемогущему, чтобы вернул он ей Сасрыкву живым и невредимым. Молилась Сатаней-Гуаша горячо».* Или: *«Бог охоты, великий Ажвейпшаа, принеси мне удачу! – сказал Сасрыква и прицелился в козу»* (Приключения нарта, с. 153; с. 162; с. 170).

По мнению историков, Абхазия приняла христианство в 527 г. «К 4 в. среди абхазов распространяется христианство, а с 16 в. – ислам, уживавшиеся с древними языческими воззрениями» («Народы России», с. 69). Но нартовед пишет: «В отличие от осетинских, абхазские нартские сказания не содержат никаких намеков на христианство, и это несмотря на значительно более раннее появление здесь этой религии (в первых веках н. э.) по сравнению с Осетией, куда она проникла, между прочим, через посредство Абхазии значительно позже» (Инал-ипа, с. 60); под «Осетией» нартовед, в данном случае, имеет в виду Аланию. «В абхазском эпосе нет упоминаний о боге (в отличие, например, от осетинского, где находим и бога, и бога богов, и влияние христианства с его представлениями о рае, аде и прочих атрибутах «того света» (Инал-ипа, с. 101).

Напомним о приведенных выше выводах В. А. Кузнецова, согласно которым, что нартский эпос сложился в верховьях Кубани, где активно контактировали абхазы, адыги и «алано-осетины», и мнению А. М. Гутова о том, что адыго-абхазская среда была более развитой в социальном отношении, чем аланская. Почему же, в таком случае, наблюдается столь разительная разница между эпосами этих трех народов? Вряд ли, например, в истории любого народа есть события, более важные, чем принятие новой религии (в данном случае – одной из мировых религий), оказывающей огромное воздействия на все стороны жизни этноса.

Но перед нами картина абсурда: приняв христианство 1500 лет назад, раньше большинства европейских стран и народов, находясь два века в составе Византийской империи и рядом с Грузией и Арменией, большая часть абхазов ныне практически исповедует политеизм. Чем объяснить тот факт, что в абхазском эпосе никаких следов христианства нет? Неужели уже в VI в. нартский эпос перестал быть живым явлением культуры, т. е. был полностью завершен, записан на скрижалях и сдан в архив? Одно из двух: либо история абхазского народа была совершенно другой, либо он усвоил нартские сказания у другого этноса.

ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ УКЛАД

Сторонники мнения об абхазо-адыгском происхождения эпоса, За неимением каких-либо доказательств, обходились заявлениями и утверждениями. Например: «Если исходить из абхазских материалов, то в древних, т. е. основных нартских мифах мы должны признать матриархат без всяких оговорок (! – М. Дж.). Нам кажется, что эти материалы не позволяют утверждать, как это делал В. И. Абаев, что нартское общество есть в основном типичное патриархальное общество» (Инал-ипа, с. 53). Но, разумеется, В. И. Абаев, в этом случае, был абсолютно прав.

Эпос отражает быт, культуру и историю народа, которым он создан. Но, пытаясь обосновать предположение об особой архаичности и первичности абхазского эпоса, Ш. Д. Инал-ипа постоянно впадает в противоречия. «Чрезвычайно разбросанные, протяженные абхазские селения лишены четкой планировки и состоят из удаленных друг от друга усадеб хуторского типа, окруженных садами, огородно-пахотными участками и виноградниками» («Народы России», с. 68).

У нартов, однако, все по-другому. «Они не имеют строго ограниченного, постоянного и насиженного поселения. Напротив, часто подчеркивается, что их призванием и как бы (? – М. Дж.) профессией были походы и набеги, что им не дано было остановиться на одном месте. Но это не значит, что они вели совсем уж бродячий образ жизни. Как бы далеко ни уходили нарты во время походов, они всегда возвращались обратно домой, к своей матери, притягательную силу которой они чувствовали на любом расстоянии» (Ш. Д. Инал-ипа, с. 46).

Это, конечно, весьма странное утверждение – разве воины ходили в походы не затем, чтобы вернуться со славой и добычей? И почему нартов заставляет возвращаться домой не любовь к родной земле и народу, а некая «притягательность» Сатаней-Гуаши? Явно противоречит высказываниям нартоведа и то, что говорится в другом сказании: «*Великаны разорили нартские села, людей увели в плен*» (Приключения нарта, с. 243). Откуда же взялись эти села, если нартов всего-то было сто семейств и все они якобы жили в одном доме? В эпосе сказано, кстати, что они жили в Нарткыте, что означает «деревня нартов» (Приключения нарта, с. 97).

Ю. Д. Анчабадзе пишет: «Старинные дома были плетеными из гибких прутьев орешника или рододендрона, круглые или четырехугольные в плане, со скатной соломенной крышей. Впоследствии появились дощатые жилища

(акуаскья) – приподнятые над землей на столбах, многокомнатные, с крытой дранкой скатной крышей» («Народы России», с. 68).

Однако у нартвов дома были другого типа и строились из другого материала. «Что касается жилищ, то нартвы нередко живут в пещерах (ахапы), особенно во время своих непрерывных походов; ничего не говорится о каких-либо плетеных сооружениях, но зато очень часто – о «большом нартском доме» (Инал-ипа, с. 48). «Живут нартвы (и даже карлики – «ацаны») в больших высоких каменных домах, огороженных каменной же оградой (в одном месте говорится, что на камнях этой ограды были высечены какие-то знаки – письма» (Инал-ипа, с. 97).

*Из камня они воздвигали дома,
Трапезный покой был просторен весьма
(Приключения нарта, с.49).*

Фольклористы много раз писали, что все нартвы жили в одном доме, считая это указанием на «матриархальное» происхождение абхазских сказаний. «По словам многих, это был каменный или железный дом с железной (золотой) большой балкой посередине (ахублы), на которой подвешивали они громадный общесемейный медный котел (Нартаа ркуаб ду) «на сто человек» (Инал-ипа, с. 48). Но в эпосе сказано и другое: «Мужественный Дыд был одним из ста братьев нартвов. Жил он на горе Дыдриш, что недалеко от села Ачандара» (Приключения нарта, с. 66).

*Усадьбы у нартвов за каменной были оградой,
Украшенной тонкой словесной резьбой.
Тех надписей странен язык неизвестный,
И тайны словесной
Еще не раскрыли ни свой, ни чужой.
(Приключения нарта, с. 50).*

Приверженность абхазских нартвоведов идее возникновения героического эпоса в не-героическую эпоху приводила их к игнорированию тех данных, которые содержатся в сказаниях. В цитированном отрывке, например, сказано, что у нартвов была письменность; но разве она появилась в эпоху матриархата? Язык нартских надписей абхамам был непонятен (речь, вероятно, идет о тюркских, алано-болгарских рунических письменах). И вряд ли в период матриархата уже имелись усадьбы и возводились каменные дома, а в общественном здании (да еще и с металлической балкой), которое

нартоведы (вопреки эпосу) принимают за общее жилище нартов, собираются не женщины (колдуньи, шаманки и «амазонки»), а мужчины-воины.

«Главным хозяйственным занятием нартов являются охота и скотоводство, причем нелегко сказать, намного ли первое по своему значению уступает второму». Но земледелием почему-то занимаются не нарты, а их враги: «Некоторые из великанов пашут землю». И, далее (на той же странице!): «Скотоводство было едва ли не единственным хозяйственным занятием нартов. Оно – основа их существования». «Нарты в большом количестве разводили овец (ауаса), коров (ажэ), содержали многочисленные табуны лошадей (аеыуахъад). У них были пастухи отдельно для каждого из этих видов животных».

Вряд ли эти все эти занятия являлись основными в эпоху матриархата; правда, нартовед добавляет: «характерно (! – М. Дж.), что телят пасли иногда и женщины» ((Инал-ипа, с. 47-48). «У нартов имелись лошади, коровы и быки. Но более всего дорожили нарты овцами. И это понятно, ибо овцы давали и мясо, и шерсть» (Приключения нарта, с. 75). Затем исследователь как бы спохватывается и возвращается к тому же вопросу: «Земледелие, согласно сказаниям, было развито у нартов несравненно слабее»; «только один раз упоминается хлебный злак, а именно просо». «Впрочем, женщины у них обрабатывают лен и коноплю (акунни аныцэи), а прядение и ткачество является специфически их занятием». «Гораздо больше данных о различных плодовых растениях, например, о яблоне и особенно о винограде» (Инал-ипа, с. 48). Это – матриархат?

Далее исследователь по каким-то причинам пишет совершенно иное. «Нарты осваивают культуру винограда, из которого делают вино». Правда, в сказании говорится: *«Как будто все было у нартов. Все - да не все. А где же виноград? Где вино? Не было вина, не было и винограда. А яблоки? А персики? А инжир и черешня? Не было всего этого, и нарты огорчались. А вот у великанов все это было. Росли у них и виноград, и яблоки, и персиковые деревья, инжир и черешня»*. Пришлось огорченным нартам отнимать все эти плоды у их хозяев (Приключения нарта, с. 182).

Но затем Ш. Д. Инал-ипа опять опровергает все сказанное им же самим: «Они занимаются пашенным земледелием – разводят просо, лен, коноплю. Пахота, как и работа мастериц и кузнеца, изображается необычайно ярко и выпукло». «Земледелие, охота и скотоводство (которое здесь почему-то оказалось в конце перечня. – М. Дж.) составляют главное хозяйственное занятие мужчин». «Сасрыква и другие нарты впервые приручили лошадей, и первыми всадниками, согласно преданиям, были нарты. Им же принадлежала особая порода коней под названием «арашь».

«Из ремесел чрезвычайно важное значение имеет у нартов кузнечное мастерство. У них есть непогрешимого авторитета вещей «нартский кузнец (Айнар-ижи, иногда Аинарлахь), великий мастер своего всеми признанного дела» (Инал-ипа, с. 49). «В нартских сказаниях часто упоминаются изделия из металла – меди и особенно железа»; «...в абхазских сказаниях нашел яркое отражение век металла, когда человек научился плавить из руды металл, обрабатывать его и делать такие орудия, как молот, наковальня, клещи» (Инал-ипа, с. 97; с. 100). «Если не считать пастушества, редко можно увидеть нартов за работой». «Основным оружием охоты, равно как и войны, были лук и стрелы, а также меч (аса). На охоту нарты выходили в сопровождении множества собак» (Инал-ипа, с. 46-47).

Повторим: неужели это хозяйственный и военный уклад эпохи матриархального рода? Нет, все это приметы патриархата, причем его зрелой фазы. Поэтому характеристика, которую Ш. Д. Инал-ипа дает нартскому обществу, поражает: «В нартском братстве мы имеем родовые отношения в расцвете сил. Коллективный характер производства и потребления; едва-едва намечающееся проявление инстинкта частной собственности, и то только в конце, во время раздела братьев (утэы-стэыхызэ ианеиха – «Когда стали расходиться, говоря: это – мое, а это – твое»); один общий, большой и длинный («до полукилометра») дом с его неизменными атрибутами – огромным общественным котлом для варки пищи и скамьей, на которую садились все домочадцы во время общих трапез; всенартский винный кувшин и общее кладбище; почти полное отсутствие каких-либо указаний на сословные различия, торговлю и даже просто на натуральный обмен, на общественную власть, отделенную от народа (состоящего из ста братьев и их жен и детей? – М. Дж.), а главное, общность происхождения от единой родоначальницы – все это не недостаточная ли характеристика типично родового строя, причем именно материнского?» (Инал-ипа, с. 49).

Как можно было увидеть в абхазских сказаниях «яркую картину живого матриархального общества», нам понять трудно; их герои - это обособленная этническая группа, ведущая военно-дружинный образ жизни. Потому и нельзя видеть нартов за работой – их призванием являлись походы и набеги. В свободное время они собирались в «большом доме»: у многих народов так именовались общественные здания, места сбора членов мужских союзов, где на цепи висел большой котел и где они вкушали общую трапезу или пировали. Члены этих союзов как раз и назывались «братьями».

Именно «Большим Домом» (*Уллу Юй*) именовалась у карачаево-балкарцев (вплоть до XX в.) кунацкая князя (или зажиточного узденя), где проводили свой досуг мужчины селения; отсюда же они отправлялись в

набеги и походы. Поэтому и в кар.-балк. эпосе здание, в котором нарты собираются во время проведения своих ежегодных празднеств, называется точно так же – Уллу Юй или Аликланы Уллу Юйлеры «Большой дом Аликовых» (члены этого рода выступали в роли распорядителей празднеств).

НАРТСКОЕ ОБЩЕСТВО

Героический эпос ни в коем случае нельзя рассматривать как собрание сказаний о подвигах тех или иных героев - это означало бы недооценивать выдающихся поэтов-мыслителей, стремившихся отразить в своих произведениях судьбу всего народа и понять его предназначение. Отсутствие такого осмысления в сказаниях свидетельствует о том, что данным этносом они были усвоены, а не созданы им самим. В абхазском эпосе, например, о происхождении нартов просто сообщается, что их родила Сатаней-Гуаша, следовательно, по мысли нартоведов, - родоначальница.

Но, настаивая на «матриархальности» общества, картина жизни которого якобы представлена в абхаз. эпосе, эти же авторы поневоле отмечали в нем черты военной демократии и раннего феодализма. ««Военно-демократический строй составляет едва ли не наиболее яркий фон нартских сказаний. Вероятно, именно в эту «героическую» эпоху завершается в основном оформление нартского эпоса как единого фольклорного памятника. Однако нарты, очевидно, еще не представляют собой выделившегося из общества «военно-дружинного слоя» (Инал-ипа, с. 122).

Но затем у абхазского фольклориста идет перечисление черт, характерных как раз для военно-дружинного образа жизни; по-иному и быть не могло. «Весь быт нартов пронизан героикой боевой жизни. Геройство, признающееся наивысшей добродетелью, проявляется главным образом в походах. Нескончаемые походы «для добывания славы» (хьызрацара) образуют основные сюжетные линии эпоса».

«Нартская конная дружина (выделено нами. – М. Дж.) вооружена луком и стрелами, а также кольчугами, гигантскими мечами, плетью и другими доспехами»; «...нарты ведут успешную борьбу с насильниками, злыми силами природы, дивами, драконами и, особенно, с великанами-людоедами (адауы, аиныжэ). Рассказы об этой борьбе составляют основное содержание эпоса» (Инал-ипа, с. 98). «Невозможно представить себе нартов без оружия и боевого друга – коня» (Инал-ипа, с. 117).

Как и каким образом все это сопрягается с «безоговорочно матриархальным обществом», которое усмотрел в абхазском эпосе Ш. Д. Инал-ипа, понять совершенно невозможно. Разве «злые силы природы», с

которыми сражаются нарты, не являются порождениями хтонической мифологии? И разве герой, как указывал, например, А. Ф. Лосев, не появился в фольклоре именно как борец с чудищами, детьми матери-земли?

Не обременяя себя внимательным изучением и сопоставлением всех национальных версий Нартиады и движимый горячим стремлением доказать «абхазо-адыгское» происхождение ее основы, Ш. Д. Инал-ипа вступал в противоречие не только со здравым смыслом, но и с абхазским эпосом; в нем говорилось одно, а он видел другое - то, что ему хотелось увидеть. «Не будет преувеличением сказать, что в цикле Сатанэй-Гуаши (состоящем из 3 сказаний) абхазские нартские сказания сквозь призму мифологического восприятия жизни донесли не просто пережитки, а наиболее яркую картину живого матриархального общества» (Инал-ипа, с. 49).

В поисках аргументов исследователь высказывал порой весьма странные предположения. «Мысль о приоритете матриархата получила бы решающее подтверждение, если бы удалось генетически связать термин «нарт» с именем Сатанэй, что дало бы нам первую и самую характерную черту матриархата – происхождение родового имени по имени матери. Принимая во внимание содержание абхазских сказаний, матриархальных в своей существенной части, можно предположить, что специальные лингвистические изыскания подтвердят такую догадку» (Инал-ипа, с. 53).

В предвидении появления таких изысканий нартовед принимается за дело сам, отвергая мнение В. И. Абаева о том, что термин *нарт* состоит из монг. *нара* «солнце» и осет. фамильного форманта *т*, означая «дети солнца». Осет. исследователь сделал при этом оговорку: «Надо полагать, что и до встречи с монголами (в XIII в. – М. Дж.) герои аланского эпоса считались «детьми солнца» и монгольское влияние способствовало лишь замене соответствующего старого именованья новым, образованным от монгольского *нара* «солнце», и распространению его на всех эпических героев». Это вселило в Ш. Д. Инал-ипа надежду на то, что «привлечение данных абхазского языка, вероятно, дало бы совсем неплохие результаты».

«Даже для неспециалистов появляется большой соблазн усмотреть в слове «нарт» абхазский элемент «ан» - мать, а в суффиксе «т» - нечто аналогичное тому, что содержится в слове «атаацэа», т. е. семья, а «р» – показатель множественности (ср. анцэрта – место, где пребывают боги). Следовательно, «нарт» можно было бы перевести как «семья матери» или «семья матерей» (Инал-ипа, с. 55).

Если называть вещи своими именами, это не этимологический анализ, а полный произвол. Во-первых, слово *ана* (или *нана*) означает «мать» чуть ли не на всех языках народов Северного Кавказа; во-вторых, непонятно, каким

образом суффикс *t* стал означать «семья»; в-третьих, неясно, зачем нужен в этом слове показатель множественности и что такое «семья матерей».

Далее Ш. Д. Инал-ипа попытался подкрепить свое объяснение: «С другой стороны, «ан» значило первично также небо», - говорит Н. Я. Марр. Таким образом, мы имеем перед собой чрезвычайно интересное переплетение понятий мать (ан), небо (ажэан) и родового имени легендарного племени нарттов (Нарт), которое нуждается еще в тщательном изучении» (Инал-ипа, с. 55-56). Какое значение термина вытекает из этого «переплетения», Ш. Д. Инал-ипа не сообщил и попыток «генетически связать имя *Сатанэй* с термином *нарт* более не предпринимал.

«Патриархальный быт и патриархальная идеология, вообще процессы социальной дифференциации слабо отразились в абхазских сказаниях» (Инал-ипа, с. 121). «Нарты всегда, по крайней мере в абхазских сказаниях, выступают еще как единый род, единое племя или народ» (Инал-ипа, с. 123). Но в предисловии к изданию эпоса и на одной и той же странице Ш. Д. Инал-ипа пишет: «Согласно абхазским сказаниям, нартская община состоит из ста братьев и сестры, олицетворяющих (? – М. Дж.) собой весь народ. Все они рождены одной матерью»; «они неразрывно связаны со своим «братством», то есть с народом» (Приключения нарта, с. 6).

О чем же идет речь – о семье, роде, братстве, общине, народе (это ведь, согласитесь, не одно и то же)? Ш. Д. Инал-ипа, вероятно, хотелось представить нарттов абхазского эпоса племенем или народом или хотя бы его «олицетворением»; но далее он пишет то, что следует из самого эпоса: «Согласно абхазским сказаниям, нартское общество, организованное в **материнский род** (выделено нами. – М. Дж.), состоит из ста братьев и их единственной сестры, рожденных одной матерью» (Инал-ипа, с. 96).

Сказано вполне определенно, вопрос только в том, как доказать, что это именно материнский род. Любой род, племя или народ всегда состоит из людей разного возраста. Но в абхаз. эпосе среди нарттов нет ни старух, ни стариков – только молодые и зрелые мужчины и их жены, причем у каждого из них своя супруга (что никак не свидетельствует о матриархальных порядках). Никакой созидательной работой нартты не занимаются, это предоставлено их пастухам, работникам (даже оружие им чистит некий старик); речь идет о мужском братстве, прообразе дружины.

То, что нартты не отождествлялись с абхазским народом, явствует также из сказания о войне нарттов с великанами, происходившей на равнине Ашвады (абхазское название прикубанских равнин): «*Бились нартты с великанами и год, и два, и пять, и семь лет. Приходили люди на помощь нартам. Гибли одни – являлись другие, помоложе*». Но сами нартты почему-то

не гибнут, потому что далее говорится: *«Братья вернулись домой, оставив в степи героя Сасрыкву»* (Приключения нарта, с. 244).

Сто братьев с пением песен отправляются в поход. *«Люди слышат те песни и с удовольствием говорят: «Это нарты славу добывать едут»* (Приключения нарта Сасрыквы, с. 55). *«Случилось так, что девяносто девять братьев собрались на берегу горной реки, чтобы держать важный совет. Были среди них и другие люди – из соседних деревень»*. Или: *«Братья постояли немного, прислушались к далекому шуму, повернули к себе и запели походную песню. Встречные люди говорили: «Молодцы нарты – опять со славой возвращаются!»* (Приключения нарта, с. 247; с. 161).

О каких людях идет речь? Разве не о тех, которые нартами не являлись и в походы не ходили? Нарты - конная дружина, состоящая из профессиональных воинов, которые именовали себя «братьями».

МАТЬ И СЫНОВЬЯ

По мнению Ш. Д. Инал-ипа, порядки отцовского рода сильнее всего отразились в адыг. и осет. версиях эпоса, в том числе «патриархальное народовластие в форме общих мужских собраний» (Инал-ипа, с. 122), советов (*хаса, ныхас*), подразумевая, что в абхазском эпосе всеми делами у нартов заправляет Сатаней-Гуаша. В списке героев и героинь абхазского эпоса Сатаней-Гуаша характеризуется следующими словами: «вечно молодая, «безмужняя», солнцеликая, («божественная») мать всего племени нартов – 99 сыновей и одной дочери, всемогущая и мудрая руководительница, наделенная даром предвидения, доблестная труженица (великая ткачиха и рукодельница)». «Сатанэй-Гуаша в абхазском эпосе занимает недостижимо высокое положение» (Инал-ипа, с. 64; с. 119).

Но, как мы могли убедиться на основе приведенных выше данных, абхазский эпос несколько не архаичнее и не «матриархальнее» других версий Нартиады. Что же касается Сатаней-Гуаши, то ее «исключительно высокий статус» лишь декларируется, но не иллюстрируется. *«Случилось так, что девяносто девять братьев собрались на берегу горной реки, чтобы держать важный совет. Были среди них и другие люди – из соседних деревень»*. Или: *«Однажды был созван многолюдный сход. Были здесь нарты, да и не только они»* (Приключения нарта, с. 247; с. 251).

О том, что «матриархальная повелительница» Сатаней-Гуаша присутствовала на этих собраниях, ничего не сказано. Нарты идут в набег или на охоту, не испрашивая разрешения ни у нее, ни у кого-либо другого. *«Однажды они отправились снова в поход. Сасрыкву не пригласили. «Мать,*

почему они меня не пригласили? – спросил Сасрыква. «Не знаю, нан, - ответила мать». И всевластной «матриархальной распорядительнице рода» не остается ничего другого, как проклинать своих непослушных сыновей, которые, вопреки всем ее усилиям, не хотят признать Сасрыкву своим братом: *«Пусть вас застигнет непогода да так, чтобы вы не смогли обойтись без помощи Сасрыквы»* (Салакая, с. 176; с. 186).

Тем не менее, отмечая, что в остальных национальных версиях, особенно в осетинской, «эпическая деятельность Сатаны все-таки значительно ограничена, несмотря на почет и уважение, которым она окружена», что она «бесправна на мужском совете «нихас» (в адыгских сказаниях – «хаса»)), нартовед пишет: «В абхазском же эпосе (особенно в архаических его пластах) Сатаней-Гуаша весьма самостоятельна и независима в своих поступках; она выступает родоначальницей и главой большого семейства, состоящего из ста человек. Никакого мужского совета, напоминающего нихас, или другой формы общественной организации, решениям которых подчинялась бы Сатаней-Гуаша, в абхазском эпосе не упоминается» (Салакая, с. 30).

Почему же, в таком случае, этот род называется не по имени матери, а непонятным для абхазов словом *нарт*? В одном из сказаний мать говорит юному богатырю Шаруану (из рода *елдыз*): *«Есть у нас родственники – племянники наши, которых зовут нартами. Они столь почтенны, что величают их по собственному имени и имени отцовскому. Их сто братьев, и все молодцы как на подбор»* (Приключения нарта, с. 126). Почему нартов именуют не «сыновьями Сатаней», а по отчеству?

Нарты были меткими стрелками, но самым метким из них был, конечно же, Сасрыква. Правда, для демонстрации своего искусства он выбрал способ, никак не свидетельствующий ни о высоком положении его матери Сатаней-Гуаши, ни о почтении, которое испытывали по отношению к ней ее сыновья:

*На голову матери птичье яйцо,
Сасрыква, бывало, поставит,
Посмотрит он матери милой в лицо,
Стрелу поточнее направит,
И вышибет это яйцо, не задев волоска,
Да, более меткого в мире не знали стрелка!*

«Молодой нарт добывал себе славу – одну краше другой! Имя его славил народ... И вот Сасрыква начал хвастать. Сначала будто бы невзначай, а затем – все чаще. В свою забаву сбивал стрелою яйца, которые

держала над головой Сатаней-Гуаша. Так он забавлялся каждое утро. И все хвастал» (Приключения нарта, с. 195).

Вряд ли такое обращение с матерью говорит в пользу мнения об особой архаичности и «матриархальных истоках» абхазского эпоса. В первых же строках абхазского эпоса сказано: *«К ее мудрым советам прислушивались не только нарты, но и весь народ (? – М. Дж.). За ум и красоту Сатаней-Гуашу величали Золотой Владычицей. Сыновья ни в чем не перечили ей. Мать одна, а их-то сто! Если бы возвысили они свой голос против матери, что она могла бы поделаться с ними? Женищина у апсуа (самоназвание абхазов. – М. Дж.) пользуется особым уважением и по сей день. Разве удивительно, что Сатаней-Гуаша в те далекие времена благодаря своему уму и красоте была окружена великим почетом?»* (Приключения нарта, с. 15).

Здесь нет ни одной черты, которую нельзя отнести к образу героини в других национальных версиях эпоса. Уже в сказаниях, составляющих начало эпоса и именуемых нартоведами «архаичными пластами», Сатаней-Гуаша предстает не великой шаманкой, повелительницей рода или кем-то еще («Золотой Владычицей», например), а просто труженицей, одевающей и обстирывающей своих сыновей – три дня она моет шерсть, сидит за ткацким станком, шьет и гладит одежду, готовя ее к возвращению нартов. *«...чаще всего находилась она дома, где с превеликим умением и старанием вела немалое хозяйство. Ни утром, ни в полдень, ни вечером не знали ее руки покоя от домашних дел»* (Приключения нарта, с. 18-20).

Какие же сказания нартоведы именуют «архаичными» (в которых Сатаней-Гуаша якобы предстает «повелительницей рода»), если это сказано в первом же тексте, открывающем сборник? *«Она обшивала в течение одного дня девяносто девять своих сыновей. И, разумеется, ей не доставляло большого труда сшить одежду для одного младенца (Сасрыквы. – М. Дж.). И все-таки она выглядела усталой и грустной»* (Приключения нарта, с. 22).

То же самое – в пятом тексте (песне из 47 строк):

*Пряла неустанно она
И нитки сучила для ткани,
Работая с буковым веретеном
(А прясло из камня на нем),
Старалась она от зари до темна
И тысячу стоп наткала полотна
Из доброго льна.*

Так за день, бывало, спрядет Сатаней,

*Соткет и сошьет, побелив добела,
Одежду для ста сыновей.
Однажды она неутомно пряла,
Прилежно белила холсты.*
(Приключения нарта, с. 30-31).

Одежда, естественно, пришлась сыновьям впору, и все они, вместе с матерью, пустились в пляс. Как ни странно, нартоведы опять вычитали в эпосе совершенно не то, что так сказано. «Если у текста данного сказания снять поздние хозяйственные атрибуты (утюжка, кройка, ножницы и т. п.), предстанет яркая картина матриархальной семьи, где ведущая роль принадлежит женщине» (Салакая, с. 31).

На наш взгляд, если из песни убрать эти «поздние атрибуты», предстанет как раз картина времен позднего патриархата: сыновья ушли в поход и скоро должны вернуться с богатой добычей (о чем и сказано в песне – «...а добыча сынов хороша»); мать ждет их и, не жалея сил и средств, готовит им угощение и новую одежду (взамен истрепавшейся в походе); переодевшись, они, как и положено, являются в Большой Дом нартов и садятся за пиршественный стол (как, например, русские дружинники пировали в княжеских гридницах, что и отразилось в былинах).

«Нарты по старшинству вошли в дом. Расселись за столом по старшинству. Выпили за свою мать, превознося ее превыше гор. А тем временем им прислуживали младшие братья. Таков уж был застольный обычай у нартов» (Приключения нарта, с. 40). Если же из текста убрать, как «поздние наслоения», то, что сказано о конной дружине нартов, ее походе и пире, от сюжета не останется ничего.

МУЖ И ЖЕНА

Все исследователи отмечали такую черту героини абхазского эпоса, как любвеобилие. В качестве избранников Сатаней-Гуаши в абхазских сказаниях выступают Зартыжв, Нарджхоу, Селыку, Нуз, Атлагуца, Наш-Баква, Сартагяла, «а также некоторые другие персонажи, как, например, какой-то наполовину парализованный («высохший») человек» (Инал-ипа, с. 14). Пристрастие героини к мужчинам нартоведы, разумеется, посчитали отголоском матриархальной эпохи: Сатанэй-Гуаша - «один из древнейших художественных образов великой матери-природы и ее производительных сил». «Роль пламенной «любовницы», которую она выполняет, также является пережитком культа божества плодородия» (Инал-ипа, с. 52).

Осетинская Шатана и адыгская Сатаней-гуаша не менее любвеобильны, однако никто не усматривал в их образах черты божества плодородия или великой матери-природы. Дело совершенно в другом (см. ниже).

Нарты – профессиональные воины (составляющие конную дружину), фактически это каста. Почти не занятые производительным трудом, они резко отделяют себя от простых тружеников, не считая их равней; даже Сасрыкву, несмотря на его героизм, они третируют, как «сына пастуха», не считая его настоящим нартом (т. е. воином). Поэтому странно, что они ходят в набеги и походы, ведут войну с великанами и т. п., но – без предводителя. Старшим из них является Сит, однако вождем его никто не называет и роль его в таком качестве никак не подчеркнута. Такого, разумеется, быть не могло: идти в поход и рассчитывать на успех, не имея вождя и не подчиняясь дисциплине, было бы глупо (атаманов имели даже воровские шайки).

В кар.-балк. сказаниях вождем нартов (фактически князем) и мужем Сатанай-бийче является Ёрюзмек, в осетинских – Урызмаг. В абхазском эпосе этого героя нет, как нет и вождя, т. е. очень важной для героического эпоса фигуры, характерной для периода военной демократии – кануна государственности, она из него выпала. Но у абхазского нартоведа другое мнение: он полагает, что в отсутствие «патриарха» его роль «в известном смысле парадоксально выполняет Сатаней-Гуаша». «В архаическом нартском эпосе Сатаней-Гуаша фактически выполняет такую же функцию, какую выполняют «эпические князья в классических формах историческорго эпоса» (Салакая, с. 47). Каким таким «парадоксальным» образом она могла играть эту роль, если, по абхазским сказаниям, в походы никогда не ходила и в боевых действиях никогда не участвовала, сказать трудно.

Пытаясь уверить читателей, что в абхазском эпосе можно видеть «наиболее яркую картину живого матриархального общества», Ш. Д. Инал-ипа пишет: «Абхазская Сатанэй-Гуаша, впрочем, как и кабардинская, не имеет мужа, мы не знаем ровно ничего не только о его деятельности, но даже об имени его, так как эпос хранит о нем почти полное молчание. «И вообще здесь мы не видим ни одной достаточно определенной и устойчивой пары. Эту наиболее архаическую черту абхазский эпос хранит в неприкосновенности» (Инал-ипа, с. 51-52).

«Сатанэй-Гуаша в абхазском эпосе занимает недостижимо высокое положение. Это, несомненно, характеризует абхазские сказания как наиболее архаическую часть общекавказского нартского эпоса. Почти на всем протяжении абхазского эпоса эта героиня занимает центральное место, сохраняя в то же время свой демократический (точнее, просто крестьянский. – М. Дж.) облик и свою первостепенную роль в хозяйственной и

общественной жизни нартов. Абхазская Сатанэй – это вечно молодая, могучая великанша поразительной красоты. Мудрая и независимая женщина, она никем не рождена и никому не принадлежит как жена».

Но здесь же сказано совершенно иное: «Отец нартов, о котором изредка упоминается в абхазских сказаниях (и то очень кратко и глухо), не смог ни в какой мере ни заменить, ни затмить ее». Почему он должен был заменять или затмевать ее, Ш. Д. Инал-ипа не объяснил. Да и как он мог бы это сделать – неужели превзойти свою жену в рукоделии, умении готовить пищу, шить одежду и т. д.?

«Сатанэй бессмертна (если не считать единственного сказания о том, что ее отравляет Нарджьхоу). Это великий образ прародительницы и наставницы целого народа. Все это рисует матриархальную родовую общину, правда, на стадии ее разложения» (Инал-ипа, с. 119).

Каким образом мать ста сыновей, озабоченная только их благополучием, вдруг превратилась в «наставницу целого народа», понять, конечно, сложно. Кроме того, нартовед не замечает, что, поскольку любвеобильная и трудолюбивая Сатаней-Гуаша все-таки имеет мужа (см. ниже), то выглядит просто неверной женой.

Некоторым основанием для мнения о «матриархальных» истоках абхазского эпоса, казалось бы, могло послужить начало одного из сказаний о рождении Сасрыквы: *«Нарта Сасрыкву братья не признавали. Пренебрегали им за то, что он был сыном пастуха нартов Иарчхеу. Матери нартов приглянулся этот пастух и она приняла его (а то, что рассказывают, будто у них было что-то через реку, это сказка. Я сказки не люблю. – Примечания сказителя. – Ш. С.). У него (Сасрыквы) было сто братьев, сам он был сто первый. Так рассказывали наши отцы. Некоторые говорят, что у других нартов был отец, но это неправда. Тогда не было женитьбы, замужества. Женщина приглашала к себе того, кто ей нравился. Рожденные этой женщиной как раз и были братьями и сестрами»* (Салакая, с. 176).

Но этот текст, наоборот, свидетельствует против декларируемого мнения о «матриархальности» абхазского эпоса. Если женщина была в те времена вольна в выборе партнера, и нарта Сасрыкву родила та же мать, что и других нартов, то почему братья (якобы рожденные от разных отцов) не признавали его своим? Или избранниками женщины могли становиться только свободные или знатные люди? Но откуда им было взяться в эпоху матриархата? Сказаний, в которых Сатаней-Гуаша выглядит полновластной хозяйкой рода, в абхазском эпосе нет, вопреки заверениям нартоведов.

Уже в пятом тексте сборника «всемогущая руководительница» Сатаней-Гуаша, якобы могущая выбирать себе любого мужчину, не опасаясь

осуждения, весьма «патриархально» думает, стоя у колыбели своего незаконнорожденного сына: *«Что скажут сыновья, когда увидят новорожденного? Что отвечу им, если спросят об отце ребенка?»* (Приключения нарта, с. 39).

1. В самом начале абхазского эпоса сказано: *«Сатаней-Гуаши была матерью ста нарт-богатырей, а их отца звали Хныш. Слава ее была выше мужней»* (Приключения нарта, с. 15). Значит, у нее все-таки был муж и он чем-то отличился, если у была слава?

2. *«Нарты было сто братьев. Отца их звали Нарсит, а старшего брата – Хусит. Мать звали Сатаней-Гуаши».*

3. *«Было восемьдесят братьев. Был у них отец, была мать. Отец умер. При жизни он угонял от великанов весь их скот, такой он был храбрый».* *«Мать нарт звали Сакания Хангуаши»* (Салакая, с. 174; с. 179); ср. карбалк. *хангоша* «принцесса».

4. Когда к нарт-нартам приехал Шаруан из рода Хайхузовых, истребленного великанами, нарт-нарты обрадовались. *«Слава богу, значит еще не совсем вывелся род Хайхузовых! – сказал тронутый до слез отец нарт. По совету слепого и очень старого отца нарт, Шаруан, выбрав себе в спутники Сасрыкву, отправился в поход добывать себе жену»* (Инал-ипа, с. 29).

5. Все нарт-нарт, сыновья Сатаней-Гуаши, имеют жен и составляют именно устойчивые супружеские пары; см., например, сказание о том, как эти жены пытались сжить со света свою золовку Гунду, за что и поплатились – были изгнаны мужьями; неужели таковы были установления эпохи матриархата? («Золовками», т. е. «сестрами мужа», в этом тексте почему-то именуются жены братьев Гунды, у которой мужа еще не было).

Уверая, что в абхазском эпосе мы видим картину групповой семьи, характерной для эпохи матриархата, Ш. Д. Инал-ипа ссылаясь на известное высказывание Ф. Энгельса: «При всех формах групповой семьи неизвестно, кто отец ребенка, но известно, кто его мать. Если она и называет всех детей общей семьи своими и по отношению к ним несет материнские обязанности, то все же знает своих родных детей среди остальных» (Инал-ипа, с. 52).

Допустим, все это верно. Но в абхазском эпосе нарт-нарт постоянно попрекают героя Сасрыкву тем, что все они родились от одного отца, а он – от другого. Если бы даже имя отца нарт (Хныш, Нарсит) ни разу не упоминалось, это ничего не меняет – своих родителей нарт-нарт знают. В таком случае остается только два «аргумента» абхазских нарт-нартведов – бесцветность фигуры мужа Сатаней-Гуаши и ее связи с теми или иными мужчинами.

6. «Большое место занимает в эпосе борьба за утверждение брака и семьи. Почти единственный способ заключения брака, который упоминается

в абхазских сказаниях, - это похищение невест» (Инал-ипа, с. 43). Если таково было положение женщин при «живом матриархате», то чем оно отличается от их положения при патриархате?

7. Один из не-нартских героев по имени Хабжин трижды побеждает в брачных состязаниях, берет трех княжеских дочерей, двух выдает замуж за своих братьев, а третью оставляет себе в качестве второй жены, «однако в его отсутствие братья заставляли ее, босиком, пасти коров» (Инал-ипа, с. 43). «В этом факте, вероятно, отразилась ломка матриликальных поселений и переход к патрилокальному» (Инал-ипа, с. 120).

Если бы в абхазском эпосе упоминалась хотя бы пара случаев, когда жених переходил в род жены и поселялся в ее доме, предположение Ш. Д. Инал-ипа имело бы какое-то основание; но таких примеров нет, поэтому трудно понять, о какой ломке «матриликальности» можно было говорить.

РОЖДЕНИЕ САСРЫКВЫ

«Песня о том, как родился Сасрыква» начинается с описания работы Сатаней на берегу Кубани; почувствовав усталось, решила искупаться. На другом берегу спал косматый пастух Зартыжв, к которому она давно испытывала влечение. Сатаней воззвала к нему, но могучий пастух почему-то не смог переплыть реку, несмотря на ее попреки:

*- Эх, жалкий пастух бессловесных быков!
Уж если, пастух, до тебя снизошла я,
Ты сделаться мог бы, служить мне желая,
Немного смелее!*

Тогда он попросил ее встать на берегу и пустил в нее свою «стрелу», полетевшую, как молния. Испуганная Сатаней спряталась за камнем, в который вонзилась и «высекла образ на нем человеческий» «стрела». После этого пастух велел ей позвать кузнеца Айнара и тот выдолбил зародыш из камня, который Сатаней отнесла домой. Из него и родился Сасрыква (Приключения нарта, с. 30-38).

Интересен вариант, опубликованный в приложении к монографии Ш. Х. Салакая. «У Сатаней-Гуаши было сто сыновей. Есть одна большая река – Кубань. По ту сторону реки пас стадо нартский пастух коров. На этой стороне, раздевшись, купалась в реке Сатаней-Гуаша. Пастух не видел никогда голой женщины. Увидев тут купающуюся голую Гуашу, он не выдержал и бросился в реку, чтобы переплыть к ней.

Но Гуаша была наделена колдовским даром. Она сказала: «Пусть река разольется и он (пастух) не сумеет переплыть ее». Река разлилась и пастух, сколько ни упорствовал, не смог переплыть. Видя, что ему не под силу преодолеть реку, пастух крикнул в сторону Гуаши: «О Гуаша, прислонись к той большой каменной глыбе (к скале) и покажись мне в голом виде!». Сатаней-Гуаша как была голая, подошла и прислонилась к скале. Когда к ней стало приближаться мужское семя, отправленное пастухом оттуда (с того берега), она отскочила. Семя пастуха попало в камень, вонзилось в него и на камне обозначился образ ребенка.

Гуаша пошла, привела мастеров, и они высекли образ мальчика. Зародыш этот ожил, стал человеком. Сатаней-Гуаша взяла ребенка домой и назвала Сасрыквой. Сасрыква стал все больше и больше расти и мужать. Однако братья-нарты, сказав, что он неродной (анашна), не приняли его». По другой версии, отцом ребенка стал табунщик Ерчхеу, а в Кубани купалась сестра ста нартов-братьев Гунда (Салакая, с. 170)

Но в варианте из сводного издания Сатаней-Гуаша является не приемной, а родной матерью героя: *«Да, она ждала ребенка, и сердце подсказывало ей, что будет он необыкновенным»*; к его появлению на свет она шьет ему одежду и заказывает кузнецу Айнару новую колыбель. Кто был отцом ребенка, не сказано, лишь по некоторым намекам можно предположить, что это был кузнец; неслучайно Сатаней сообщает о том, что у нее будет ребенок, только ему. Да и в ответ на просьбу сделать колыбель большей, чем у других детей, Айнар говорит: *«Брат нартов, которому суждено родиться, не будет похож на остальных нартов»*.

Более того, Сатаней предупреждает его: *«Вот ты примешься за колыбель. Огонь в твоём горне будет гореть и днем, и ночью, и молот твой будет греть, как гром. Мои сыновья могут неожиданно появиться и спросить, чем ты занят. Что ты ответишь им? Неужели скажешь, что куешь колыбель для нарта, который должен появиться на свет? Тогда они спросят меня: «О мать, откуда это дитя?». Что я отвечу им? Пусть уж лучше узнают о нем, когда он на свет появится, а потом думают что угодно!»*. *«Не беспокойся, Сатаней-Гуаша, - сказал Айнар-кузнец, - я умею не только ковать, но и тайны хранить»*. И рождается мальчик, купающийся в расплавленном железе и едящий уголья (Приключения нарта, с. 21-29).

На этом сказание почему-то обрывается и следует другой вариант сказания (стихотворный) и только затем дается продолжение. Возвращаются нарты и начинается пир. Сатаней пребывает в тревожном ожидании вопроса о том, откуда взялся этот ребенок (он спит под ореховым деревом). Трое молодых нартов подходят к колыбели, и мальчик, проснувшись, зовет мать и

требует найти ему коня. *«Братья удивленно переглядывались. Наконец они поняли, в чем дело. Но никто не высказал ни единого слова вслух».*

Далее повествуется о подвиге силы малыша-богатыря (перебрасывание нартских коней через дом). Вопрос о том, кто он, нарты задают не Сатаней-Гуаше, а самому Сасрыкве, который объявляет им, что он их младший брат. Но те ему вовсе не рады и признать его братом не спешат. Более того:

Друг на друга воители смотрят в смятенье.

Сит сказал: - Начинается наше паденье. –

Нарт Хабжноу промолвил: - Не ждите добра!

Кун сказал: - Это сон колдовской, наваждение! –

Затем мальчик укрощает страшного крылатого коня по кличке Бзоу, летает над горами и пр. Наконец, нарты обращаются с вопросом к матери:

Нет ошибки, - и в этом легко убедиться,

Нечто нартское в нем, и твоя в нем частица.

Наш отец – дряхлый, слабый, незрячий старик.

Целый век возле печи он греться привык.

От него-то не мог этот мальчик родиться!

Знаем, - с матерью так говорить не годится,

Но стыда пусть не ведает нартов семья.

Ты прости, но скажи: кто он? Родом откуда?

Чей же сын этот мальчик, не мальчик, а чудо?

И Сатаней-Гуаша отвечает:

Не из плоти людской, а из каменной плоти

Сотворенный, теперь он живет на земле.

Образ мальчика высечен был на скале,

Что стоит над речною кубанскою далью

(Приключения нарта, с. 39-47).

Но из камня Сасрыква родился согласно не этому варианту, а другому, помещенному отдельно, поэтому неясно, то ли Сатаней-Гуаша солгала своим сыновьям, то ли этот странный ответ ей по небрежности приписали составители сводного текста.

КНЯЗЬ И КНЯГИНЯ

В средневековых обществах князья, конечно же, являлись в первую очередь военными предводителями; считалось, что без них дружина обречена на поражение в любом сражении. Но в более ранние времена порядки и представления о функциях знати были иными. Л. Р. Прозоров в своей книге «Русь языческая», анализируя былины, обнаруживает, что Владимир Красное Солнышко, например, «ни в одной былине не изображен во главе войска – или хотя бы отдающим распоряжения своим полководцам». «Обороной былинной Руси ведают другие – как правило, в былинах это Илья Муромец. Даже жены богатырей знают, что

*Не Владимир служобки накидывает,
Накидывает старый казак Илья Муромец...*

Или еще один замечательный пример. В Киев приехал очередной «грозен посол» с сообщением об агрессивных намерениях еще одного «царища»: спалить Киев, убить Владимира, взять за себя его супругу Апраксею, похитить «чернедь мужичков» и так далее. Илья собирает богатырей – и закатывает с ними пир в княжьем тереме на несколько дней. На робкую попытку князя сподвигнуть свою «дружинушку хоробрую» на более активные действия по разгрому врага старший богатырь Русской земли чуть ли не одергивает его:

*А ты Владимир князь да Святослаевич,
Убирайсе ты ко своей княгины Апраксеньи-то,
И ты ей же да все распоряжайсе же,
А до нас-то тебе да все же дела нет.*

Что это – просто грубость в адрес нелюбимого правителя? Вряд ли. Ведь киевский князь в былинах и впрямь ведет себя так, как будто защита Руси от врага – совершенно не его дело. Все, что он делает, - это возглавляет пиры» (Прозоров, с. 106-107): «хмельное питье было зримым воплощением магической удачи, своего рода языческой благодати, и былинный князь Владимир, имевший монопольное право подносить чару богатырям, оказывается, ведал распределением этой таинственной силы», т. е. «опять-таки выступал как жрец». «Как видим, в памяти русского народа сохранился достаточно убедительный портрет священного верховного правителя, резко отличного от дружинного вождя летописных времен» (Прозоров, с. 118).

Автор приводит слова арабского посла к правителю Волжской Булгарии Ахмеда ибн Фадлана (X в.) о царе русов: «В его очень высоком замке постоянно находятся четыреста мужей из числа его богатырей, его сподвижников. Эти четыреста человек сидят под его престолом. На престоле с ним сорок девушек-наложниц, и иногда он сочетается с одной из них в присутствии сподвижников. Он же не сходит с престола. Царь русов не имеет никакого другого дела, кроме как сочетаться с девушками, пить и предаваться развлечениям. У него есть еще заместитель, командующий войском, который нападает на врагов и собирает для него дань».

Сходным образом описывает «царя русов» Мухаммед Ал Ханафи: «есть у них царь, сидящий на золотом троне. Окружают его сорок невольниц с золотыми и серебряными кадилами в руках и окуривают его благовонными парами». В последнем описании очень ярко выступает роль «царя русов» как живого кумира. Картина, удивительно схожая с той, что предстает нам в русских былинах. Владимир точно так же не сдвигается с места, его богатыри во главе с «заместителем» Ильей Муромцем собирают «дани-выходы» и нападают на врагов – былинных «татар» (Прозоров, с. 107).

По исследованиям В. Н. Топорова, функция царя первоначально была скорее жреческой, чем административно-политической (как впоследствии). Чтобы каждая из социальных групп соответствовала космическому порядку, он определял «центр мира» (сакральную точку в пространстве), в котором и совершал жертвоприношение, «как акт установления связи» «между космическими и социальными началами». «Понятно, что благополучие данного социума зависело от умения царя-жреца найти эту сакральную точку в пространстве и времени»; «изначально титул князя был жреческим титулом». Ту же самую роль **неподвижного владыки**, восседающего в центре мира, играли у тюрков каганы, хаканы» (Прозоров, с. 109-110).

Об этом же говорила и С. А. Плетнева. Власть кагана в Хазарии не была неограниченной, этому «мешала так называемая сакрализация его власти и его персоны». «В божественную силу вождя верили многие народы мира на ранних этапах развития религиозных представлений. При этом считалось, что, старея, вождь теряет свою силу, поэтому его убивали и заменяли новым. Так же жестоко расправлялись со своим каганом и хазары: при любом несчастье, обрушивавшемся на страну (засуха, разорение, неудача в войне), «чернь и знать» спешили к царю (князю) и заявляли ему (по сообщению Моисея Хоренского. – М. Дж.): «Мы приписываем свое несчастье этому хакану, и его существование нам приносит несчастье. Убей его или отдай его нам – мы его убьем».

Вера в божественную власть кагана и страх потерять ее приводили к тому, что почти все действия кагана и все предметы вокруг него табуировались. Жизнь его превращалась в цепь тяжелых запретов. Естественно, что в таком положении каган не имел возможности править страной. Ею правил, как говорят опять-таки поздние источники, царь (в различных документах он называется по-разному: каган-бек, бек, шад)» - (Плетнева, 1986, с. 31).

В другой работе, «Русские богатыри» (она вышла в том же, 2011 г., поэтому, для различения, в ссылках указан год ее издания), Л. Р. Прозоров пишет: «Царь-жрец олицетворял священный Центр, и, как таковой, должен быть если не неподвижен, то резко ограничен в передвижениях» (Прозоров, 2011, с. 152). Он был обязан только царствовать, устраивать пиры, участвовать в проведении различных ритуалов и т. д., - но не править; хозяйственными делами ведала его супруга, а военными – его заместитель, полководец. Как высший жрец, князь не мог даже взять в руки оружие; потому Владимир и «сидит сиднем» в Киеве.

Это мы и видим, например, в абхазском эпосе, в котором Хныш, супруг Сатаней-Гуаши, является пассивной фигурой; сказители и нартоведы объясняли его поведение старческой немощью. На самом деле это пассивность сакрального вождя в мирских делах; не участвуя в походах, не занимаясь повседневными делами, Хныш и не мог стать активным персонажем эпоса, героем. Он безвылазно сидит в Большом Доме нартов, не вмешиваясь в дела своих сыновей (а фактически – дружинников, которые у многих народов именовались «братьями»).

Для нас важно и другое. «Еще одна черта облика священного правителя» - «тема священного брака». Дж. Фрэзер пришел к выводу, что «у некоторых арийских народов было обычным видеть продолжателей царского рода не в мужчинах, а в женщинах». «В супруге правителя, - пишет Л. Р. Прозоров, - видели женское воплощение его земли, страны и одновременно его власти». Это и видно из фольклора народов Запада; об ирландской королеве Медб, например, говорится, что «не мог стать королем Тары тот, чьей супругой она не была». «Схожие сведения сообщает Саксон Грамматик о королеве пиктов Гермутруде: «Тот, кого она считала достойным своего ложа, тут же становился королем; она приносила королевство вместе с собой. Так что рука ее и скипетр были неразделимы» (Прозоров, с. 111-112).

«Любопытно, что многим из перечисленных героинь (европейского фольклора. – М. Дж.) предания приписывают столь же, мягко говоря, легкомысленный характер, который наши былины приписывают Апраксее, прилюдно обнаруживающей свою связь с Тугарином, заигрывающей с

Чурилой Пленковичем, пытающейся соблазнить калику Касьяна. В ирландских источниках женское воплощение Страны называют куртизанкой, у Медб из Лейстера, кроме четырех законных мужей, было множество любовников, «поскольку было в ее обычае, чтобы тень одного мужчины падала на другого, Гвиневера, жена Артура, была неверна ему, и так далее».

«Ветренность Апраксии вовсе не обязательно связывать с конкретной личностью сестры Мономаха Евпраксии, «королевской блудницы», как делал это Рыбаков. Это – просто типичный облик супруги правителя, олицетворения непостоянной, ветреной власти, удачи». «Распутство» Апраксии подчеркивалось множество раз. Реже принимается во внимание, что былинная княгиня еще и мудра.

Перед сватовством к ней Владимир говорит: «Было бы мне, князю, с кем... думу думати». И он получает именно такую жену – совет Апраксии всегда мудр, она спасает Илью Муромца от княжьего гнева, она советует помириться с ним», она же «ободряет и поддерживает Владимира, перепугавшегося при известии о нашествии «татар». А когда Владимир не слушает ее, - например, в былине про Ставра Годиновича, где княгиня моментально распознает «в грозном после» переодетую женщину, - то попадает в весьма неловкое и даже смешное положение» (Прозоров, с. 114).

Когда в стране начиналась смута, или случался неурожай, или войско терпело поражения, жрецы приходили к выводу, что во всем повинен князь, утративший свою сакральную силу, что следует казнить его и назначить нового – разумеется, того, кто победит в брачных испытаниях (обычно в стрельбе из лука). Победитель получал руку и сердце княгини (или княжны), а она – нового мужа. Поэтому их у нее могло быть несколько – отсюда и мотив «любвеобильности» Сатаней-Гуащи и ее «многомужество»; но считается, что сама княгиня остается все такой же молодой и красивой.

На конкретных примерах из былин Л. Р. Прозоров убедительно показывает, что именно супруга князя олицетворяла собой власть. Стать ее мужем можно было только после победы в брачных состязаниях и других испытаний (например, «сидения в погреб» - подземелье), инициации. «Наконец, показательное отношение к княгине богатырей и киевлян вообще». «Илья Муромец, который, после заключения в погреб (по приказу Владимира. – М. Дж.) «оцми низвел» на князя, покидает погреб и берется за оборону города лишь по просьбе княгини» (Прозоров, с. 161).

ПАХАРЬ-БОГАТЫРЬ

То, что главная героиня Нартиады когда-то мыслилась супругой сакрального вождя (царя), показывает и другой пример. В числе ее избранников, по абхазскому эпосу, есть и «какой-то наполовину парализованный (высохший) человек», которого зовут Бжава-Бжадза (Инал-ипа, с. 14). Пустившись на поиски богатыря, который был бы сильнее его, Сасрыква встречается с «каким-то пахарем, без руки и без ноги (наполовину «высохшим»)». «На приветствия Сасрыквы тот не обратил поначалу внимания, но наконец, выведенный из терпения, взял назойливого юношу вместе с конем и накрыл их глыбой земли (или, поместив в свою курительную трубку, заткнул за пояс). Вскоре к работнику явилась его жена (в одном месте она именуется как Сатанэй-Гуаша) с обедом».

Она унесла его домой, поместив в корыто. По дороге Сасрыква, ухватившись за ветку дерева, сбежал. «Придя домой и заметив исчезновение своей находки, хозяйка вышла и помочилась, в результате чего образовалась река: течение вод захватило нашего беглеца, и, попав в расставленные сети, он был пойман». Вернувшийся с поля пахарь-великан рассказал герою, как однажды, находясь со своими ста спутниками в набеге, заночевал в пещере, которая оказалась бараньим (лошадиным) черепом. Утром какая-то собака перенесла череп на стоянку пастухов, где один из них кончиком палки забросил череп на вершину; «от сотрясения погибли все обитатели черепа, кроме одного, этого пахаря, оставшегося искалеченным».

Ш. Д. Инал-ипа увидел в сказании только назидательный смысл – «всегда найдется некто сильнее сильного» (Инал-ипа, с. 21; с. 65). По мнению Ш. Х. Салакая, в образе пахаря, «неполноценного калеки, но, тем не менее, запросто справляющегося с прославленным богатырем, ярко олицетворяется и идеализируется животворный созидательный труд землепашца-хлебороба». Отмечая черты близости этого пахаря и Микулы Селяниновича, Ш. Х. Салакая считает, что русские былины и абхазский эпос «не идентичны»: в первых отражаются «классовые взаимоотношения крестьян и феодалов в эпоху позднего феодализма», но «в акте столкновения Сасрыквы с пахарем невозможно усмотреть проявление каких-либо классовых противоречий» (Салакая, с. 55-56).

Пахарь *«был неимоверного роста, был он однорукий, могучий»*; не обращая внимания на Сасрыкву, он *«продолжал пахать, выворачивая глыбы величиною с добрый дом»*. Сасрыква служит игрушкой детям великана. Затем он называет себя, и они с пахарем пьют вино и беседуют до самого утра (Приключения нарта, с. 201-206). По другому варианту, пахарь сказал нарту, что является братом его матери (Салакая, с. 184).

Возникает сразу несколько вопросов. Почему пахарь во много раз сильнее героя? Почему бывший воин превратился в пахаря? Почему его женой является знатная Сатаней-Гуаша? Почему именно она приносит Сасырку домой? Почему Сасырка и пахарь становятся друзьями?

Л. Р. Прозоров, анализируя известную былинку о встрече богатыря Вольги и могучего пахаря Микулы, отмечает, что славянофильские и народнические увлечения российской интеллигенции оказали плохую услугу изучению этой былинки. «Достаточно было, чтобы один герой – изображенный пахущим – оказался мудрее и сильнее другого – князя и воина». Былинке стали давать «славянофильское (могущество общины и ее добровольное сотрудничество с княжеской властью – Фроянов и Юдин), народническое (воспевание крестьянства – Рыбаков) или социалистическое (сатира на князя, возвышающая над ним представителя «трудового народа» - Пропп) толкования» (Прозоров, 2011, с. 182-183).

Между тем все эти авторы не обращали никакого внимания на облик Микулы. «Вот как выглядит – в былинке, а не в воображении исследователей и иллюстраторов «богатырь в холщовой рубахе» (Б. А. Рыбаков):

*У оратая кобыла соловая,
Гужики у нее шелковые,
Сошка у оратая кленовая,
Омешики на сошке булатные,
Присошечек у сошки серебряный,
А рогачик-то у сошки красна золота.
А у оратая кудри качаются,
Что ни скачен ли жемчуг рассыпаются;
У оратая глаза да ясна сокола,
А брови у него да черна соболя;
У оратая сапожки зелен сафьян:
Вот шилом пяты, носы востры,
Вот под пята воробей пролетит,
Около носа хоть яйцо покати;
У оратая шляпа пуховая,
А кафтанчик у него черна бархата.*

«...столь необычайное описание Микулы и его «орудия труда» свидетельствует о том, что перед нами – не просто пахарь, и его занятие – отнюдь не «крестьянский труд» (Прозоров, 2011, с. 183-184).

Вывод, по нашему мнению, полностью правомерный и убедительный. Д. М. Балашов полагал, что Микула – языческое божество, с чем Л. Р. Прозоров также не соглашается: «При всех преимуществах Микулы перед Вольгой первый все же остается подчиненным последнему персонажем. Он едет с Вольгой «во товарищах», его Вольга садит наместником в захваченных городах. Подобное было бы невозможно, подразумевайся под Микулой языческий бог». Дело в другом.

«Проще говоря, необычный для пахаря наряд Микулы и еще более необычный вид его сохи заставляют видеть в нем человека, совершающего обряд. Иными словами, пахота эта не божественная, но обрядовая, священная. Ритуальная пахота героя – широко распространенный мотив у целого ряда индоевропейских народов» и особенно у славян, причем плуг представлялся золотым. «Обращает на себя внимание, что явное большинство мифологизированных образов пахаря – это вожди, правители». «Именно в ритуале царской пахоты упоминается золотой плуг у индусов, медный (медь и золото в фольклоре заменяют друг друга) – у италиков. Еще Иван Грозный в молодости принимал участие в языческих по происхождению ритуальных действиях и, помимо прочего, «пашню пахал вешнюю из бояры» (Прозоров, 2011, с. 187-188).

«В чем же суть ритуальных действий Микулы? Ритуальная пахота правителя сводилась к двум мотивам – это либо первая борозда, открывающая пахоту, либо опахивание – проведение ритуальной границы поселения /страны, отделяющей ее от «чужого», опасного мира». «При такой пахоте по благую, правую сторону царственного пахаря оказывалась своя земля, по левую, неблагую – чужой, внешний мир».

Былинный Микула «по сути, прокладывает сквозь целину, валя деревья и огромные валуны, единственную борозду – границу своих владений, земель своего рода. Перед нами вождь, «отпахивающий своему народу земли для житья, ограждающий его валом и рвом борозды от земель недоброжелательных соседей». «Пахота Микулы – магический обряд, «премудрость» сродни тем, которыми владеет Вольга, и Д. М. Балашов совершенно прав, говоря об их встрече как о встрече и соревновании двух кудесников и культурных героев. Следует добавить – двух вождей!» (Прозоров, 2011, с. 191-192). «...встреча Вольги с Микулой это ни в коем случае не встреча князя и крестьянина, это встреча двух князей-кудесников», по выражению Д. М. Балашова - «столкновение-соревнование двух героев – предков разных племен» (Прозоров, 2011, с. 198).

То же самое мы видим и в абхазском сказании, пусть и (по сравнению с русской былиной), сильно деформированном. Заметим, что погибших

спутников великана было сто человек – как и нартов; его женой названа Сатаней-Гуаша, которая и приносит Сасрыкву своим детям в корыте; они забавляются Сасрыквой, как игрушкой; Сасрыква пирует с одноруким пахарем. Иными словами, этот вождь-пахарь и отец нартов (*Хныш*, двойник кар.-балк. божества плодородия Кызыл-Фука) – один и тот же персонаж.

Полупарализованность пахаря, как и домоседство отца нартов – это отзвук представлений о неподвижно сидящем в «центре мира» вожде-царе; плуг этого «калеки» при вспашке выворачивает комья глины величиной с дом – т. е. он, как и Микула, занят опахиванием границ своих владений – возведением рва. Но если в абхаз. эпосе *Хныш* является образом сакрального царя, кто в нем играет роль военного вождя, предводителя? Это – старший из братьев «(нарт Сит, иногда Кун или другой герой), которому все нарты подчиняются, особенно в походе» (Салакая, с. 48).

ОДИН ПРОТИВ ВСЕХ

Как же отнеслись нарты к своему, то ли незаконнорожденному, то ли рожденному из камня брату, когда он повзрослел? Они собираются в поход, но его с собой не берут. Плачущий Сасрыква идет с жалобой к матери. Та отвечает: *«Разве старишие должны приглашать младших? Следуй за ними».*

«Быстро нагнал он своих братьев и, не смея опережать старших, поехал сзади.

- Кто ты? Куда путь держишь? – спросили его.

- Как кто? Я брат ваш! – воскликнул Сасрыква.

- Не знали, - с усмешкой произнес Гутсакья.

- Ты не от нашего отца рожден, - сказал Сит.

- И еще лезешь к нам в братья? – сказал нарт Гутсакья.

Что делать? Сасрыква вернулся домой точно побитый» (Приключения нарта, с. 137-138).

Дома, окунув палец матери в горячую мамалыгу, нарт потребовал сказать ему, кто его отец и почему его братья смеются над ним. Однако прямого ответа мать не дала. *«Сатаней-Гуаша не растерялась. Она сказала твердым голосом: «Пусть твои братья, которые пренебрегают тобой, вечно нуждаются в твоей помощи!.. А ты, сын мой, - часть скалы. В тебе чудодейственная сила. Пусть лучше расскажет об этом кузнец Айнар».* (То же самое в другом варианте: Сасрыква требует сказать, кто его отец, но мать отвечает молчанием (Салакая, с. 180).

Тогда богатырь вскочил на коня и помчался, но не к Айнару, а к братьям, которых, по мольбе матери, застигли дождь, ветер и страшный

мороз; они молят о помощи, и Сасрыква спасает их, отняв огонь у великана и накормив дичиной. Сказание заканчивается словами: *«Ну, можно ли было после всего этого не уважать Сасрыкву, если даже у него и другой отец?»* (Приключения нарта, с. 136-145). По другому варианту, когда богатырь находит нартов беспомощно коченеющими от холода, они говорят ему: *«...Сасрыква, ты же видишь, как мы погибам, помоги нам, наш брат, наша надежда, - сказали нарты. До сих пор его презирали, а сейчас прямо изливаются в любви»* (Салакая, с. 190).

Казалось бы, нарты должны носить своего спасителя на руках. Но чувство благодарности этим «защитникам народа» неведомо. Перед очередным походом Сит (старший из братьев) спрашивает: *«Послушайте, а где этот Сасрыква, который, не будучи нам братом, все-таки сделался братом?»*. Оказалось, что он уже неделю находился на охоте и только сейчас они хватились его.

Нарт Башныху, видимо, самый добросердечный из братьев, напомнил им о том, как Сасрыква спас их: *«Или вас занимает только кровь – чужая она или своя? Этот парень ушел со двора неделю назад, и никто из нас не подумал, что с ним. Не стряслось ли с ним несчастье?»*. Но насмешник Гутсакья ответил, что отец Сасрыквы, кузнец Айнар, объелся кислым молоком, вот он и лечит его.

«Нарты дружно захохотали. А Кун лукаво спросил:

- И когда, ты думаешь, вернется Сасрыква?

- Когда? Вот переспеет алыча – тогда и вернется!».

Вдоволь посмеялись нарты, *«чуть животы себе не надорвали»*. Причиной всему, как поясняется далее, была зависть, потому что *«слава Сасрыквы росла с каждым днем»* (Приключения нарта, с. 153).

Рано утром братья выезжают в поход, сказав матери, чтобы Сасрыква ждал их дома, присматривал за скотом. *«Не понравились Сатаней-Гуаше эти слова, но что поделать?»*. В походе братья встречают страшную лесную старуху, которая разом проглатывает их всех; и вновь спасает их только Сасрыква. Нарт (Сит) вынужден признать: *«Ты, Сасрыква, самый младший, но мужеством превзошел всех нас»* (Приключения нарта, с. 151-159).

Но это ничего не означало, поскольку следующее сказание начинается словами: *«Вот едут нарты походным строем. Едут они девять дней и девять ночей. Едут нарты, веселые с виду, а на сердце у них - черная туча. Едут и думают: «Неужели суждено, чтобы этот незаконнорожденный Сасрыква вечно нас опекал? Узнает народ о том, как спасал он нас, и стыда не оберешься! Называли нас великими героями, а теперь слава наша может*

улетучиться, словно водичка из котла. Но, пожалуй, и этого ему будет мало, и он постарается уничтожить нас. Уж лучшие сами изведем его!».

Во время отдыха Сасрыква засыпает, а нарты («олицетворение народа») *«принялись судить и рядить, как бы им от Сасрыквы избавиться»*. *«Нельзя убивать его мечом – кровь будет свидетельствовать против братьев. Нельзя убить его и стрелой – та же кровь восстанет против убийц. Ежели умертвить – что делать с его конем, его собакой? Нарты боялись коня и собаки так же, как боялись они Сасрыкву»*.

Наконец, они решили сбросить его в пропасть, подрубив проложенный через нее узкий мост. Они подговаривают героя совершить подвиг – прыгнуть на мост со скалы, тот соглашается и падает в бездну. *«Братья постояли немного, прислушались к далекому шуму, повернули к себе и запели походную песню. Встречные люди говорили: «Молодцы нарты – опять со славой возвращаются!»*. Иными словами, поход был затеян нартами только для того, чтобы расправиться с Сасрыквой – потому, вероятно, они и остановились на отдых недалеко от пропасти. Нравственный облик нартов, способных на такое преступление, вряд ли способен вызвать уважение.

Но Сасрыква все же сумел выбраться из подземного мира, догнать нартов и въехать во двор вместе с ними. *«Он стоял среди своих братьев как ни в чем не бывало. Он и виду не подавал, что обижен. Разве может герой из героев поступать иначе?»* (Приключения нарта, с. 160-168). Конечно, если считать попытку подлого убийства обидой, то герой поступить иначе не мог.

Но ненависть нартов к Сасрыкве была беспредельна. *«Мы знаем (? – М. Дж.), Сасрыква выбрался из бездонной пропасти живым и невредимым. Ни царапинки на нем! Это встревожило братьев. И они были вынуждены время от времени выбирать его своим вожаком в походах. Затаили они гнев против своего младшего брата. Если бы увидели нарты, что брат их тонет в реке, то, не задумываясь, подлили бы своей собственной крови, чтобы потопить Сасрыкву»* (Приключения нарта, с. 194).

По другой версии, после того, как Сасрыква спас своих замерзавших братьев, он убил еще и двенадцать великанов-адау, отдал их коней и оружие нартам, а сам отправился за их сокровищами. *«До того, как он (Сасрыква) вернулся, братья решили убить его. «Приедем домой, он один не даст слово сказать нам, воьмидесяти братьям», - сказали они. Нарт Сасрыква уснул. Братья вынули из ножен его саблю и привязали к стене на уровне его колен. Один из них (братьев) отошел в сторону и крикнул: «Нарт Сасрыква, встань, встань, встань!»*. Когда Сасрыква проворно вскочил, ноги отсеклись». *«Братья взяли Сасрыкву и бросили в глубокий колодец. А сами со всем богатством отправились домой»*. Спасает Сасрыкву его жена, сестра

великанов. *«Когда он вылезился, вместе с женой (девой) приехал домой. Взял да по одному разу огрел плеткой всех своих братьев. «Вы, изменники, убирайтесь отсюда подальше! – сказал он им. Братьев он прогнал и свою долю богатства отобрал у них»* (Салакая, с. 181-182).

Но Ш. Д. Инал-ипа пишет о нартах абхазского эпоса: *«...ни один поход не совершается ими ради личных, эгоистических интересов или для завоевания чужой земли и порабощения другого народа»* (Приключения нарта, с. 10). Можно ли в это поверить, если нарты готовы на все, лишь бы убить человека, который не раз спасал им жизнь? Возвращаясь с охоты с пустыми руками, герой думает о том, что он скажет братьям. *«Если увидят они грустного Сасрыкву – непременно засмеют. Не иначе! Сасрыкве чудится, что слышит их грубый смех, он словно звучит в ушах. И не будет конца их насмешкам! «А что еще можно ждать от человека, у которого нет отца?» - скажут они»* (Приключения нарта, с. 172).

После трудных брачных испытаний Сасрыква приезжает домой с невестой – красавицей из рода аиргь. *«Вперед к нартам был послан гонец, и нарты ждали своего брата с невестой. Они держали совет, как быть, ибо не положено справлять свадьбу незаконнорожденному брату»*. И только после долгих споров они все же решили встретить Сасрыкву с почетом и сыграть свадьбу (Приключения нарта, с. 216).

Об участии Сатаней-Гуаши в совете по этому немаловажному для нее делу в сказании нет ни слова. Но если ее ни о чем не спрашивают даже в этом (бытовом) случае, на каком основании можно было говорить о ее «недосягаемо высоком положении» в нартском обществе? Непонятно и то, почему Сатаней-Гуаша, чье положение было «недосягаемо высоким», не могла помирить своих сыновей с их младшим братом.

Далее следуют сказания о несчастьях, постигших Сасрыкву. Он случайно убивает своего первого сына, второго его сына похищает медведь; выстрелив в него, нарт случайно убивает и сына. Однажды, когда у Сасрыквы были гости, какой-то громадный орел подхватил его и отнес во дворец у моря, хозяйка которого радушно приняла его. Во время трапезы он протянул красивому мальчику, игравшему рядом, кусочек мяса на острие своего ножа, но мальчик споткнулся, упал на это острие и погиб. Нарт хотел с горя броситься в море, но опять появился орел, подхватил его и отнес обратно домой. Когда он рассказал своим гостям о случившемся, жена нарта стала рыдать – оказалось, что она скрыла от мужа рождение третьего сына, и, во избежание беды отослала его на воспитание к хозяйке дворца. В битве с великанами герой лишается своего коня (Приключения нарта, с. 238-246).

Мизинец жены Сасрыквы излучал яркий свет, благодаря чему он в любую, даже в самую темную, ночь легко находил дорогу к дому. «Однажды был созван многолюдный сход. Были здесь нарты, да и не только они. И вот в самом конце заспорили на этом сходке нарты со своим младшим братом Сасрыквой. Разгорелся жаркий спор, и Сасрыква не выдержал. Он сказал своим старшим братьям так:

- Какие же вы неблагодарные! Сколько бед я перенес из-за вас, а вы так грубо со мной разговариваете!

Один из нартов сказал:

- Как обнаглел этот Сасрыква!.. Какие же ты беды из-за нас перенес? Да разве ты мужчина? Ты лучше бы благодарил свою жену за то, что водит тебя за ручку. Без ее мизинца ты давно бы погиб!».

Нарт Гутсакья тут же сочиняет насмешливую частушку о Сасрыкве и его жене. «Сказал это Гутсакья, и нарты покатались со смеху. Никогда не смеялись так нарты. Они хохотали, от хохота у них кружились головы, и падали нарты наземь» (Приключения нарта, с. 251-255). Сказитель не особо жалуется этого героя: «Был среди нартов один, по имени нарт Гутсяка. Это был средний брат. Он всегда напрасно грозился, делать ничего не мог» (Салакая, с. 211).

Герой был обречен: все нарты его ненавидели, а друзей или заступников он почему-то не имел – ни одного. Жалуясь на свою жизнь, Сасрыква говорит Гунде:

*Лишен я удачи, лишен я семьи,
А нарты, а старшие братья мои
Готовят мне гибель и ночью и днем,
Лишь ты – утешенье мне в доме родном.*
(Приключения нарта, с. 256-262).

ГИБЕЛЬ САСРЫКВЫ

Вражда нартов и Сасрыквы является центральным мотивом абхазских сказаний еще и потому, что с гибелью этого герой заканчивается и эпос. Когда богатырь Нарджхоу умыкнул сестру нартов, Гунду Прекрасную, Сасрыква находился на охоте. В погоню за похитителем пускаются все остальные братья, но отстают от него. Тогда Сатаней-Гуаша произносит проклятье и Нарджхоу, его конь и Гунда обращаются в камень; Сасрыква, также пустившийся в погоню, нанес Нарджхоу удар шашкой в тот момент,

когда тот уже окаменел. Но вину за смерть сестры нарты все равно возлагают на Сасрыкву:

*На него и не смотрят – мол, все им едино,
Человек ли пришел, забрела ли скотина.
Братьям-нартам зазорно здороваться с братом:
«Хайт! Ублюдок, рожденный Зартыжвом косматым!*

*В смерти нашей сестры только ты виноват,
За позор и за гибель ее ты в ответе,
Мы сразимся с тобой, ты нам больше не брат,
Только смерть нас разнимет и суд ее скорый!».*

Сасрыква в долгу не остается и обвиняет братьев в позорном малодушии и коварстве (они пытались отравить Нарджхоу), и в том, что они не смогли догнать похитителя, оказались слабыми; но его обличения на них не действуют, они твердят свое, не стесняясь в выражениях:

*Так Сасрыква сказал своим братьям в укор,
Между ними пошел нескончаемый спор,
Угрожали друг другу блестящим булатом.
«Эй, ублюдок, рожденный Зартыжвом косматым!
Ты сильнее, что ли, нас? Но с каких это пор?».*

Не зная, как расправиться с героем, нарты предлагают ему отбить коленом огромный камень, пущенный с горы; если ему удастся это сделать, они признают его своим братом, оставят все хозяйство ему и уедут в другие края. Сасрыкве этот подвиг оказывается по силам, и нарты уезжают, сами не зная куда. «По другому варианту, Сасрыква насильно отобрал у нартов их единственную сестру. Опечаленные и оскорбленные, не вынеся позора, нарты решили навсегда покинуть свой край и пойти туда, где их никто не знает» (Инал-ипа, с. 240). Встретив на пути старую ведьму верхом на петухе, они просят у нее помощи:

*Погубить помоги нам Сасрыкву-врага –
Как кормилица, станешь ты нам дорога!*

И колдунья дает им совет: пусть железнотелый богатырь отобьет камень правым, незакаленным коленом.

*Братья-нарты взглянули на мир веселей,
И, ликуя, домой повернули коней.
Бурки скинули, сняли свои башлыки,
Гордо плечи расправили, как смельчаки,
Что врага победили в сраженье жестоком.*

У Сасрыквы было обыкновение спать три дня и три ночи, но потом трое суток бодрствовать. Братья застают его спящим и три дня ждут, чтобы поставить ему новое условие. Но герой справляется с заданием и на этот раз, незаметно подставив железное колено. Посрамленные братья уезжают, и снова встречают старую ведьму. Она объясняет им, что Сасрыква их обманул, и они возвращаются к нему:

*- Эй, Сасрыква, - они закричали, - постой,
Ты не только ублюдок, - и лжец ты лукавый,
Гнусный плут, не мужчина ты с этой поры!*

Сасрыква вынужден принять условие – и остается без ноги. Поведение нартов в этот момент иначе как подлое расценить нельзя:

*Братья поняли: скоро Сасрыква умрет,
И коней повернули, помчались вперед,
Умиравшего пожалеть не хотели,
А сказали друг другу: «Достигли мы цели!».
(Приключения нарта, с. 272-275).*

*Реют голуби – вестники горя и славы,
Тихо плачут над нартом деревья и травы.
Только звезды, развеяв печаль и тревогу,
Озаряют Сасрыкве дорогу...
(Приключения нарта, с. 285).*

На такой странной для героического эпоса лирическо-минорной ноте заканчивается абхазский эпос. Но что говорили об этом нартоведы? «Погубив таким образом Сасрыкву, нарты наконец успокоились и зажили на земле, как им того хотелось»; «...основной причиной смерти Сасрыквы является непримиримая, проходящая красной нитью через весь эпос вражда

его со всеми остальными нартами, вражда, продолжающаяся даже и там, в мире мертвых» (Инал-ипа, с. 27; с. 57).

Получается, что главной жизненной целью братьев была гибель Сасрыквы, а вовсе не борьба с внешними врагами и чудовищами. Нравственный облик нартов, таким образом, весьма непригляден; и понятно, что особой симпатии к ним абхазские сказители не испытывали.

ЧУЖАК

«Одним из центральных вопросов в изучении абхазских сказаний о нартах является вопрос о причине непримиримой вражды между Сасрыквой и остальными нартами, в результате чего гибнет этот «незаконный» сын женщины. Нарты его презрительно называют «аншпа» за то, что не было известно, кто его отец» (Инал-ипа, с. 56). Выше Ш. Д. Инал-ипа уверял, что отцы остальных нартов тоже были неизвестны, невзирая на то, что в сказаниях много раз говорится, что их отцом был Хныш (или Нартсит).

Сказители называли несколько причин жгучей ненависти нартов к Сасрыкве: 1) его незаконнорожденность; 2) низкое происхождение его отца (пастуха или кузнеца); 3) его чужеродное происхождение; 3) зависть к его славе. Ш. Х. Салакая также утверждает, что истинной причиной «ненависти старших к своему младшему брату было то, что Сасрыква своими подвигами и славой затмевал всех своих братьев» (Салакая, с. 38).

Чуть ли не в доброй половине сказаний из цикла Сасрыквы повествуется о том, как герой спасал своих братьев, а те искали способ погубить его. Но что это за чувство, которое владеет всеми 99 братьями на протяжении всего эпоса? И почему хотя бы один из этих народных заступников не вступился за него, или не испытал (хотя бы) угрызений совести? И почему братья, способные на любую низость по отношению к Сасрыкве, да и ко всякому другому чужаку, не враждуют и между собой, причем по любому поводу? Так, после взятия крепости великанов, они мирно делят всевозможные растения, добытые в этой крепости, но начинают спорить из-за виноградной лозы, в конце концов, доставшейся Сасрыкве. «Плоды от нее, по проклятию остальных братьев, получили свойство опьянять и ссорить между собой людей».

В другом случае Сасрыква потребовал отдать ему винный кувшин, но братья с ним не согласились. «Тогда он в гневе отбросил ногой этот кувшин через Нахарский перевал на побережье Абхазии, где повсюду рассыпались виноградные косточки». Вражда нартов и Сасрыквы переходит по наследству и к его сыну. По одному из сказаний, Сасрыква был женат на деушке и

племени карликов-ацанов. «...сын Сасрыквы от этого брака, не получив при разделе имущества требуемого им общего медного котла нартов, стал систематически угонять лошадей из их табуна» (Инал-ипа, с. 22-23).

В вариантах, опубликованных в качестве приложения в монографии Ш. Х. Салакая, есть сведения о чужеродном (не нартском) происхождении Сасрыквы, но в сводных текстах они почему-то отсутствуют. *«Нарт Сасрыква родился не от матери и не от отца нартов, он появился на свет от их (нартов) пастуха. За это нарты его не признавали, с собой в поход не брали»* (Салакая, с. 186). Но к Сасрыкве пренебрежительно относятся не только нарты. Мальчик-озорник разбивает стрелой кувшин с водой, который какая-то женщина несла домой. *«Ох, чтоб ты не вырос! Если уж такой герой, поехал бы туда, куда уехали твои братья! – сказала обиженная соседка и добавила: - Метис!»* (Салакая, с. 174-175).

Когда Сасрыква догоняет нартов, ушедших в поход без него, и здоровается с ними, желая удачи, те отвечают ему: *«Не тебе, дрянному метису, судить о наших удачах!»* (Салакая, с. 185). *«Нарты часто уезжали в походы. Сасрыкву не брали с собой: считали его неродным (метисом)»*. В очередной раз, когда нарты уехали без него, он догнал их. *«Все братья-нарты, увидев Сасрыкву, как один, захохотали.*

- Куда ты, несчастный, едешь? Возвращайся сейчас же, не оскверняй нашу славу. Такого, как ты, метиса, мы не можем иметь своим спутником, - сказал один из братьев» (Салакая, с. 190).

Но термин *метис* означает человека, чьи родители принадлежат к разным расам или народам. К каким же, в данном случае? Сатаней-Гуаша (мать Сасрыквы) принадлежала к роду Хайхуз; следовательно, настоящим нартом являлся только отец 99 братьев, по нему и определялось их происхождение; но отец Сасрыквы - пастух Зартыж. Следовательно, ничего нартского в нем не было, и братья, в полном согласии с воззрениями того времени, имели все основания не считать его своим. С другой стороны, совершенно очевидно, что нарты были знатным родом, иначе не попрекали бы Сасрыкву тем, что его отец - батрак, *«косматый Зартыж»*; да и сама Сатаней-Гауша не именovala бы его *«жалким пастухом»*, до которого она сочла возможным снизойти (Приключения нарта, с. 34).

Таким образом, Сасрыква – сын знатной женщины и батрака, т. е. имеет нечистую, с точки зрения нартов, кровь. Вдобавок ко всему, он еще и незаконнорожденный. Поэтому, по убеждению братьев, он не мог быть настоящим воином, какие бы подвиги (которые они, скорее всего, объясняли делом случая, удачами) не совершил; он просто чужак и самозванец, нагло

причисляющий себя к нартам, нарушая тем самым незыблемость кастовых установлений и внося в общество разлад.

К сословной принадлежности своих родичей абхазские нарты относились весьма щепетильно; даже могучего Цвица, отцом которого был нарт Кун, а матерью карлица Зылха, они долго своим не признавали: *«Цвиц вырос, стал необыкновенным храбрецом, но нарты из-за его материнского рода не брали с собой в походы: стыдились его»* (Салакая, с. 223). Иногда его не считают нартом и сказители: *«Цвиц ни характером своим, ни статностью своей не уступал нартам. Однако геройства своего он не выставлял напоказ»*. И если остальных героев именуют, скажем, «нарт Кун», «нарт Сит» и т. д., то его почему-то называют лишь «племянником нарт» (Приключения нарта, с. 222; с. 228).

Показательно и другое. *«Нарт Сасрыква справил поминки по матери, сестре и всех восьмидесяти братьях. В конце он и сам скончался. Остался без поминок»* - их пришлось справлять некоему человеку, который случайно заночевал на кладбище нарт (Салакая, с. 219-220). «По некоторым данным, Сасрыква умер позже остальных нарт своей естественной смертью. При жизни Сасрыква, который впервые ввел обычай поминок, необычайно щедро устраивал по умершим братьям (окаменевшим, как некоторые рассказывают, по проклятью Сатаней-Гуаши и похороненным все в одном месте) многолюдные поминальные пиры, сопровождающиеся большими состязаниями в скачках и стрельбе, причем победителям он отдал в подарок своего коня и шашку. Когда же умер сам Сасрыква, некому стало устраивать по нем поминки, и он вынужден был просить подаяния с протянутой рукой у более счастливых обитателей рая, в том числе и у своих неблагодарных братьев (или, согласно редким сообщениям, у своих сыновей и внуков, также числом по сто), у которых, благодаря ему же, стол был всегда полон всяких яств» (Инал-ипа, с. 27-28).

Эти сведения в сводном издании почему-то не отразились. Нет в нем и сказания о судьбе нарт, проклятых своей же матерью («недосягаемо высокой наставницей народа»). Ш. Д. Инал-ипа приводит два варианта сказания о их гибели. «Вернувшись домой (из гостей. – М. Дж.) и не найдя никого из братьев, он (Сасрыква. – М. Дж.) погнался за ними и догнал их у Куаначхира, на берегу Кубани, где произошло их сражение с врагами и где пали все нарты до единого. В память о них, согласно легенде, до сих пор будто бы стоит там железный столб» (Инал-ипа, с. 22).

И, далее, в примечании: «По одному варианту, гибель нарт имела место в абхазском селении Джгерда. Там они вошли однажды в пещеру. Она оказалась черепом какого-то животного, и один пастух, подцепив его

кончиком своей палки с железным наконечником, выкинул его вместе с обитателями в зияющую пропасть, где они и погибли» (Инал-ипа, с. 28).

На самом деле это известный во всех национальных версиях рассказ пахаря-великана о том, как он стал калекой. Вывод для сторонников мнения о приоритете абхазского эпоса получается весьма неутешительный: гибель его героев так же случайна и неожиданна, как и их появление в Абхазии – возникли ниоткуда, жили, не имея определенной цели (вернее, стремясь любым способом погубить Сасрыкву) и ушли в никуда.

СОСЕДИ НАРТОВ

Ш. Х. Салакая пишет, что в чечено-ингушском эпосе «отношение к нартам со стороны исполнителей, если не полностью отрицательное, то во всяком случае двойственное», что они «здесь выступают не носителями доброго, светлого начала, какими привыкли видеть нартов у других народов, а чаще всего насильниками, притеснителями безвинных людей». «Нарт-орстхойцы, в представлении чеченцев и ингушей, являются пришельцами, иноземцами, которые часто совершают налеты на горную Чечню и Ингушетию»; «в вайнахском эпосе они уже выступают в основном в роли коварных, злых насильников, которым противостоят местные герои». «Вайнахские нарт-орстхойцы в целом – корыстолюбивые, бесчестные люди, не лишенные зла и коварства» (Салакая, с. 129-130).

«Местными» в своей монографии У. Б. Далгат именует героев вейнахских сказаний, которые сражаются с нартами. Но Ш. Х. Салакая не замечает, что нарты не являются единственным героическим родом и в абхазском эпосе, что они выглядят чужеродной группой, что зла и коварства в них не меньше, чем в вейнахских орстхойцах и что с ними сталкиваются местные герои, которых гораздо больше, чем нартов. «В своих «международных» отношениях нарты непрерывно сталкивались с различными племенами и родами, состав которых далеко не исчерпывается следующими наименованиями»: Тхуазы, Хайхузовы, Арадыз, Хвылмызы, Адоумыжха, Елдызовы, Гягуовы, Нагуагу и другие (Инал-ипа, с. 47).

Упоминается также племя *амацхъандза* и несколько родов: *лыдзаа*, *алхуз*, *ажвейпшаа*, *куадаш*, *бырзык*, *амылхвыз*, *ермыдж*, *усахъ*. «Апсуа – абхаз, самоназвание абхазов – один из редчайших случаев, когда в нартском эпосе упоминается название современного нам народа. Этноним «апсуа» в абхазских сказаниях встречается несколько раз» (Инал-ипа, с. 71).

В предисловии к московскому изданию абхазских сказаний Ш. Д. Инал-ипа пишет: «...нартская община состоит из ста братьев и сестры,

олицетворяющих собой весь народ» (Приключения нарта, с. 6). Это совершенно не соответствует данным эпоса. О том, что нарты представлялись абхазам только одним из родов, а вовсе не «олицетворением народа», свидетельствует список персонажей (список дополнен по монографии Ш. Д. Инал-ипа, в которой приведены также некоторые имена, известные по другим вариантам).

1. Хмышь (Хнышь) – старик-отец 99 братьев. Упоминается, но никаких подвигов не совершает. 2. Сатаней-Гуаша (Ериуара, Гошахан) – вечно молодая мать 99 нартов и их сестры. 3. Сасрыква – младший (приемный) сын Сатаней-Гуаши (от пастуха Зартыжва, или силача Нарджхеу, или кузнеца Айнара). 4. Гунда Прекрасная – дочь Сатаней-Гуаши. 5-12. Хабжноу, Кун, Гутсакья, Сит (старший из братьев), Кятаван (Нуз), Атлагуца (Адлагиква), Нашбатаква, Дыд, Башныху, Мыса, Базрыква, Гыды – нарты, известные по именам.

К нартам причисляются также Уахсит (Хсаут, сын Сита), Цвиц (сын Куна), именуемый также Патразом, и Хабжир (сын нарта Сасрыквы и ацанки Зылхи). Однако героями отдельных сказаний являются не все известные по именам 16 нартов; таковы только 9 из них - Сатаней, Гунда, Кун, Кятаван, Дыд, Башныху, Сасрыква, а также Уахсит и Цвиц. Марыка и Мария – «две эпизодические (? – М. Дж.) сестры нартов; вооруженные кизилowymi палками, они семь лет держали оборону неопределенного объекта». По одному сказанию, у нартов была еще одна сестра – неутомимая труженица Гынды, не отличавшаяся умом (Инал-ипа, с. 63; с. 34).

Местными героями являются следующие персонажи:

1. Зартыжв – пастух нартов, отец Сасрыквы; 2. Айнар-ижи – нартский кузнец; 3. Акулан Акуланкиара – герой из неизвестного рода, побежденный нартом Дыдом; 4. Алхуз – охотник-богатырь, спасший Гунду от великана; 5. «Сын собаки» – герой, побратим одного из нартов; 6. Дочь старика, чистившего оружие нартов, обратившаяся в мужчину; 7, 8. Рад и Раш – героини-братья из рода аиргь; 9. Хания – их сестра-воительница; 10-11. Римца и Рарира – родители Рада, Раша и Хании; 12. Хуаша из рода Бырзык – некий могучий воин, обладатель волшебного коня Зара, побежденный Ханией;

13. Счастливый Бык – предводитель отряда, попытавшийся угнать скот нартов, побежденный ими и заключивший с ними братский союз; 14. Шаруан – герой из рода елдыз; 15. Зылха – девушка из рода карликов-ацанов, жена нарта Сасрыквы (или Куна) и мать богатыря Цвица; 16. Хважарпыс – именуется в сказании «героем из героев», неизвестного рода, жених Гунды; 17. Бжеиква-Бжашла – работник нартов, превзошедший их в доблести; 18. Алтар Толумбак – богатырь, которого хитростью победил нарт Сасрыква; 19.

Нарджхоу – по некоторым сказаниям, воин-герой, по другим – могучий пастух нартвов (или табунщик Гягуовых), соперник Хважарпыса;

20. Киаламат – мудрый старец карликов-ацанов; 21. Калаур, сын Шауырдына, – соперник Уахсита, побежденный им; 22. Жакя Северный – аталык (воспитатель) абхазского богатыря, посрамившего нартвов; 23. Хабжин, сын Хноу – герой, победитель великанов; 24. Ампар – брат Сатаней-Гуаши; 25. Татраш (Тетрач) – сын Ампара; 26. Бранып – сестра Сатаней-Гуаши, жена Ампара; 27. Куадаш-пха – «неопределенный образ некой небесной девы без личного имени» из рода куадаш (Инал-ипа, с. 63);

28. Бжава-Бзадза – пахарь и сеятель огромного роста и силы; 29. Ерыз – пастух нартвов; 30. Ирмыза – пастух нартских коров; 31. Кайнагу – нартский пастух; 32. Куаначхыр – непримиримый враг героя Хважарпыса; 33. Наузыдж – эпизодический персонаж; 34. Хабжь – «дословно «Паршивый», сын Патары, один из редких персонажей, называемых «слугами» или «пастухами» нартвов» (Инал-ипа, с. 69); 35. Рарира – эпизодический персонаж; 36, 37. Рейрама и Рейраша – сыновья Рариры; 39. Рахаира – эпизодический персонаж; 40. Сартагела – эпизодический персонаж;

41. Селыку – могучий пастух, один из избранников Сатаней-Гуаши; 42. Тхайхуз Зосхан – племянник нартвов по линии сестры, их избавитель от великанов; 43. Уавейква-Кара – эпизодический персонаж; 44. Уз (Нарт-Уз) – «одно из оригинальных имен абхазских сказаний» (Инал-ипа, с. 68); 45. Хачыр (Хачи, Цаны-хачыр) – ацан, брат жены Сасрыквы; 46. Хасан – ацан, брат жены Сасрыквы; 47. Шурадын из рода Радыз – воспитатель Сатаней-Гуаши; 48. Шауардын – отец Калаура Злого, колдуна.

Анализ этих двух списков приводит к интересным результатам.

1. Известны имена 22 персонажей, причисляемых к роду нартвов; из них 13 – эпизодические.

2. Персонажей, принадлежащих к другим родам и племенам, в два раза больше – 47; из них эпизодическими являются 33. Одних только нартских слуг (пастухов) по именам известно девять, не намного меньше, чем братьев-нартвов (тринадцать).

3. Нартских женщин по именам известно всего четыре (Гунда, Гынды, Мария, Марыка), представительниц других родов – пятеро.

4. Среди нартвов эпос выделяет семь выдающихся героев – Сасрыкву (фактически не нарта, поскольку отцом его являлся пастух Зартыжв, а «матерью» речной валун или Сатаней-Гуаша из рода Елдыз или Мыхвмызт), Куна, Башныху, Дыда, Кытавана, Уахсита и Цвица.

5. Выдающихся героев из других родов гораздо больше – одиннадцать: Акулан, Алхуз, Сын собаки, Шаруан, Хважарпыс, Бжеиква-Бжашла,

Нарджхоу, Алтар Толумбак, Хабжин, Бжава-Бжадза и безымянный богатырь-апсуа, воспитанник Жаки Северного; они ничем не уступают нартам, а часто и превосходят их во всех отношениях (см. ниже). Ш. Д. Инал-ипа причисляет к «оригинально-абхазским нартским богатырям» Хважарпыса, Нарджхоу и Шаруана (Инал-ипа, с. 100); однако первые два героя (имея иные имена) присутствуют и в других национальных версиях.

Помимо рода нартов, в абхазском эпосе перечисляются почти два десятка других родов и племен. На территории Абхазии нарты господствующим родом не были, поскольку подчинялись правителям *«из рода не то Тхвазба (Тхуазба), не то Хайхуз или Хярхуз (Хаихузаа), а эти последние, в свою очередь, были будто бы подчиненными некоему племени Уасахь»* (Инал-ипа, с. 29). На наш взгляд, речь идет о различных абхазских родах и племенах, до их консолидации в единый этнос. Особая выделенность нартов в этой среде показывает, что речь идет об этнической группе, обитавшей в Абхазии, но по своему происхождению чуждой абхазам, чему в сказаниях имеется немало подтверждений. О том, что абхазы не считали нартов своим родом, свидетельствуют и строки из песни:

*Когда храбрецы уходили в поход,
Со славой воюя вдали,
Тогда их соседи стада стерегли
Затем, что имуществом нартов владел и народ.*
(Приключения нарта, с. 52).

Напрашивается сразу несколько вопросов: что это были за соседи (рода? племена?), и, если они были способны стеречь свои стада, то почему не ходили в походы вместе с нартами (при этом владея их имуществом) и почему их именуют народом? Стоит привести еще один пример. Пахарь-великан, накрывший Сасрыкву глыбой земли, говорит пришедшей с обедом жене: *«Да, чуть не позабыл. Здесь у меня припрятана забава для детей. Это какой-то жалкий абхазец»*. Но потом, уже у себя дома, когда Сасрыква укоряет его: *«Послушай, почему ты так невежливо обращаешься со своим гостем? Я же нарт Сасрыква, и тебе следует быть со мной поучтивее...»*, великан сокрушается: *«Умереть мне! – воскликнул пахарь. – Как же это так случилось, что я не узнал тебя?!»* (Приключения нарта, с. 202-205).

Соотношение числа своих, «местных» героев, и нартов, как и характеристики этих персонажей, заставляют заключить, что абхазский эпос называть «нартским» можно в лишь в известной мере, условно. В этой связи уместно поставить вопрос: кем считают себя нарты абхазских сказаний?

Странное сводное сказание-увертюра, о котором говорилось выше, начинается словами:

*Могучие витязи жили в давнишние дни,
Великими нартами их нарекли в старину,
Абхазами были они,
Абхазов они населяли страну*
(Приключения нарта, с. 48).

Но действие многих сказаний происходит не в Абхазии, а в Прикубанье. И если народ считал абхазами только нартов, то кем он считал елхвызов, радизов, усах, алхузов и прочих? И каким образом род, состоящий из 100 семейств (или из 80, или из 7), мог населять целую страну?

Ш. Х. Салакая отмечает одно важное, на наш взгляд, обстоятельство: в абхазском эпосе, «проникнутом от начала до конца духом героизма, термины «ахаца» («мужчина», «герой»), «ахаца-ихаца» («мужчина из мужчин» или «герой из героев»), «афырхаца» («герой небесный», «герой богов») **не прикрепляются в качестве постоянных эпитетов к именам нартских богатырей** (выделено нами. – М. Дж.), тогда как эти же слова выступают почти единственными эпитетами, характеризующими подвиги героев в более поздних исторических песнях и сказаниях» (Салакая, с. 159).

Поэтому наличие «в некоторых опубликованных нартских сюжетах (особенно в сказании о гибели Сасрыквы в книге «Нарт Сасрыква и его 99 братьев» и др.) эпитетов «ахаца», афырхаца» следует признать или привнесением извне или же позднейшей попыткой народных сказителей увязать данный эпитет с нартами», так как «ни в одном подлинно народном варианте мы не встречаем факта прикрепления эпитета «герой» к имени какого то ни было нартского богатыря». «Очевидно, это не случайное явление, и оно должно иметь свое объяснение, тем более, когда в народном представлении героизм, храбрость, бесстрашие являются не иначе, как порождением нартов: «Ахацара нарта ирхылцт» - «геройство – порождение нартов», - поется в одной из поздних историко-героических песен».

Это, разумеется, интересные факты, но еще интереснее объяснение, которое дает им нартовед, предполагая, что все дело «в характере самого нартского общества». «В представлении создателей эпоса, нарты в целом – это героическое племя и достаточно к имени отдельного представителя данного племени присоединить термин «нарт», как это уже само собой означает «герой». Не случайно ведь повторяется с именами нартских героев и термин «нарт», как например: нарт Сасрыква, нарт Сит, Сын нарта Сита

Уахсит, нарт Кун, нарт Цвицв и т. д. Дополнительный эпитет со значением «герой» к именам нартских богатырей был бы излишним украшательством, наподобие «храбрый храбрец» (Салакая, с. 159).

«Когда предмет достаточно ясен, отпадает всякая необходимость в его дальнейшем пояснении и уточнении. Нам кажется, что именно по этой причине не прикрепился термин «ахаца» «герой» в качестве постоянного эпитета к именам нартских героев. А там, где он все-таки появляется, герои, как правило, принадлежат не к нартскому роду» (Салакая, с. 159-160).

Но это объяснение не отвечает ни требованиям логики, ни тому, что говорится в абхазских сказаниях.

1. Если в эпосе перечисляется несколько героических родов или племен, ни в чем не уступавших, а то и превосходивших нарттов (радицы, елдызы, аирги, усах и др.), то почему именование только одного из них - «нарт» - стало бы означать «герой»?

2. Почему именование «нарт», если оно действительно означает в абхазском эпосе «герой», не прилагается к именам Нарджхеу или Хважарпыса (намного превосходящих всех нарттов в мужестве, силе и благородстве), как и к именам других местных героев?

4. Почему, например, герой Шаруан, один из самых мощных витязей, именуется с указанием его рода – *Хайхуз Шаруан*? Не означает ли это, что *нарт* в абхазском эпосе также лишь указывает на тот род, к которому принадлежит витязь - *Нарт Кун*, *Нарт Гутсакья* и пр.?

Приведенный Ш. Х. Салакая факт имеет совершенно другое объяснение. Кар.-балк. сказителям нартты представлялись народом (*нарт халкь*), который делился на 4 рода-племени и состоял из воинов, пастухов, чабанов, табунщиков, хлебопашцев, кузнецов и пр.; но все они считали себя нартами, являясь потомством солярного божества кузни - Золотого Дебета и лунной богини Сатанай-бийче. Поэтому *нарт халкь* означает «солнечный народ», а герои эпоса именуются *нарт Алауган*, *нарт Ёрюзбек* и т. д., что указывает на их принадлежность к эпическому племени (подробнее об этом см. ниже). Усваивая кар.-балк. (аланские) сказания, абхазы переняли эту особенность, но героев своего эпоса продолжали именовать по-старому – *ахаца*, *афырхаца*, понимая, что никакого отношения к нартам они не имеют.

НАРТЫ И МЕСТНЫЕ ГЕРОИ

Нарты, не являясь единственным героическим родом в абхазском эпосе, стоят в этой среде особняком, считают себя знатью, но фактически ничем от своих соседей не отличаются. О племени аиргь, например, сказано:

«Богатырское племя айргъ считалось равным нартам по славе и героизму» (Приключения нарта, с. 106). Или: «Сасрыква прослышал о сестре радизов, которые соперничали с нартками» (Абхазские сказки, с. 61). Более того:

*Воспитаны были Елхвызами эти сыны,
Все, кроме Сасрыквы, из камня рожденного сына.
У честных Елхвызов и нартов все было едино.
(Приключения нарта, с. 49).*

«Был в прежние времена род такой – елдыз. Нарты елдызам приходились племянниками по материнской линии. Елдызы были людьми храбрыми. Испокон веку враждовали они с великанами». «В конце концов одолели великаны своих упрямых врагов. Они уничтожили все потомство елдызов»; осталась только одна беременная женщина, вышедшая замуж за жителя одного из соседних селений; родившийся ребенок вырос и стал героем Шаруаном (Приключения нарта, с. 124). Сасрыква ходил в походы «зачастую один, либо с нартками, или с кем-нибудь из прочих знатных мужей, нередко превосходивших его по мощи и героизму, например, с могучим сыном сестры неких Елдызовых» (Инал-ипа, с. 20).

Ш. Д. Инал-ипа сообщает также некоторые сведения, отсутствующие в сводном издании эпоса. «Мать нартов была из рода Хайхуз (Мыхмызт, Хылмыз или Атхуаз)», который в свое время превосходил своей силой самих нартов (их называют иногда братьями нартов). Они сошли с лица земли, оставив, помимо Сатанэй-Гуаши, одну беременную женщину. У нее родился сын Шаруан, из которого вышел большой герой» (Инал-ипа, с. 29).

Особого почтения к нарткам представители других родов не испытывают. «В селе Лыдзаа проживали люди из рода лыдзаа. Хорошие были люди. Любили путешествовать, подобно Дыду (одному из нартов. – М. Дж.), и часто встречались с ним на берегу моря. Даже стычки бывали между ними и Дыдом. Но не так-то просто было запугать род лыдзаа!» (Приключения нарта, с. 67).

Выдать свою девушку за одного из нартов, казалось бы, должно было считаться за честь. Но это не так.

«Был у нартов старший брат, по имени Хмыш. Однажды он пошел на охоту. Идет и видит много оленей. Стал целиться в одного оленя, но прежде чем он успел выстрелить, выстрелил какой-то ацан и убил оленя. Ацан этот окликнул Хмыша:

- *Куда там тебе убивать оленя, нартский владыка Хмыш!* (ироническое обращение. – Ш. С.). *Лучше иди сюда, я поделюсь с тобой своей долей.*

Хмыш подошел к карлику и говорит:

- *Знаешь, что я тебе скажу, владыка ацанов?*

- *Что?*

- *Ты должен отдать мне свою сестру.*

- *Как это я отдам свою сестру глупым (букв. полым, пустым) нартам? – сказал ацан».*

И карлик говорит это в лицо предводителю нарттов! Более того, он дал Хмышу кусок мяса и тот пошел с ней домой, несмотря на то, что нартты «никогда и никому не давали товарищеской доли и сами не брали»; поэтому встреченный им Сасрыква, увидев мясо, удивился: «*Что это ты несешь, Хмыш, порази тебя бог!*». Жениться на ацанке Хмышу удалось только благодаря вмешательству Сасрыквы; он собрал сто всадников, отправился к ацанам и грудью своего коня разрушил часть их дворца (Салакая, с. 205-209).

По другому варианту, на дочери ацана женился Сасрыква. «Родившиеся у них вскоре дочь и сын были отданы на воспитание барсуку и волку. Недовольный этим, Сасрыква затеял ссору с женой, братья которой, считая Сасрыкву неправым, потребовали за обиду сестры права сожительства с его матерью» (Инал-ипа, с. 22) – т. е. с Сатаней-Гуашей!

«*Рад был сильным, храбрым мужчиной, ни в чем не уступавшим нартам*». «*Герой из рода алхуз, спасший Гунду Прекрасную, был славен мужеством и знатен именем*» (Приключения нарттов, с. 106; с. 117). Испытывая героя Алхуза, нартты затевают перестрелку с ним – сто против одного, но их стрелы пролетают мимо, а стрелы мужественного охотника срезают пояса нарттов (Приключения нарттов, с. 119).

Гунда Прекрасная поклялась выйти замуж только за того, кто окажется сильнее ее. Со всех сторон являлись к ней женихи, но ни один из них не смог победить ее. «*Побежденные убирались восвояси с позором: она клеймила их спины или отрезала им уши. И уши те выставляла на плетне. Девяносто девять безумцев заплатились своими ушами и своими спинами*». Но могучему Хваджарпысу удалось победить красавицу, и ее мать Сатаней-Гуаша, радуясь, говорит: «*Моя дочь теперь будет женой героя из героев*» (Приключения нарта, с. 179-181).

У нарттов разгорается спор из-за волшебного кушина Вадзамакят; они решают отдать его тому, кто рассказом о своих подвигах заставит заклокотать вино в кувшине. Но удастся это сделать не одному из нарттов, а их работнику Бжеиква-Бжашла («Получерный-Полуседой»), т. е. герою

Цвицу (полукровке). Странно, что нартоведы пишут о них, как о разных героях, когда в тексте прямо сказано, что Бжейкуа-Бжашла – это прозвище Цвица. По другому варианту, Цвиц - сын нарта Куна (Салакая, с. 224; с. 227).

«Мужественным был этот человек, больше того – он был героем. Но никто не знал об этом, кроме матери нартов великой Сатаней-Гуаши. Сатаней-Гуаша сердцем чуяла беду, угрожавшую ее сыновьям в дни многотрудных походов» и посылала на выручку этого работника. *«Исполнив свой долг, не открывая своего имени, Бжеиква-Бжашла возвращался домой. Так и не знали нарты, кто их таинственный друг...»*. Однако нарты не захотели отдать чудесный предмет своему спасителю. Сасрыква *«сказал так, обращаясь к кувшину: «Ты повинен в наших раздорах. Не будет тебя – не будет и споров между нартами!»*. И он толкнул кувшин с перевала в сторону Апсны. И покатился Вадзамакят, и разбился он вдребезги» (Приключения нарта, с. 193).

Когда нарты, благодаря мужеству неузнанного ими Цвица, берут вражескую крепость, им достается богатая добыча. Сасрыква предлагает разделить ее, но Цвиц отдает свою часть ему, при условии, что горящим огнем оставит ему метину на спине. И «благородный» герой Сасрыква соглашается на такое унижительное условие (Приключения нарта, с. 226).

Превратившись в отъявленного хвастуна, Сасрыква отправился в путь, поклявшись не возвращаться домой, пока не встретит человека сильнее себя. Долго он рыскал и вдруг на равнине Табарды встретил могучего Алтара Толумбака, который посадил его в нагрудный карман. Узнав о цели поездок нарта, богатырь, со словами: *«Эх, ошибся ты, несчастный! Не только тебя, но и меня могут превзойти и в силе и в ловкости»*, отпустил его.

Но этот «благороднейший из героев», как аттестуют Сасрыкву абхазские нартоведы, вместо того, чтобы испытать чувство благодарности за полученный урок, вернувшись домой, говорит матери: *«Я встретил человека во много раз сильнее меня. И пока не решу, как одолеть его, - к еде не притронусь»*. Она и придумывает способ победить исполина, но просит не убивать его. Когда напуганный звоном подвешенных к коню нарта колокольчиков, скакун Толумбака понес его прочь, Сасрыква догнал его и отсек коню голову. *«И – о ужас! – конь поскакал без головы, унося на себе всадника-великана. Так был посрамлен незнакомец, звали которого Алтаром Толумбаком»* (Приключения нарта, с. 194-200).

Никаких сведений об этом Алтаре Толумбаке абхазское сказание не дает; даже имя его почему-то сообщается лишь в последней строке. Абхазское сказание является вариантом хорошо известного по другим

национальным версиям эпоса Нартиады сюжета о поединке нарта с Тотрешем (Тотрадзом, Сотрешем).

В случаях прямых столкновений «местные» герои абхазских сказаний всегда побеждают нартов. Пастух-богатырь Нарджхоу, влюбившийся в Гунду Прекрасную, отправился за ней, несмотря на предупреждение матери, что ему трудно будет умыкнуть ее из-под носа ее ста братьев. Предупрежденные вещей Сатаней-Гуашей, нарты заперли свои железные ворота, подперев их бревнами, но конь Нарджхоу с разбегу ударил их грудью, и ворота свалились, подмяв трех братьев. Когда Нарджхоу поздоровался, нарты в ответ промолчали – *«им не понравилось такое вторжение»*. Но делать было нечего – зная, что не смогут противостоять пастуху, 99 нартов приняли его, как гостя.

Не понравилось нартам и то, что конь Нарджхоу вырвал железную коновязь из земли и стал носиться по двору. Пастух объявил, что приехал сватать их сестру. *«Такая прямота пришлась нартам не по душе»*. Тогда Нарджхоу подлетел к башне, схватил Гунду, стоявшую у окна, и умчался прочь, *«в свои горы, туда, где восходит солнце»*. Братья кинулись в погоню, призывая на помощь героя Хважарпыса, жениха Гунды, и тот настиг похитителя. Поединок между ними длился долго. Хважарпыс обессилел, и Нарджхоу вместе с Гундой двинулся к перевалу, но тоже лишился сил. По мольбе Сатаней-Гуаши они окаменели, а Хважарпыс превратился в куст рододендрона (Приключения нарта, с. 264-271).

Отметим, что братья-нарты выглядят в сказании весьма слабыми и даже малодушными – не могут справиться с одним пастухом, их кони далеко отстают от скакуна Нарджхоу и т. д. Но составители сводных текстов почему-то не включили в них гораздо более красноречивые детали, присутствующие в других вариантах. Когда нарты убедились, что не могут противостоять Нарджхоу, они прибегли к коварству: *«Сатаней-Гуаша поняла, что по-хорошему они не разойдутся. Братья с матерью посоветовались и решили, что силой им не справиться с ним (Нарджхьоу) и решили отравить ядом. Нашли красных змей, разрубили их в мелкие куски, опустили в вино и подали гостю, когда они сели за стол.*

Нарджхьоу обратился к матери нартов:

- Сатаней-Гуаша, хотя ты женищина, но все-таки ты старше в семье. Раньше тебя никто не поднимет бокал (чашу), - сказал он и поставил перед Сатаней-Гуашей бокал вина.

Что оставалось делать Сатаней-Гуаше, знала, что умрет, но взяла и выпила. Выпила и тут же упала наземь.

- Ой, у нашей матери бывают сердечные приступы, - сказали нарты, подняли мать и отнесли в соседнюю комнату.

- Теперь твоя очередь, Сит, из всех остальных нартов ты самый старший, - сказал Нарджхьоу и подал ему кубок.

Сит выпил, держался некоторое время, но долго не смог, встал и вышел. Нарджхьоу взял бокал, пропустил вино через стальные усы (у него были стальные усы. Примеч. сказителя. – Ш. С.) и выпил. Выпил еще несколько тостов за здоровье старших, младших братьев. И в конце говорит:

- Могучие нарты (великие нарты), я приехал за вашей сестрой, за Гундой Прекрасной, и не уеду отсюда без нее.

Нарты отказать ему не могут: боятся, но согласиться тоже не могут – боятся Хважарпыса» (Салакая, с. 231-234).

Никакого сравнения ни с Нарджхьоу, ни с другими местными героями «великие нарты» не выдерживают; так следовало ли абхазским фольклористам представлять их народными заступниками, непобедимыми воинами и даже тираноборцами? Неспособные противостоять одному пастуху, они пытаются отравить богатыря (скорее всего, по совету своей матери). И вряд ли прав Ш. С. Салакая (по другому поводу), говоря, что «для тех отдаленных времен, по-видимому, средства достижения цели не имели столь важного значения; важно было достигнуть цели любыми средствами» (Салакая, с. 42). Люди всегда были людьми, честность – честностью и коварство – коварством.

Ш. Д. Инал-ипа приводит и другие подробности, отсутствующие в сводных текстах. «Зацепив за свою плетть, Нарджхьоу выбросил далеко со двора котел нартов, в которой варили пищу на всех братьев; сев на огромную железную скамью (арымз), которую сто нартов с трудом могли приподнять, он вогнал ее глубоко в землю и т. п.» (Инал-ипа, с. 34).

Таким образом, пастух-богатырь не только нанес сильнейшее оскорбление нартам, выбросив их котел со двора – он полностью разорил их Большой Дом, и герои малодушно промолчали. Не самый лучший конец постиг «великую и недосягаемую» Сатаней-Гуашу – она стала жертвой своей подлости. Но исследователь, которому это сказание, несомненно, было известно, пишет: «Вместе с уходом Сасрыквы как бы незаметно (? – М. Дж.) сошла и сама Сатанэй, хотя о ее смерти ничего не говорится» (Инал-ипа, с. 120). Исследователь «не заметил», что она скончалась до гибели Сасрыквы (согласно сказанию, он в это время находился на охоте).

Еще интереснее выводы другого нартоведа: «В процессе длительного бытования эпоса образ Сатаней-Гуаши претерпел значительную эволюцию.

Анализ различных сказаний позволяет проследить, как полноправная хозяйка нартского рода, не ограниченная никакой властью, идеальная женщина и мать (какой рисуют Сатаней сказания о Сасрыкве), в других случаях (цикл Нарджхоу) предстает слабой, мстительной, коварной женщиной».

«Здесь раскрываются ее такие новые качества, как коварство женщины, не гнушающейся никакими средствами ради своей цели»; «она уже не всемогущая глава семьи, а ее слово – уже не закон для нартов». Мотив победы Нарджхеу над Сатаней-Гуашей обусловлен «социальными переменами в общественной жизни народа, продолжавшейся веками борьбой между матриархатом и патриархатом и окончательной победой в этой борьбе последнего» (Салакая, с. 31).

Конечно, это было оригинальное суждение – но не более того. Почему и как «идеальная женщина и мать» с наступлением патриархата превратилась не просто в слабую женщину, а в отравительницу, Ш. С. Салакая не объяснил. И если в победе Нарджхоу над Сатаней-Гуашей следует видеть победу патриархата над матриархатом, что тогда подразумевается в полной и безоговорочной победе этого героя над всеми нартами? Или эти всадники-воины в кольчугах, владельцы табунов и стад, были непоколебимыми защитниками гинекокрации?

В чем же причина столь очевидного снижения образа нартов? Может быть, все это просто случайные эпизоды? Приведем еще один пример. Жил недалеко от нартов, на севере от Абхазии, некий Жакя Северный. Детей у него не было, он отправился в Абхазию и попросил своего тезку отдать ему одного из своих сыновей. Тот согласился, и молодой человек приехал к дому приемного отца, *«жившего далеко за горами»*.

«Прошло некоторое время. Каждое утро юноша видел из-за горы какое-то сверкание, подобное молнии. Мать объяснила ему, что это сияние исходит из пальца сестры нартов. У них, добавила она, привязана собака, которую отпускают каждый раз при появлении женихов. Она разрывает их на части, а потом головы несчастных жертв насаживают на колья большого забора вокруг их двора. Число таких жертв достигло уже 99 и нарты хотят довести его до 100, не выдавая своей сестры никому, кто не способен преодолевать воздвигаемые ими препятствия.

Вскоре приемный сын Жаки явился к нартам, мощным ударом опрокинул ворота и убил страшную собаку, выпущенную при его появлении на свободу.

- Разве не родившийся сыном Жаки, а лишь объявившийся им может составить счастье моей дочери? - воскликнула мать нартов. Но, невзирая на это, юноша обручился с прекрасной девой и уехал обратно. По возвращении

с охоты, узнав о случившемся, нарты, не признавая сына Жаки, выдали свою сестру за какого-то важного человека (вероятно, имеется в виду витязь Хважарпыс. – М. Дж.). Сын Жаки догнал свиту этого новоявленного жениха, отвоевал у него свою невесту и привел ее обратно к матери.

- Идите, нарты, вот ваша сестра, - отдавайте ее кому хотите, теперь уже моя честь остается незапятнанной! – воскликнул он и умчался домой» (Инал-ипа, с. 40-41).

Если бы нарты действительно являлись для абхазов своими героями, вместо этого сына Жаки фигурировал бы один из них. Почему это сказание (отзвук обычая брачных испытаний), как и некоторые другие, не было учтено при составлении сводных текстов эпоса, вполне понятно – они разрушают возвышенное представление о нартах абхазского эпоса, которое стремились внушить своим читателям абхазские нартоведы. Полагаю, что если бы вместо художественного перевода сводных текстов было выпущено научное издание эпоса, многое стало бы ясным, причем давно. Но, как видим, отрицательное отношение народа к нартам сквозит во многих абхазских сказаниях даже после редакторской ретуши.

АДАПТАЦИЯ

Приведенные данные неопровержимо свидетельствуют о том, что говорить об абхазском происхождении ядра Нартиады никаких оснований не было. Укажем также на отсутствие абхазских имен и терминов в других национальных версиях, невозможность объяснить, как эти сказания из Абхазии могли распространиться по Северному Кавказу, наличие в абхазском эпосе только двух циклов и пр.

Уже в 1977 г., еще не зная всего наличного материала, Ш. Д. Инал-ипа пишет: «Поразительные совпадения устанавливаются между абхазскими и балкаро-карачаевскими сказаниями. Это объясняется, вероятно, не только глубоко уходящими культурно-историческими связями, но является и результатом длительного процесса взаимной этнической инфильтрации между этими народами» (Инал-ипа, с. 107).

Как же происходило усвоение и распространение нартского эпоса в Абхазии? Поскольку Алания непосредственно граничила с Абхазией, между двумя народами существовали, как об этом свидетельствуют исторические источники, тесные контакты разного рода. Более того, аланы приняли восточное христианство при посредничестве абхазов; через их территорию осуществлялись связи аланов с Византией, союзниками которой они были.

В этих условиях и оказалась возможной инфильтрация какого-то аланского рода или небольшого племени в абхазскую среду, в которой они, вероятно, сохраняли достаточно обособленное положение, считая себя частью воинской касты алан. Это мы и видим в абхазском эпосе – являясь, с одной стороны, всего лишь одним из двух десятков родов, нартты их не сторонятся, но, с другой стороны, ни с кем особо и не сближаются. Чужеродное происхождение нарттов проявляется и в том, что 99 братьев выглядят сплоченной группой; разногласий между ними никогда не бывает.

Вряд ли найдется много племен на Земле, даже ведущих самый «первобытный» образ жизни, которые не отмечали бы, скажем, наступление Нового года, не имели бы похоронного обряда и пр. Но в абхазском эпосе ни о новогоднем празднике, ни о похоронном обряде нарттов нет ни слова. Их внутренний мир для сказителей закрыт; они не знают, что происходило в этой общине и чем нартты занимались в свободное от походов время, каковы были их представления о мире и т. п.

Вероятно, эти поселенцы сохраняли связи со своими соплеменниками в Прикубанье. Но впоследствии, после разгрома Алании войсками Тамерлана, эти связи оборвались, и племя было обречено на ассимиляцию. Часть поселенцев могла вернуться в Прикубанье, а другая, возможно, связанная родственными узами с местным населением, - остаться, постепенно сливаясь с абхазами. Это мы и видим в тройственном финале абхазских сказаний: 1) нартты покидают Абхазию; 2) продолжают жить в ней после гибели Сасырквы; гибнут в сражении с какими-то врагами в битве на севере.

Неслучайно поэтому наличие некоторых, совершенно одинаковых кар.-балк. и абхазских фамилий; есть в Абхазии и заброшенное ныне селение *Чегем*; ср. название общества, реки и ущелья в Балкарии – Чегем, от *чек кем* «межевая (пограничная) река». Можно уверенно утверждать, что поиск абхазо-карачаево-балкарских параллелей в языке, обрядности и т. п., дал бы очень интересные результаты.

Растворяясь в чужой среде, потомки аланских поселенцев должны были пройти период двуязычия, когда они уже плохо знали и родной язык, и абхазский. Поэтому, рассказывая о нартах своим детям и внукам (от смешанных браков), они непременно должны были допускать ошибки в переводах сказаний с кар.-балк. языка (лингвистические казусы и кальки), закреплявшиеся в сознании слушателей (см. ниже).

Кроме того, небольшой кар.-балк. род, который инфильтрировался в абхазскую среду, скорее всего, не владел нартским эпосом во всей его полноте; самыми популярными у этих алан были, по-видимому, сказания о нарте Сосуруке (что и отразилось в эпосе абхазов). Огромные утраты

неизбежны и в процессе усвоения - не все, что было дорого и понятно самим аланам, являлось таковым для их ассимилированных потомков. Разумеется, в первую очередь, это касается идеологии, мифологии и истории. Поэтому большая часть циклов, мотивов и сюжетов кар.-балк. эпоса у абхазов не сохранилась, а многие сюжеты и образы подверглись переосмыслению (читатель сможет в этом убедиться, читая главы, посвященные анализу кар.-балк. эпоса). Но местом действия многих абхазских сказаний все же осталось Прикубанье, где и находилась основная масса кавказских алан.

Не все последствия усвоения чужого эпоса можно считать положительными. Ко времени начала этого процесса у абхазов, вероятно, уже складывался свой эпос, повествующий о подвигах своих, «местных», богатырей. Внедрение древнего и развитого нартского эпоса в духовную культуру абхазов привело к «соперничеству» своих и чужих героев; поэтому в сказаниях явно проглядывает симпатия к первым. Отсюда же и превосходство местных героев над нартами, которые столь же явно выглядят воинственным и знатным чужеземным родом: образы персонажей аланского эпоса накладывались на память о самих аланах, живших в Абхазии.

Вполне возможно, что нартские сказания, с их яркими сюжетами и мощными характерами героев, привнесенные в другую среду в готовом виде, не только сильно исказили естественное развитие своего, абхазского эпоса, находившегося в процессе сложения, но и затормозили его. Творческие силы сказителей вместо создания оригинальных песен, ушли на переработку и адаптацию чуждых им по духу произведений.

Скорее всего, это и привело к консервации абхазского эпоса, к тому, что исторические события в жизни народа, даже важнейшие, в нем никакого отражения не нашли (в отличие от легенд и преданий) - сказители не подразумевали под нартами ни абхазов, ни их предков. Поэтому нарт в абхазском эпосе возникают неожиданно, случайно и так же неожиданно и случайно исчезают; время обитания одного из аланских родов в Абхазии – интересный, яркий, но всего лишь эпизод в долгой истории ее народа.

Имела место и попытка адаптации нартского эпоса, стремление сделать его героев своими, абхазскими. Разумеется, это был процесс стихийный, никем не направляемый, бессознательный; главным объектом адаптации стал нарт Сосурук, герой незнатного происхождения, сын пастуха, близкий к народу. Попытка эта не удалась, поскольку в кар.-балк. оригинале эпоса он слишком тесно связан со своей средой.

Этим и объясняется очевидное противоречие – Сасрыква превосходит своих братьев во всех отношениях, всеми силами стремится стать для них своим, спасает их в различных ситуациях, прощает им даже попытки убить

его, но те признать Сасрыкву нартом не желают. Зато удалось сделать своими, абхазскими, героями Хважарпыса (поскольку в кар.-балк. эпосе его прообраз *Гиляхсыртан* нартом не является), и Нарджхоу (Еречхоу), двойника кар.-балк. нарта Рачикау (Ёречикъау), сына батрака *Бёдене* и рабыни *Кюлюмхан*, т. е. опять-таки простолюдина.

АЛАНИЗМЫ

Не сумев объяснить имена главных героев эпоса, нартоведы стали говорить, что для выявления его национальной основы это не столь важно, что гораздо большее значение имеет анализ сюжетов и мотивов и т. д. Тем не менее, их мысли вновь и вновь возвращались к ономастике эпоса. «В. И. Абаев правильно считает, что, изучая нартов, нужно руководствоваться устойчивыми и непреходящими элементами и что нужно от них отправляться. Такими элементами являются собственные нартские имена» (Инал-ипа, с. 55).

К нашему большому сожалению, в работе Ш. Х. Салакая этимологий собственных имен абхазского эпоса нет; Ш. Д. Инал-ипа приводит список персонажей (11 женщин и 60 мужчин) абхазских сказаний, но объясняет лишь некоторые имена. Поэтому объяснения имен некоторых второстепенных героев (или вторые имена главных), как и терминов, мы даем без особой уверенности, поскольку не знаем, как и насколько убедительно они этимологизируются на почве абхазского языка.

Айна́р-ижи – искусный кузнец нартов. Ш. Д. Инал-ипа говорит мимоходом, что «Айна́р-ижи означает «нартский кузнец», но никаких объяснений не приводит (Инал-ипа, с. 49). Однако другой нартовед пишет: «Айна́р-ижи не занял трона покровителя кузни в абхазском языческом пантеоне: это место прочно закреплено за другим божеством – Шашвы, которого никогда абхазы не смешивают и не отождествляют с Айна́р-ижи. Бог кузнечного ремесла не упомянут ни в одном известном нам нартском сказании абхазов. Шашвы, по-видимому, представляет собой более позднее явление в развитии абхазских религиозных верований» (Салакая, с. 53).

Но действительная причина отсутствия этого божества в сказаниях иная: аланский нартский эпос не имел никакой связи с абхазской мифологией; поэтому в абхазском эпосе фигурирует другой кузнец. В первом издании своей книги (1966 г.) Ш. Х. Салакая отмечал, что имя *Айна́р* на почве абхазского языка не этимологизируется» и «понятно только то, что оно выражает имя человека или человекообразного разумного существа в единственном числе» (с. 100).

На наш взгляд, это кар.-балк. именование солнечного божества – *Къайнар* «кипящий», с редукцией начального согласного (см. ниже).

Когда один из нартов спрашивает, где Сасрыква, насмешник Гутсакья говорит: «*Хотите знать, где он? Так вот: он у своего великолепного отца Айнара. Кузнец кислым молоком объелся – вот Сасрыква и лечит его* (Приключения нарта, с. 153). Никто из нартоведов, кажется, не задался вопросом: почему кузнец мог объесться именно кислым молоком, а не, скажем, любимым блюдом абхазов – мамалыгой с сыром? Разгадка проста и ясно показывает, с какого языка пересказывались нартские сказания. Здесь использована игра слов: имя кузнеца – *Айнар* созвучно кар.-балк. термину *айран* «кислое молоко».

Акулан – один из местных героев. Возможно, от кар.-балк. *акъ улан* «белый (знатный) молодец».

Батаква – один из нартов. Ср. кар.-балк. имя *Батокъ* «крепкая стрела», уменьш. *Батокъа*.

Ерыз – нартский пастух. От кар.-балк. *ёрюз* «счастливый»?

Зартыжв – могучий пастух, отец Сасрыквы. В кар.-балк. эпосе одно из имен этого пастуха – *Созук*; в молодости его считали помешанным, полоумным – *зарты*, *жарты* (букв. «половинный»). В абхазском эпосе также отмечено, что Сатаней-Гуаше не было мужчины под стать, «кроме разве могучего, но придурковатого пастуха» (Инал-ипа, с. 14).

Калаур – «герой злого нрава»; «не добившись брачного союза с сестрой Ажвейпшаа, безжалостно губил и уничтожал всех тех, кто добивался ее руки» (Инал-ипа, с. 66). Иными словами, он караулил эту девушку; имя, вероятно, от кар.-балк. *къалаур*, *къараул* «страж, охранник».

Нуз, Ныз – иногда его называют отцом Сасрыквы, иногда так зовут Кятуану. От кар.-балк. *нызы* «пихта» (*назы* – «ель»)?

Патраз – выдающийся, но непопулярный в абхазском эпосе нарт. От кар.-балк. *батыр ас* «из смелого рода» или, если понимать тюркское *ас* как второе название алан, - «смелый ас».

Хныш – кличка коня, на котором ездил воспитатель Цвицва. Поскольку этот герой рос в доме нартов, то его воспитателем следует, вероятно, считать отца нартов, которого тоже звали *Хныш* или *Хмыш*. Откуда такое совпадение? Дело в том, что в кар.-балк. языке *ат* означает «конь», «имя» и «стрелять», а *ата* – «отец». Ср.: *аны аты Хныш эди* «его (отца нартов) имя было Хныш» или «его конем был Хныш».

Сын собаки – щенок, родившийся одновременно с сыном одного из нартов и превратившийся к утру в красивого мальчика; впоследствии не раз спасал жизнь своему другу. Этот сюжет, вероятно, обязан своим появлением

лингвистическому недоразумению: абхазы слышали и поняли тотемическое имя героя аланского эпоса – *Алауган* («пятнистое существо», т. е. «барс») – по-своему: *алагуан* = абх. *ала* «собака» + *куа* «сын».

Толумбакь (Толомбак), сын Алтара – великан, побежденный Сасрыквой благодаря хитрости. От кар.-балк. *толу* «полный, настоящий» + титул *бек, бак* «князь»? В других версиях – *Тотраз, Тотреш* и т. п.

Алтар – имя отца Толумбака. Скорее всего от кар.-балк. *ал* «перед, передний; первый» + аффикс *дар* = «тот, кто впереди», «вождь». Вероятно, поэтому древнеримские авторы именовали сарматских вождей *приматус*; отсюда же осетин. *алдар* «господин, князь» (устное замечание Р. З. Тилова).

Татраш, Тетрач – племянник Сатаней-Гуаши; его дети умирали, стоило ему только взглянуть на них. От кар.-балк. *тотур* «равноденствие» + афф. *аш, ас*. Так могли назвать ребенка, родившегося в дни весеннего или осеннего равноденствия (подробно об этом герое см. ниже). Ср. также одно из именовании солярного божества в кар.-балк. мифологии – *Аш-Тотур*.

Уавейква-Кара – «дословно черный человек Кара» (Инал-ипа, с. 68), эпизодический персонаж. Кар.-балк. *къара* озн. «черный»; отсюда имя собств. *Къара*, которое обычно давали смуглым детям. Абхазы добавили к этому имени свой перевод.

Нарт-Уз – «одно из оригинальных имен абхазских сказаний» (Инал-ипа, с. 68). Возможно, от кар.-балк. *нартур* «летнее солнцестояние».

Хачыр – один из карликов-ацанов, брат жены Сасрыквы. Кар.-балк. *аджир* «жеребец» восходит к *хачир*.

Шаруан – герой из рода Хайхуз. Возможно, от кар.-балк. *жарыгъан* «радостный», букв. «светящийся, озаренный». Ср. имя половецкого хана (упоминаемого в «Слове о полку Игореве») – *Шарукан*.

Шауардын – отец Калаура Злого. От сванск. *шевердин* «сокол»?

Хважарпыс – могучий витязь, жених Гунды Прекрасный, убитый богатырем Нарджхоу и превратившись в куст рододендрона. «В бесспорно абхазском имени Хважарпыс, буквально означающем «Рододендроновый молодец (Хуажэ-Арпыс) совершенно отчетливо звучит тотемический мотив. По сей день можно встретить старых абхазов, с почтением относящихся к рододендрону, нередко предпочитая употреблять его для строительства жилищ и кукурузных амбаров. У абхазов существовало верование относительно «счастливой палочки» (анасып-тцэа).

Эту палочку, делаемую непременно из рододендрона, помещали перед варкой внутри конусообразной хлебной лепешки, и тот, кому выпадала эта рододендроновая палочка (ахуажэ-тцэы), считался осчастливленным на целый год вперед и должен был устроить угощение. И в некоторых других

подобных ритуальных церемониях этому растению придается священное значение (Хуажэ-ныхэа, т. е. рододендроновое моление; этим именем называли прежде и один из месяцев) – (Инал-ипа, с. 60).

Объяснение имени героя, предложенное Ш. Д. Инал-ипа, на наш взгляд, является народной этимологией, поскольку ничего «рододендронового» ни в облике, ни в действиях героя нет. Использование этого кустарника в практических целях (в качестве строительного материала) показывает, что предметом почитания он не был. Не говорит автор и о том, какие другие растения были тотемами абхазских родов. Что касается «счастливой палочки», то использование веток и листьев великого множества деревьев и кустарников в мантических обрядах народов мира еще не дает основания считать их тотемами. Эти обряды обычно приурочивались к началу Нового года, чем вероятно, и объясняется и название месяца, как и то, что палочка (именуемая арабским словом *насып* «счастье») делалась из рододендрона – поскольку он зацветает рано.

Герой Хважарпыс присутствует в кар.-балк. эпосе под именем *Гиляхсыртан*; к числу нарттов он не принадлежит, но является их зятем. На одном из пиров он становится врагом нарта *Рачикау* (*Ёречикау*) и вступает с ним в поединок. Под этим именем фигурирует в эпосе мидийский царь Киаксар, упоминаемый Геродотом (см. ниже). Мидийцы были иранцами, родичами персов, которых народы Кавказа именовали *къаджар* (по имени династии, правившей в Иране с конца XVIII в. до первой трети XX в. Абхазы, усваивая нартский эпос, вероятно, именовали Гиляхсыртана «каджарским героем», по-абхазски – *къаджар арпыс*; при стяжении получилось имя *Хважарпыс*, первая часть которого стала пониматься народом в значении «рододендрон».

Нарджхоу (Ерчхоу) – пастух-богатырь, соперник Хважарпыса, похитивший его невесту Гунду и убивший самого Хважарпыса. «Нар-Чхьоу и означает, по-видимому: «пастух нарттов» (Инал-ипа, с. 59).

Нам, к сожалению, неизвестно, как звучит абхазский термин, означающий «пастух»; однако обращает на себя внимание неуверенность, с которой Ш. Д. Инал-ипа объясняет имя этого героя. В кар.-балк. эпосе его зовут нарт *Рачикъау* (или нарт *Ёречикъау*), от *ёречи къан* «имеющий кровь поединщика» (поединок – *ёрелеш*). Стяжение от нарт *Рачикъау* и дало в абхазском форму *Нарджхоу*, *Нарчхоу*; заметим, что в абхазском эпосе присутствует и вторая (исходная) форма кар.-балк. имени – *Ерчхоу*. Известна и княжеская фамилия *Рачикъаулары* «Рачикауовы» (Чегемское ущелье).

Приведем также ряд кар.-балк. терминов и выражений, употребляющихся в нартских сказаниях абхазов.

Аталык – воспитатель, человек, берущий на воспитание сына какого-либо знатного человека. Кар.-балк. термин, распространившийся по всему Северному Кавказу, означает «отцовство», т. е. «заменяющий отца».

Азаандак – «катапульта, стрелявшая толстыми бревнами с помощью тетивы, свитой из множества бычьих жил» (Инал-ипа, с. 73). Скорее всего, от общетюрк. *садакъ, саадакъ, сагандак* «лук».

Араш – крылатые кони богатырей. Возможно, от общетюрк. *алаша* «лошадка; мерин».

Аалып – то же; это слово Ш. Д. Инал-ипа дает с пометкой «(адыг.)»; на самом деле *алп, алф* – общетюрк. слово, встречающееся практически во всех тюркских эпосах, в значениях «богатырь, исполин; богатырский».

Стрела-семя. *«В то время, когда она (Сатаней-Гуаша. – М. Дж.) черпала воду, с другого берега раздался мужской голос: «Гуаша, приготовься, стреляю!». Через некоторое время голос вновь повторился: «Гуаша, приготовься, стреляю!». Вслед за этим человек действительно и выстрелил, но попал не в нее, а в скалу»* (Салакая, с. 174).

Понятно, что «стрельба» в данном случае является эвфемизмом – пастух пускает в Сатаней-Гуашу свое семя; но почему этот термин заменился именно термином, ozn. «стрела»? Кар.-балк. слово *окъ* имеет несколько значений – «стрела; пуля; семя; потомство, род)». Поэтому о человеке, умершем бездетным, говорят: *огъу-урлугъу къалмагъанды* «от него не осталось потомства-семени» (букв. «стрелы-семени»). К тому же кар.-балк. *ат* ozn. «бросать» (в данном случае – семя) и «стрелять»; есть и другой термин, означающий «мужское семя» – *аткъы*, ср. *ат* «стрелять».

Сто братьев-нартов – к числу абхазских нартов относятся 99 сыновей Сатаней-Гуаши, рожденный из камня Сасрыква, и их сестра Гунда. Но почему их именно сто, а не двести или триста? «...нарты – это эпическое семейство, состоящее не иначе, как из единоутробных братьев и их единственной сестры»; «правда, есть случаи, когда говорят не о ста братьях, а о семи братьях-нартах»; «...число сто в абхазском фольклоре, как в эпосе, так и в более поздних историко-героических песнях осмысливается не как реальное, а как эпическое число со значением «множество» (Салакая, с. 28).

Согласиться с таким объяснением не позволяют сами сказания, в которых число «сто» много раз фигурирует именно в качестве конкретной цифры, обозначающей количество братьев-нартов. Кроме того, несколько раз говорится, что нартов было восемьдесят братьев; как осмысливается это число, нартоведы не говорят. Трудно поверить и в то, что число «сто» было выбрано сказителями лишь по причине его «круглости».

На наш взгляд, представления народа об эпических нартах совместились с памятью о проживании на территории Абхазии одной из аланских родоплеменных групп. В тюрк. языках понятие «круг» связано с понятиями «народ» и «сто». Ср. кар.-балк. *хал* «круг», *къалкъан* «щит», *халау* (*галау*) «круглый хлебец», и *халкъ* «народ»; или *гюрен* «круг», *тогъай* «кольцо» и «сотня» (войсковое подразделение; термин в таком значении упомин. и в кар.-балк. эпосе), у казаков – *курень*; или *жюз*, *жуз* «сто» и *жюзюк* «кольцо», *жер жюзю* «земной круг» и название племенных объединений, из которых состоит казахский народ – Старший, Средний и Младший жузы. Абхазы поняли тюркский термин *жюз* «племя, народ» буквально, в значении «сто человек».

Зар – боевой конь героя Хуаши. Победив его владельца, Гунда и Ханиа отняли у него коня и сложили о нем песню. «Эту песню поют в Апсны и по сей день. Называется она «Азар». Поют ее только на скачках» (Приключения нарта, с.108). Ср. общетюрк. *жыр*, *зыр*, *йыр* «песня»; восходит к *жар*, *зар*, *йар* «свет, слава»; песнями-славками (восхвалением) героев и их коней (см. ниже), вероятно, и были многие песни, вошедшие в нартский эпос. К сожалению, текст абхазской песни «Азар» мы найти не смогли.

Нар – «божество вершин (неба) и высоких деревьев» (Инал-ипа, с. 77). Такое странное сочетание функций заставляет думать, что теоним возник из кар.-балк. *нарат* «сосна» и *нар* «солнце».

Нартдзы – «источники нарзана, досл. «Нартская вода». «Абазины г. Кисловодск называют Нарцана» (Инал-ипа, с. 79). Объяснение см. ниже.

«Сосновое ребро» – некоторые сказители утверждали, что Сасрыква «имел особую (из сосновой ветки) реберную кость в составе своей грудной клетке» (Инал-ипа, с. 25). В работах абхазских фольклористов объяснения такой странной детали нам найти не удалось. Потомки от смешанных абхазо-аланских браков перепутали кар.-балк. *нарт игиси* «лучший из нартов» (поскольку речь идет о главном герое) и *нарат иегиси* «его сосновое ребро».

Гемыда. Кличка коня Сасрыквы - *Бзоу*, но, по одному из вариантов, - *Гемыда*. «Когда ему (Сасрыкве) нужно было, он (конь Гемыда) делался малюсеньким, таким, как кошка, а когда нужно было – превращался в *араша*» (Салакая, с. 184). Эта способность коня никакой роли в абхазском эпосе не играет. В кар.-балк. эпосе *Гемуда* - волшебный конь рода Аликовых, обладающий способностью обретать то облик крылатого коня, то вислоухой клячи. Иногда он представляется имеющим крылья, но с рыбьим хвостом и жабрами. Переходит от прародителя нартов Золотого Дебета к его старшему сыну Алаугану, а от него к его внуку Карашауаю. Кличка коня означает «отец воды» (см. ниже).

«Светящийся мизинец». Сасрыква был женат на девушке со светозарным мизинцем. Почему же светился именно этот палец? Ср. кар.-балк. *шуна* (*шина, шуа*) «луч» - *чина* «мизинец».

ГЛАВА VI. АБАЗИНСКИЙ ЭПОС

ТЕКСТЫ

Первые записи нартских сказаний абазин были произведены К. В. Ломтатидзе и изданы в качестве приложений к двум его монографиям, посвященным исследованию абазинского языка (1940 г.; 1954 г.); 5 сказаний (о нарте Сосруко) опубликовал собиратель фольклора Татлустан Табулов в 1940-1941 гг. Двухязычное издание эпоса вышло в свет в 1975 г. под названием «Нарты. Абазинский народный эпос» (оно и является в нашем исследовании опорным, в сносках – АНЭ). Из 38 текстов, вошедших в сборник, 29 записано его составителем В. Н. Меремкулов; он же перевел сказания на русский язык и составил к ним комментарии.

Абазинский эпос повествует о подвигах следующих героев:

О нартах -	4
О Сатане и Сосруко -	27
О Шардане –	1
О Батразе –	1
О Насране и Щамазе –	1
О Баданoko –	2
О Шауае –	1
О Чаляжии -	1
(АБНЭ, с. 228-29).	

Таким образом, две трети текстов абазинского эпоса посвящены одному герою – Сосруко (Сосрыкве), составляя в нем его единственный цикл (о Сатане говорится только в связи с Сосруко). Темы сказаний, в подавляющем большинстве прозаических (некоторые из них весьма пространны), в основном те же, что и в других национальных версиях Нартиады. Песенно-стихотворных текстов всего три.

В предисловии В. Н. Меремкулова, к сожалению, есть лишь общие сведения, повторения тезисов абхазских нартоведов о «матриархальных» истоках Нартиады и совершенно неуместные поиски параллелей с мифами древних народов Ближнего Востока, Индии и Древней Греции, но анализа собственно абазинских сказаний практически нет. Почти ничего не сказано

об абазинском эпосе и в монографии Ш. Х. Салакая; одну страницу своей книги отвел ему А. М. Гадагатль.

Ш. Д. Инал-ипа посвятил им три страницы своего исследования, отметив сходные черты между ними и сказаниями абхазов, а также и «значительные влияния (в основном относительно более позднего происхождения), которые оказали на абазинский эпос национальные версии осетинского и особенно адыгских народов»; большая часть этого параграфа отведена им перечислению абхазо-абазинских схождений. Объясняя их наличие тем, что «абазины в сравнительно недалеком историческом прошлом составляли вместе с абхазами единую этническую группировку», автор, тем не менее, предпочитает говорить об «абхазо-адыгском», а не «абхазо-абазинском» эпосе (Инал-ипа, с. 102).

Считалось как бы само собой разумеющимся, что абазинский эпос представляет собой промежуточное звено между абхазскими и адыгскими сказаниями. На наш взгляд, это вполне самостоятельное и самобытное произведение, поскольку имеет ряд различий и схождений не только с этими версиями Нартиады, но и с остальными, о чем, опираясь на весь наличный материал, увереннее могут сказать будущие исследователи.

АБАЗИНЫ, АЛАНЫ, АДЫГИ

Мы не можем подробно останавливаться на вопросах этнической истории абазин и, опираясь на выводы Л. И. Лаврова, кратко отметим лишь некоторые моменты. В период после нашествия войск Тамерлана (XV-XVI вв.) абазины были, вероятно, самым крупным этносом Северо-Западного Кавказа, заняв территорию между Абхазией и адыгами, располагавшимися севернее, в низовьях Кубани и на Тамани. Частью абазин, по мнению многих авторов, являлись и убыхи, обитавшие в районе Сочи (Абазины, с. 10).

«Абазинские и кабардинские предания единодушно свидетельствуют о былой силе и многочисленности абазин в прошлом. Предположительно это имело место в XIII-XIV вв. И. Л. Дебу, основываясь на преданиях и говоря о времени переселения абазин на Северный Кавказ, писал, что «река Кубань разделяла тогда абазинцев от кабардинского народа, уступавшего им по многолюдству и богатству». Он упоминал также о «силе и многочисленности» абазин и о том, что «часто происходящие взаимные сшибки (с кабардинцами. — А в т о р ы) и ссоры всегда заканчивались в пользу абазинцев» (Абазины, с. 16).

Дальнейшую судьбу абазинского народа во многом предопределила его локализация. Государствообразующие тенденции проникали в Восточное

Причерноморье с юга (Грузия, Армения), что привело к появлению Абхазского царства; на севере адыги были подчинены тюрками (черкесами и кабарам), объединенными Инал-тегином, что привело к усилению их влияния на соседей. Оказавшись между двумя раннефеодальными государственными образованиями, абазины сплотиться не смогли.

«История абазин богата феодальными распрями. Ш. Б. Ногмов упоминает предание о борьбе абазин во главе с князем Оздемиром против упомянутого выше Инала. Вместе с последним выступало адыгейское племя хегачи, которое разбил Оздемир. На стороне Оздемира, кроме абазин, находились также абадзехи. Инал победил, а Оздемир погиб. По абадзехскому преданию, Оздемир был абазин, поселившийся в урочище Хамыши» (Абазин, с. 18).

«Отмеченное выше относительное могущество абазин было непродолжительным. Вскоре они попали в зависимость от кабардинских и бесленеевских князей. В 1743 г. кабардинский князь Магомед Атажукин утверждал, что «теми абазинскими шестью деревнями еще прадед их Кази владел». Примерно то же заявляли кабардинские князья так называемой «кашкатавской партии» в 1748 г. Согласно этим заявлениям, абазин-тапантовцы уже в XVII в. находились в зависимости. По сообщению, относящемуся к 1753 г., зависимость была установлена во время правления в Кабарде князя Инала» (Абазин, с. 18).

Абазин в тот период были еще достаточно сильны, чтобы сохранять и свое влияние, и единство территории. После смерти Инала начались распри между черкесскими и кабарскими князьями; первые, вместе со своими подданными, будучи в меньшинстве, ушли на восток, к устью Сунжи (будущая Малая Кабарда). Вскоре, под натиском абазин, ушла к реке Куме и другая часть адыгов, возглавляемая кабарскими князьями (Большая Кабарда). Абазин продвинулись до берегов Малки. «Сохранились сказания о набегах северокавказских абазин на своих соотечественников на Черноморском побережье и о разорении причерноморскими абазинами абазинского селения Дахе-Ду на Северном Кавказе». Одновременно абазин сталкивались и воевали с адыгскими племенами, карачаевцами и ногайцами (Абазин, с. 18).

Такое распыление сил и огромный вред, который причиняли народу междоусобицы, привели к постепенному ослаблению абазин и их растворению в адыгской среде. «Тапанта попали в зависимость от кабардинских князей, вероятно, в XVII в. Очевидно, тогда же была установлена зависимость части абазин от бесленеевских князей». Уже в 1748 г. кабардинские князья сообщали русскому правительству, что абазин «с нами однозаконцы и разговор имеют такой же, как и мы» (Абазин, с. 18). В

Причерноморье несколько абазинских племен также полностью перешли на язык адыгов и стали их частью. Много абазин в период Русско-Кавказской войны ушло в пределы Османской империи.

В период после разгрома Алании войсками Тамерлана произошла, по всей вероятности, ассимиляция каких-то групп аланского населения в среде абазинских племен и началось включение нартских сказаний в их духовную культуру. Роль алан в этногенезе абазин, судя по многочисленным кар.-балк. элементам в их языке и эпосе, видимо, была большей, чем в формировании абхазского народа.

Следует отметить, что некоторые абазинские княжеские (*аха*) и дворянские (*агмистаду*) фамильные имена явно восходят к кар.-балк. именам родоначальников. Например, у абазин-тапантовцев: Дударуковы (от кар.-балк. *Тутарыкъ*, букв. «тот, кто будет держать (власть)»), Бибердовы (от *Бийберди* «богом данный», «Богдан»), Клычевы (от *Къылыч* «меч, сабля»), Джантемировы (*Джаны темир* «железная душа») и др. Вошедшие в состав абазин пришельцы, вероятно, были не крестьянами, привязанными к земле и своим хозяйствам, а принадлежали к более мобильному сословию, воинской элите алан, потомки которых стали частью абазинской аристократии и дворянства. Абазино-карачаево-балкарские схождения (лексические и этнографические) еще не изучены, но их выявление, вне всякого сомнения, может дать очень интересные результаты.

НАРТЫ И АБАЗИНЫ

Как уже отмечалось выше, у абхазов, усвоивших эпос через ассимилированных алан, нарты ассоциировались с самими аланами. То же самое мы видим и здесь. Издавна находясь на Северном Кавказе, абазины, вероятно, находились с аланами в более тесном контакте и были лучше осведомлены о них, чем находившиеся за хребтом абхазы. По этой же причине абазинский эпос ближе к кар.-балк. оригиналу Нартиады. Лишь однажды говорится: «*Нартов было семеро братьев. Был среди них старший по имени Сосруко*» (АНЭ, с. 195). Во всех остальных случаях нарты представляются в абазинском эпосе не просто одним из героических родов (как в сказаниях абхазов), а именно народом, имевшим свое государство. Действие абазинских сказаний происходит исключительно в Прикубанье.

«*Нарты были племенем богатырей, крупными, высокими людьми; и кони их были тоже богатырскими – алыпами, дурдулями*» (АНЭ, с. 190). «*Только нарты жили в этих (наших) местах, не было тогда здесь других*

народов» (АНЭ, с. 241). *«Нарты имели страну, страну имели они. Жили страной (имели государство). Среди нартов мира территория нартов была большой»* (АНЭ, с. 186).

«Жили они нахраписто, не прибегали ни к каким средствам, ни помощи (при этом). Были среди них гадалы по фасоли, смотрищики (гадалы) по лопатке, ворожеи, колдуны и другие» (АНЭ, с. 185). *«Так прожили нарты: было у них и богатство, было у них и государство. Место, где давали они клятву, было расположено у этой Псхуабы (г. Пятигорска. – М. Дж.), в степи над Гумом. Псхуаба было местом их клятвы»* (АНЭ, с. 191).

Как известно, в степи над Гумом (р. Кумой) находилась аланская столица – *Маджар* (в арабских источниках – Магас); ее развалины посетили многие путешественники и ученые (Потоцкий, Паллас и др.). Интересно, что и локализация Страны Нартов в абазинском эпосе точно такая же, как и в кар.-балк. сказаниях, но не в других национальных версиях.

«Нарты имели своей обителью Нарт-Сана и долины рек Кубины и Инджигов». «Мы говорим Нарцана. Но место там называется Нартсана. Нарт Сана. Сана из нартов (Нарт Сана) жила там. Разве только там жили нарты? От Азовского моря и до Каспийского (с одной стороны), от этих мест и до Волги – с другой стороны, жили нарты» (АНЭ, с. 185-186).

Но если, как полагают исследователи, абазины некогда составляли с абхазами одну этническую общность и лишь впоследствии, в позднем средневековье, переселились на север, и если нартский эпос создавался в абхазо-адыгской среде, почему в абазинском эпосе ничего не сказано ни о государстве Абхазия, ни о территории адыгов (которые, к тому же, государства никогда не имели)? Или абазины не были частью этой среды?

Так или иначе, речь все время идет об этнической территории карачаево-балкарцев (аланов) – районе Кисловодска (Нарцана), Пятигорска (Псхуаба), Кубани (Кубина) и Зеленчуков (Инджиги). Кроме Алании, никаких других государств на этой территории никогда не было. Местом обитания нартов сказитель указывает весь регион Северного Кавказа – и это опять-таки соответствует территории расселения скифо-алан.

«Нарты прожили век свой также в беспокойствии и волнениях. В беспокойствии прожили они вот почему: у них были войны, были враги. Во времена их были и чинты, и испы, и маракуанцы – народы, которые имели государства. Они имели свои государства, имели свои (законы). В те времена они и нарты, находясь друг с другом в стычках, воюя друг с другом, изнурили друг друга» (АНЭ, с. 207). *«Нарты ходили на грабеж»* (АНЭ, с. 249). Великан спрашивает у неузнанного им Сосруко, чем занимаются нарты. *«Встал сам Сосруко и сказал так: «Правда, я хорошо их не знаю, но слышал,*

как говорят, что они сильные из рода людского», - сказал он. «Так что они еще делают?» - сказал великан. Сосруко же потом сказал ему так: «Делают набеги и грабят людей» (АНЭ, с. 195).

«Мужем Кайдух был тот, кого называли Псабыда. Наезды на врагов и грабеж их были жизнью и привычкой Псабыды. Воровал, грабил, был мужествен». «Во времена их были так называемые племена чинтов, маракуа, которые были их врагами. Он ходил к ним (хотя они были в отдалении друг от друга, но земли их соприкасались), ходил в эти места и грабил. Угонял скот их, кобылиц, овец, буйволов; угонял, как мог, все то, чем они жили. Воевал с ними, видишь ли, и побеждал тех, с кем противоборствовал. Так жил на Инджиге Псабыда» (АНЭ, с. 260-261).

В абазин. эпосе несколько раз говорится о нартском войске, но никаких фантастических цифр о его численности нигде не сообщается. *«Отправились нарты в поход. Когда они отправились в поход, половина из них (войска) желала, чтобы Сосруко был с ними, другая же половина не желала, чтобы Сосруко был с ними»* (АНЭ, с. 205). *«Прошло некоторое время, и в один из таких дней Насран из нартов сказал: «Я, мол, буду воевать с чинтами», - взял (с собой) пятьсот всадников, подготовился и выступил»* (АНЭ, с. 207).

«Сосруко из нартов (нартский) любил путешествия. И если случалось ему во время путешествий иметь дело, связанное с мужеством – войной, борьбой, он всегда стремился к их проявлению. С этим намерением как-то в один из дней собрался он отправиться в один из пустующих краев и разорить его. Для этого он созвал своих вассалов и сделал им совет (приказал) собираться. Пятнадцать всадников сразу же приготовили своих коней, седла свои, оружие свое, провизию на дорогу и прочее. Для перевозки тяжестей они взяли с собой пятерых коней и отправились в путь» (АБНЭ, с. 199). *«Едет Сосруко со своим войском»* (АНЭ, с. 225).

Поскольку абазины своего государства не имели, то никаких других признаков государственной жизни в их эпосе нет. Ни своими предками, ни «абхазо-адыгами» абазины нартов не мыслят – речь все время идет о другом народе. Поэтому нет в эпосе абазин и отражения их богатой событиями истории, как и религиозных верований. Л. З. Кунижева считает, что некогда абазины исповедовали христианство, а в конце XVIII в. на смену ему пришел ислам. Но никакого отражения христианства в эпосе тоже нет.

Более того, выясняется, что у абазин не было и своего пантеона; в очерке упоминаются только покровительница вод *Адзтас* (*Адзнаны*) и покровитель лесов *Абнагв* (Абазины, с. 224), но в сказаниях эти мифологические персонажи не фигурируют. Зато есть упоминания божеств адыгского пантеона, что, вероятно, говорит о сильном влиянии адыгской

мифологии. Повелительница воды Гуаща по мольбе Кайдух затопила долину (АНЭ, с. 266). Имя божества кузни – также не абазинское, а адыгское. *«Тляпш был искусным кузнецом, все отборное оружие нарттов делал он. Он был высоко чтим, его считали богом железа»* (АНЭ, с. 187). Адыгский бог-пахарь Тхаголядж дает знать нарттам, что он уже стар и не может больше хранить семена богатырского проса, просит забрать их у него и стараться не дать его злым великанам-айныжам. Но один из айныжей, придя ночью, убивает сторожа и уносит семена (АНЭ, с. 212).

Похоронный обряд нарттов в абазинском эпосе не описан. Очень коротко говорится, что на поверхность могилы умершего засевали кукурузу, просо, пшеницу, ячмень: *«Они, когда кто-нибудь умирал, в качестве трапезы горя приносили это»*. Поколение людей, жившее после нарттов, нашло семена этих злаков на нартских могилах (АНЭ, с. 252).

В кар.-балк. эпосе очень важную роль играет описание общенародного праздника встречи Нового года, отмечавшегося в дни весеннего равноденствия и посвященного умирающему и воскресающему божеству-всаднику *Голлу*; описание этого торжества есть и в античных источниках (см. ниже). Оно включало в себя моления, исполнение гимнов и плясок в честь божества, спортивные состязания, пиршество, обряд инициации молодых воинов и пр.; в большей или меньшей степени это празднование отразилось и в национальных версиях адыгов и осетин (в них оно именуется просто «пиром» или «санопитием»). В абазинском эпосе сведения полнее.

«Они (нарты) каждый год собирались в определенном месте и устраивали игры. Конные ристания, метание камней, стрельба из лука, метание стрел в подвешенное кольцо, хватание, будучи всадником (предметов, лежащих на земле), (езда) стоящим в седле, езда на коне, вытянувшись вдоль него, скатывание с горы, что называется Харам-Тоба, тяжелого и острого железного колеса и закатывание его опять туда же рукой, на которую одета кольчужная перчатка, танцы на большом круглом столе, по краям его, с тем, чтобы не выплеснулась бахсыма из чаши, стоящей посредине (большого круглого стола) и другие – вот чем забавлялись они» (АБНЭ, с. 185).

«На собрании у нарттов большой пир. (На пиру они борются, на пиру они стреляют из лука, на пиру они режут скот, овец режут...). Помимо этого, стоит там айшва (столик-трехножка. – М. Дж.), танцуют на айшве, на поверхности айшвы» (АБНЭ, с. 193).

О начале, происхождении нартского народа в абазинских сказаниях ничего не сказано, как и о его гибели (или уходе). И это вполне понятно – чужие этногонические мифы заимствоваться не могли.

ГЛАВНЫЙ ГЕРОЙ

Сходство абазинского эпоса с абхазским не только в сюжетах, именах и характерах героев и пр., но и в той же тенденции к адаптации эпоса, в бессознательном стремлении сказителей сделать хотя бы одного из героев аланского эпоса своим, абазинским. Но роль богатыря Сосруко (Сосруквы), как центрального героя, в абазин. сказаниях выше, чем в адыгском и в абхазском. Образ Сатанеи в этой версии Нартиады несколько приземлен, черты лунной богини, столь яркие в одном из абхазских сказаний, здесь отсутствуют. Но и здесь она представлена в качестве культурного героя, жрицы, предсказательницы, мудрой советчицы нартов.

«Была среди них одна умная женищина по имени Сатанея; Сатанея из (племени) нартов не была замужем. Случись какое-нибудь несчастье – нарты обращались за советом к мудрой деве Сатанеи, которая наставляла их». «Это она была жрицей (предсказателем) у нартов. А все то, что они свершали, видишь ли, будь то брань, случившаяся среди нартов, - в первую очередь докладывали они ей суть своего дела: «Разумно или неразумно наше дело?» - сказав при этом. Она наставляла их на путь (истинный)» (АНЭ, с 258). Она же подсказала Тляпшу, как сделать кузнечные инструменты - наковальню, молот и клещи (АНЭ, с. 191). О ней же говорится и другое. Однажды Сатанея говорит нартам, пришедшим к ней за советом: «Сатанею вы узнаете лишь тогда, когда вам плохо, когда вам хорошо, вы не знаете Сатанеи, когда вы остаетесь беспомощными, кроме Сатанеи некому вам помочь» (АНЭ, с. 212).

Но в подавляющем большинстве текстов Сатанея упоминается лишь в связи с обстоятельствами рождения Сосруко или его подвигами. Во всех версиях Нартиады, кроме кар.-балк., есть попытки рационального объяснения непонятного для сказителей мотива рождения витязя из камня, оплодотворенного «заречным» пастухом; рассказ о «забеременевшем» камне они иногда объявляли выдумкой Сатанеи, которая, родив незаконнорожденного сына, пыталась скрыть свой позор.

«Говорят, что Сосруко - сын нартского пастуха Соса, а его самого воспитала Сатаней-Куажа, что он сын ее. Другая же половина из них говорит, что Сосруко произошел от речного камня, а Сатанея его воспитала. Другие же говорят, что, когда умерла его мать, вытащили его из утробы матери, и потом уж воспитала его Сатанея» (АНЭ, с. 187). По другому варианту, будущего богатыря родила сама Сатанея, в которую попало пущенное из-за реки семя великана Арджхоу. «Нарта Сосруко она

родила». После этого она вышла замуж, «и было у нее пятеро братьев нарта Сосруко». «Пятерых она родила, единоутробных с Сосруко по матери, но не родных по отцу. У Сосруко есть отец. Арджхоу его отец» (АНЭ, с. 188).

«Сосруко не из нартов. Сосруко сын сестры нартов. Отец его козопас. Он сын козопаса нартовского. Мать его – сестра нартов. Ее звали Сатаней нартской. Отца Сатаней звали Урызмаем нартским» (АНЭ, с. 228). «Сатаней Гуаца воспитала Сосруко. У Сатаней Гуацы восемь сынов. (Сосруко явился из камня, и она (Сатаней) воспитала его, - говорят). Не рожден он ею, она приходится ему мачехой» (АНЭ, с. 242).

Есть вариант, согласно которому Сатаней провела ночь со своим двоюродным братом Батразом, выдав себя за его жену; когда от этой связи родился Сосруко, она заставила кузнеца и свою сестру лжесвидетельствовать о том, что он родился из камня, оплодотворенного пастухом. Разумеется, люди такому рассказу не поверили и осудили Сатаней (АНЭ, с. 259-260).

Весть о том, что у Сатаней растет мальчик-богатырь Сосруко дошла до нартов через трех братьев-косарей, ставших свидетелями проявления его силы. «Они удивились ими сказанному. «Что это такое; откуда взяла Сатаней сына, Сатаней с момента ее появления на свет не выходила замуж, и мужа нет у нее, сына откуда взяла она?». Удивились, посоветовались; была у нартов одна уд (колдунья. – М. Дж.) по имени Барамбух... Послали они Барамбух весть. После того, как послали весть, явилась она со своей палкой.

- Ты, выскочившая из ноздрей собаки, ты блудница, ты такая-сякая, ты злоносительница, рождающая без мужа, родившая без мужа, позорящая род нартов, - говорила она, сидя у Сатаней, выходя из себя» (АНЭ, с. 316).

В. Б. Тугов пишет: «Центральным героем абазинского нартского эпоса, как и у абхазов и адыгов, является богатырь Сосруко. Его жизнь – это цепь непрерывных бескорыстных героических подвигов во имя благополучия и счастья нартского рода» (Абазины, с. 183). «Он, Сосруко, любил народ свой, никогда он не ничего не делал для себя, дело народа было его уделом. Кроме дел нартов никогда ничего не совершал Сосруко» (АНЭ, с. 192).

Как и в сказаниях абхазов, абазинский Сосруко из всех сил старается стать для нартов своим. «Сосруко сильно любил нартов. За ребенка нартовского, за их (нартов) мужчину, старика, за какого-нибудь мужчину из нартов он готов был положить свою душу, голову – вот каким он был, ни на кого не похожий. Если и творил Сосруко хорошее, то делал он это для нартов, любил он людей нартских больше самого себя. Такое большое мужество было заключено в Сосруко» (АНЭ, с. 265).

Но вот нарты почему-то не были рады ни рождению своего защитника, ни его появлению среди них, и не испытывали чувства благодарности за его

благодетеля. Когда юный Сосруко захотел прийти на собрание (пир) нартов, они отказались принять его в свой круг, даже в качестве прислуживающего, несмотря на просьбы Сатаней. *«Коли и придет, - пусть не переступает порога, - сказали те, кто не хотел его прихода»* (АНЭ, с. 192). На пиру Сосруко говорит: *«Нарты, чем я вам не понравился, из-за чего вы меня отвергли?»*. Повернулся Пшей и сказал ему так: *«Ты, Сосруко, не из наших, во-первых. Кроме этого – мы не знаем твоего богатырства»* (АНЭ, с. 194).

Неприяженно-пренебрежительное отношение нартов к Сосруко абазинские сказители объясняли их завистью, «злостью» и прочими пороками, но примечательно, что Сосруко в глазах нартов не был прирожденным воином. *«И нарты друг к другу очень злы были, завидовали друг другу, оспаривали меж собой мужество, сильнее всего были злы к Сосруко. Они были злы на него из-за этого: «Камнем рожденный, незаконнорожденный, рожденный пастухом, отберет у нас мужество», - говорили они, и поэтому нарты не любили Сосруко»* (АНЭ, с. 192).

В абазинском эпосе популярно сказание о бое Сосруко с могучим богатырем Татарашем (Сотрашем, Сосранпа). По одному из вариантов, Тутаращ, являясь одним из нартов, был призван убить Сосруко и при первой встрече легко победил его, но согласился дать ему отсрочку. Сатаней подсказала сыну хитрую уловку, благодаря которой Сосруко убил Тутараща. В других вариантах виновным оказывается Сосранпа; Сосруко щадит его, но Сосранпа неожиданно кидается на него, пытаясь убить.

Когда Сосруко приносит матери незнакомого богатыря (в других вариантах – Тутараща, Сотраша) голову ее сына, она говорит: *«Чувяк кривоносый, от камня произошедший, ты голову его не мужеством своим снес, а хитростью своей матери», - сказав, взяла ножницы, бросила в него и перебила большое сухожилие его пятки, и он стал хромым»* (АНЭ, с. 228).

*Сосруко отправился к матери Сотраша,
Сотраша голову кинул ей в подол.
- Ах ты, всадник-чума, коровопаса сын,
Никогда ты, сильный, не был сыном Сатаней,
Горе мне принес, ты собака помесная, в нору не загнанная
(АНЭ, с. 247).*

«Тутаращ – брат матери Сатаней Гуащи. Он родной дядя его (Сосруко. – М. Дж.) воспитательницы». Когда Сосруко сообщает Сатаней Гуаще о своем поражении от Тутараща и данной ему отсрочке, она, прежде чем научить его коварной уловке, говорит: *«Да, мальчик мой, - сказала она, -*

я даю тебе надежду (обещаю), что (с моей помощью) ты принесешь его голову». Но когда он действительно приносит ей голову Тутараща, она приходит в ярость: «О ты – двух псов порождение! – сказала она. – Лучшие бы воспитала я не тебя, а пса какого-нибудь! – сказала она. – Когда просили голову, то приносили шапку! – сказала она. – Так и на самом же деле принес ее, ты, двумя псами рожденный!» - сказала она» (АНЭ, с. 243).

Ни из одной из национальных версий, кроме карачаево-балкарской, невозможно понять, почему Сосруко столкнулся с Тотрешем, почему потерпел от него поражение, а затем убил; в чем причина того, что колдунья Барымбух от рождения ненавидела Сосруко (она же подсказала нартам, как расправиться с ним, выведав его тайну), почему во многих сказаниях ее именуют сестрой Сатаней и т. д. (см. ниже). На самом деле Сосруко принес голову Тутараща его матери, она и бранила его. Здесь важно другое – то, как Сосруко характеризует отношение Сатаней к нему.

«Ножницами замахнулась, видишь ли, она на него и выгнала его. Замахнулась (швырнула она их в него), и ножницы (встрамились) вонзились в коробку дверей, да и не вернулся он (после этого) к ней. И сочинил он свою грустную песню. «Восемь братьев было у меня, - говорил он. – Она кормила их изысканными яствами, - говорил он. – Меня же кормила горохом, говорил он. – Горохом. А если спросишь, почему это было так, говорил он, - мать моя мачеха», - говорил Сосруко (АБНЭ, с. 243).

Иными словами, Сатаней, как и остальные нарты, пренебрегает своим незаконнорожденным сыном и отношения матери и сына далеки от идиллических. Можно было подумать, что в этом проявляется стремление сказителей оторвать героя от его среды, чуждой абазинам; но, на самом деле, речь идет о другой женщине, чей образ во всех версиях Нартиады, кроме карачаево-балкарской, контаминировался с образом Сатаней (см. ниже).

В конфликте нартов с Сосруко, как и в абхазских сказаниях, отчетливо отражается отношение народа к героям чужого эпоса, которые выглядят не только завистливыми, но и трусливыми лицемерами. *«Как передают сказания, Сосруко нартский был сыном Соса. Сос был нартским коровопасом. Из-за этого все нарты называли Сосруко «тумой», считали зазорным признавать его своим братом. Но из-за большого мужества, коим обладал Сосруко, из-за пользы и благодеяний, которые он приносил, нарты при виде его оказывали ему большую почесть. Хотя они и делали вид, что спереди его (увидев) они делают ему почести, а сзади (за глаза) искали пути, как его уничтожить, как избавиться от него. Как-то раз нарты договорились и позвали Сосруко, имея намерение убить его» (АНЭ, с. 244).*

Вопреки тому, что говорилось выше о любви Сосруко к народу, эпос «проговаривается» о том, что и Сосруко не жаловал нартов. *«Точно так же и за то, что во всех случаях он побеждал их (нартов) мужчин-героев, они ненавидели Сосруко и искали случая (возможности) как бы его погубить. Вместе с тем они высказывали свое неуважение к нему. Но что бы они ни говорили и ни делали – ничего они не могли поделать с Сосруко. Они смеялись над ним из-за того, что он был сыном коровопаса (пастуха). Все это было причиной того, что и сам Сосруко не давал покоя нартам, и ничего не выходило у них, как бы они этого ни желали. Как-то раз нарты попросили старуху-ведьму (колдунью). «Если ты укажешь нам путь (средство) как убить Сосруко, нет ничего на свете, что бы мы тебе не сделали», - твердо пообещали они ей»* (АНЭ, с. 251).

Ненависть нартов к Сосруко была так велика, что они не погнушались вступить в заговор со злейшими врагами людей – злыми великанами-айныжами. *«Теперь возненавидели нарты Сосруко. Теперь возненавидели его нарты и захотели они любым путем убить Сосруко. Захотели они его убить: так держали совет между собой. Договорились они с айныжами, созвали они уйму айныжес в день, назначенный для убиения Сосруко»* (АНЭ, с. 317). Далее следует рассказ о том, как нарты и айныжи преследовали Сосруко (оставшегося без ног в игре с железным колесом) до самого Азос-моря, где погиб его конь и где они заживо похоронили героя.

«А когда кончились у него стрелы, подошли они, нарты, к нему, мечами, видишь ли, богатыри их, айныжи их нанесли ему удары мечами – царапинки не смогли нанести, что бы с ним ни делали – ничего не получилось. Когда ничего не получилось, когда узнали он, что не смогут убить его, закопали (зарыли) они его в землю, чтобы он не смог выйти из под (земли), большой холм (курган) сверху насыпали, говорят» (АНЭ, с. 323).

О подлинных причинах пренебрежительного отношения нартов к Сосруко мы уже говорили в главе «Абхазский эпос»: во-первых, он незаконнорожденный, во-вторых, сын пастуха, простолюдин, не принадлежащий к касте воинов.

«Нарты ненавидели Сосруко за его большое мужество, за его большое (доброе) сердце к бедным и за заботу о них (АНЭ, с. 251). Разумеется, подобные высказывания, как и приведенные выше, вызваны стремлением сказителей представить хотя бы одного из нартских богатырей своим, народным героем; однако сделать это абазинским сказителям не удалось. Поэтому в абазин. эпосе Сосруко предстает и другим. Его дочь Нагураш, желая выйти замуж за нарта Шауая, узнает, что он нарочно одевается бедняком. *«Начиная с этого времени, она стала проявлять усиленное*

участие к приходящим (к ним) невзрачным и плохо одетым беднякам. В это время к ним во двор появился один юноша с сумой на шее. Зашел он таким образом во двор, и выскакивает она: «Иди сюда, юноша (парень), - сказала она. – Подойди ты (мужчина) сюда!». Он прикоснулся к своему рту: «У меня нет языка (речи), - показал он. – Я немой», - показывает он.

- Хотя ты и нем, пойдя сюда, - сказала она.

В это время Сосруко вышел из дома: «Эта (дочь), дом которой сгинул, отдавая все всякому, кто ни есть сброду, отдавая все всякому, кто ни есть бедняку, отдала все наше имущество им на съедение», - сказав это, он прикрикнул на нее» (АНЭ, с. 299).

В. Б. Тугов пишет: «...героем ряда сказок является Хъабыжьчквын – Маленький плешивец, персонаж, очень популярный в сказках разных народов» (Абазины, с. 186). Сказители помнили, что и Сосруко, и все нарты являются чужаками, точнее, героями чужого эпоса. Поэтому они сталкивают его именно с Кабижчуном. Правда, в этом тексте «*паршивый Кабыж*», плутоватый герой абазинских сказок, неожиданно назван самым младшим из нартов и охарактеризован, как «*носитель мужества*». «*В крепость, в которую он отправился, вошел, поубивал людей, сломал его ворота, а нарты вынесли из нее (крепости) очень много (добра)*». Но когда начинается дележ награбленного, Сосруко заявляет, что самая большая доля причитается ему. Кабыж и Уазырмаг с этим не согласились, причем Кабыж заявил: «*Где в тебе мужество, мужество принадлежит мне*».

Рассерженный Сосруко «*придавил седалищем железную скамью, после чего скамья рассыпалась*». Кабыж насмешливо комментирует: «*У матери нашей было много буйволиц, и она откормила тебя сметаной, отчего зад твой потолстел*». Нарт в гневе вскочил с места, «*ударил головой по железной балке и согнул ее*». Кабыж опять не теряет: «*У отца нашего много баранов. Тебя он кормил отдельными бараными головами, отчего голова твоя стала крепкой*». Чтобы выяснить, кто из них более мужественный, решили отдать пальму первенства тому, кто ударом ладони вскипятит кадку холодной воды. Это удастся Кабыжу (АБНЭ, с. 249-250).

Объяснять это превосходством народного героя над знатным воином-нартом означало бы проявить вульгарно-социологический подход. На самом деле, это победа своего, самого низкородного, персонажа над героем чужого эпоса, причем самым известным.

АЛАНИЗМЫ

Как и все другие национальные версии Нартиады, абазинский эпос насыщен кар.-балк. терминами, кальками, немотивированными выражениями и т. д. К сожалению, из-за его полной неизученности, как и незнания абазинского языка у нас нет возможности выявить все эти случаи. Поэтому мы ограничимся списком из комментариев к изданию эпоса.

Азас тенгъыз – Азовское море. От кар.-балк. *Азау тенгиз* «угловое (тупиковое) море»; ср. название местности в Баксанском ущелье (Балкария), упирающейся в подножье Эльбруса – *Азау тала* «тупиковая поляна». Показательно, что и термин, означающий «море», - тюркский.

Харам-Тоба – название горы, с которой нарты во время своего праздника скатывали железное колесо. Скорее всего, от кар.-балк. *къаран тебе* «бесплодный холм», «холм, лишенный растительности».

Нарцана – название г. Кисловодска у абазин, карачаево-балкарцев, адыгов. От кар.-балк. термина *нарсан, наршан, наршакъ, наршау* (восходит к *барсан, маршан*) «металл (чаще черный), металлический»; отсюда *нарзан суу*, букв. «металлическая вода» (из-за привкуса железа).

Кубина – абазинское название р. Кубани, кар.-балк. *Къобан суу*, от *кеъобхан* «вздувающаяся, разливающаяся».

Алып – название сказочных крылатых коней. От общетюрк. *алт, алф* «богатырь, богатырский».

Гум – р. Кума, от кар.-балк. *кам, кем, кум* «небольшая река».

Урыш йкмгв – гора Эльбрус. «В древние времена его называли «Урым – йхъымыгв». Урым – название греков. В позднейшие времена вместо М в слове «Урым» стали произносить Ш – «Урышв» - по имени русских» (Примечание Т. Табулова). Предположение известного собирателя фольклора - не более, чем народная этимология. Абазинское название горы – искажение одного из шести десятков ее кар.-балк. названий, скорее всего, - *Ырыс тау* «запретная гора» (или *Ёрюз тау* «гора счастья»).

Аталыкъ – воспитатель, человек, которому знатные люди отдавали на воспитание и обучение своих сыновей. Термин карачаево-балкарский, озн. «заменяющий отца», букв. «отцовство». У других тюркских народов – *атабек*, в некоторых государствах средневековья этот термин стал титулом.

Кулач – один обхват; ср. кар.-балк. *къулач* - то же; от тюрк. *къол ач* букв. «размах рук».

Баста – крутосваренная каша из пшеничной или кукурузной муки. Кар.-балк. *баста* – то же; от *бас* «давить, мять».

Большой къушлукъ – позднее утро. Кар.-балк. *къушлукъ* – то же, от *къуш* «орел» + аффикс *лукъ* = букв. «орление», т. е. подъем солнца до высоты парения орлов.

Гобанак – грубая одежда из валенной шерсти. Кар.-балк. *гебенек* означает «мотылек» и «короткая бурка, накидка» (одежда пастухов). Названа по уподоблению – при быстрой ходьбе или беге ее полы развевались.

Гончрук – вид обуви, кожаные чупаки. От кар.-балк. *гёнчарыкъ*, *гёнчурукъ* – то же; от *гён* «выделанная кожа крупного рогатого скота; кожаный» + *чурукъ* «сапог, ботинок»; *чарыкъ* – «башмак, тапочка».

Бахсыма – напиток, приготовляемый из проса. Кар.-балк. *басхым*, *масхым* – то же; от *мас* «пьяная, пьянящая» + *хым*, *хум* «жидкость, вода».

Псах – вид оружия наподобие кинжала. От кар.-балк., общетюрк. *быцакъ*, *бичакъ* «нож».

Син – памятник. «*Мы здесь тебе син огромный ставим*», – говорят Сосруко жители селения, которых он избавил от жестокого Сосранпа (с. 240). От кар.-балк. *сын таиш* «надгробный камень», букв. «камень покойника».

Кара (Черный) – кличка коня одного из нартвов. От общетюрк. *къара* «черный», «вороной».

«Кубок богатыря» – награда победителю в состязаниях нартвов, по абазински – *батыр шагъи*; в названии присутствует тюрк. термин *батыр* «витязь», у карачаево-балкарцев – «воин высшего (седьмого) разряда».

«Полотняный мост» – по нему Сосруко (или Псабыда) перегонял угнанные им табуны. Разумеется, по такому «мосту» сделать это невозможно. Перед нами лингвистический казус: первое слово в кар.-балк. *четен кёпюр* «мост из бревен, положенных крест-накрест» абазины приняли за созвучное *гетен* «полотно» (*кёпюр* – «мост»).

«Клянусь нартским серым камнем» (с. 288) – нартская божба. Комментариев нет. Речь идет о почитаемом в народе сером камне *Къарачайны къадау таишы* «краеугольный камень Карачая».

Приведем также объяснения некоторых терминов и выражений, встречающихся в абазинском фольклоре (из примечаний В. Б. Тугова к сборнику «Абазинские народные сказки», М., 1985).

1. «В абазинских сказках провинившегося человека или зверя избивают, гонят со двора короткой палкой. Сказители иногда добавляют: «толстой», «крепкой», «кизловой», но обязательно «короткой» (с. 366).

- По кар.-балк. нормам поведения палкой со двора нельзя было прогонять не только человека, но и чужую скотину; когда говорят, что кто-то выгнал чью-то скотину со своего двора палкой (*таякъ бла къыстады*), это понимается, как намеренное оскорбление ее хозяина. Абазины, заимствуя это выражение, перепутали *къыста* «гнать, выгонять» и *къысха* «короткая».

2. «Душу высушу» (т. е. «отниму душу», «умерщвлю») – словосочетание, часто встречающееся в фольклоре и обиходной речи абазин»

(с. 367). - Так же часто оно встречается в речи и фольклоре карачаево-балкарцев (*жаньынгы кьурутурма*), откуда и перешло, видимо, к абазинам, поскольку кар.-балк. *кьурут* означает и «уничтожить», и «высушить».

3. «Мчится, поедая огонь» - выражение встречается в абазинском героическом эпосе и сказках. «В обиходной речи выражение «идет (едет, мчится), поедая огонь» употребляется по отношению к человеку, который несется сломя голову» (с. 367). - Это калькированный перевод кар.-балк. выражения *от ашагъанча барады* «мчится, словно съел отраву (взбесился)», т. е. «мчится как бешеный»; кар.-балк. слово *от* имеет несколько значений, в том числе «огонь; молния; отраву».

4. «Ореховая шапка» - кушанье из очищенных грецких орехов на меду. Орехи складывали и заливали их растопленным мёдом на деревянной тарелке (или подносе) в виде островерхой шапки. Отсюда и название – «ореховая шапка». «В позднейшее время - почетное блюдо свадебного застолья, имеющее «конусообразную» форму: на твердый каркас вешались орехи и различные сладости, пачки папирос и т. д.» (с. 375).

- То же самое - у карачаево-балкарцев, вплоть до названия – *кьоз бёрк* «ореховая шапка». Подвешенная на смазанном маслом высоком столбе, она также служила призом тому, кто сумел взобраться по нему и снять ее. Название «ореховая шапка» - результат ошибки. Первоначально кулинарное изделие в форме конуса (кар.-балк. *пёрк*, но «шапка» - *бёрк*), вероятно, символизировало мировую гору, а впоследствии ее аналог – мировое древо (столб, каркас с подвешенными сладостями и плодами).

5. «Я не из тех, кто съедает свое слово» - означает «я не из тех, кто не держит свое слово» (с. 376). - Кар.-балк. *антын ашагъан* «съедающий свое слово» означает «не держащий свое слово (клятву)»; выражение, вероятно, родилось из созвучия: *ант* «слово, клятва» - *хант* «снеть»; о человеке, легко нарушающем данное им слово, говорят *антын бла хантын тенг ашагъан* «одинаково (легко) съедающий и свое слово, и свою снеть».

ГЛАВА VII. АДЫГСКИЙ ЭПОС

ПУБЛИКАЦИИ

Впервые о бытовании нартских сказаний у адыгов сообщил Султан Хан-Гирей в своей работе «Черкесские предания» (1841 г.): «Древние песни и предания о знаменитых воинах, известных под именем нартов, чрезвычайно любопытны. Они любили странствования, поединки, песни, крепкие напитки,

обожают женщин». Он же впервые перечислил имена главных героев адыгского эпоса – Саусрук, Альбечко Тутарыш, Орземедж, Петерез.

В деле собирания нартских сказаний велики заслуги Кази Атажукина, «которому принадлежат почти все наиболее значительные публикации нартского эпоса адыгов, увидевшие свет в прошлом столетии». Отдельные произведения были записаны и опубликованы Талибом Кашежевым и Нури Цаговым (ФАЗП, с. 16-17; с. 28; с. 31). Всего в Кабарде в дореволюционный период были записаны 32 текста (примерно третью часть занимают песенно-стихотворные варианты):

1. О Сосруко – 24
6. О Пшибадиноко - 5
7. Об Ашемезе – 1
8. О Лашин – 2

Почему-то очень мало дореволюционных записей в Адыгее – всего шесть коротких прозаических текстов, опубликованных А. Н. Дьячковым-Тарасовым в 1902 г. («Абадзехские былины»): 2 сказания о Сосруко (о похищении огня и поединке с Тотрешем), по одному – о Шабатнуко, Ашмезе, Хёмышоко-Петерезе, и одно - о женитьбе свинопаса Аргуна на Сатаней (ФАЗП, с. 123). Таким образом, из общего числа (38) записей дореволюционного периода 26 текстов (две трети) - это сказания о Сосруко, т. е. здесь мы видим ту же картину, что и в абхазском и абазинском эпосах.

В 1936 г. был опубликован сборник «Кабардинский фольклор» (предисловие и комментарии М. Е. Талпа), в который вошли и 29 нартских сказаний. Но основная работа по собиранию и публикации эпических текстов началась уже в 50-60 гг. XX в. В 1968-1971 г. было издано собрание текстов адыгского эпоса, подготовленное А. М. Гадагатлем. Бесспорным достоинством этого семитомника, как отметила А. И. Алиева, является «весьма полный охват эпического материала, стремление собрать воедино все доступные записи эпоса». Вместе с тем она отметила и ряд недостатков, в частности, то, что в нем «в большом количестве публикуются подряд многочисленные варианты одного и того же сказания, не имеющие существенных различий между собою. В цикле Сосруко, например, напечатано 26 вариантов сказания о рождении Сосруко, 38 – о его бое с Тотрешем, 17 – о похищении огня». «Такое обилие вариантов допустимо или хотя бы объяснимо, если тексты представляют различные версии одного сказания. В данном же случае это почти всегда – варианты, иногда чуть ли не буквально повторяющие друг друга» (Алиева, 1977, с. 19; с. 89).

Крупным недостатком семитомника явилось, по мнению А. И. Алиевой, и включение в него большого количества «фольклорных материалов, не имеющих отношения к героическому нартскому эпосу». К их числу она относит «песни и сказания о языческих божествах – боге плодородия Тхагаледже и покровителе кузнечного ремесла Тлепше, не связанные с сюжетами героического характера»; «сравнительно поздние сказания, не имеющие героического характера (Даханаго, Ерыгун, Дзагащт, Сатымыко, Бэуч, Жамаду, Бадаф)»; «топонимические и другие предания и легенды»; «сказочные тексты, бытующие обычно самостоятельно, но иногда прикрепляемые к имени эпического героя» (Алиева, 1977, с. 88-89).

Касаясь вопроса о циклизации нартских сказаний (по биографическому, логическому или генеалогическому принципам), А. И. Алиева приходит к правомерному заключению: «Своеобразие эпического материала не позволяет применять один принцип для всех национальных версий «Нартиады». Более того, даже в пределах одной национальной версии последовательно может быть выдержан только принцип расположения сказаний в логической последовательности. Все остальное диктуется спецификой каждого цикла» (Алиева, 1977, с. 91).

Но в семитомном издании Адыгейского НИИ «не сформулирован и не обнаруживается какой-то определенный принцип – (или принципы) расположения сказаний внутри цикла». «Сильно преувеличено и число циклов адыгского эпоса. В адыгской фольклористике уже сложилась традиция выделять циклы Сосруко, Бадыноко, Батреза, Ашамеза, Малечипх. В семитомном издании насчитывается тридцать (!) циклов»; в некоторых случаях «в самостоятельный цикл выделяются варианты одного сказания (таковы цикл Насрена или Тутарыша, сына Альбека)» (Алиева, 1977, с. 92).

Итогом работы адыгских нартоведов стало академическое издание «Нарты. Адыгский героический эпос» (М., 1974). Оно включает в себя 55 текстов, большая часть которых входит в 5 циклов: «Сосруко» (17 текстов), «Бадыноко» (9), «Батраз» (8), «Ашамез» (5), «Шауей» (5), к которым примыкают 3 сказания о женских персонажах – Малечипх, Адиюх, Лашин (всего 9 вариантов), и два - о гибели нартов. Из них:

Прозаических – 36
Смешанных - 9
Стих.-песен. - 20

Вероятно, такова и общая картина: «Основное место в адыгском эпосе принадлежит текстам прозаическим» (Алиева, 1969, с. 132). Большую ценность представляют и 16 вариантов, опубликованных в примечаниях к

текстам, как и 40 вариантов, помещенные в качестве приложения в монографии А. М. Гадагатля (1967 г.).

ИСТОРИЯ С ГЕОГРАФИЕЙ

Пытаясь утвердить приоритет адыгской версии Нартиады, А. М. Гадагатль не ограничился общими рассуждениями, а постарался подкрепить их анализом конкретных данных, начиная с этимологий некоторых географических названий и этнонимов.

«**Хы ШуцI** (калька «Море черное»). Это название «очень часто встречается в текстах адыгского эпоса «Нарты». По мнению А. М. Гадагатля, «Черное море» - это калька с древнеадыг. названия, распространившегося среди многих народов (Гадагатль, 1967, с. 92-93). Почему оно является калькой и откуда известно, что его заимствовали у адыгов, автор не сказал.

«**Меот**», - пишет А. М. Гадагатль, - древнее адыгское наименование Азовского моря (озера) и жителей его побережья. Отсюда же происходит эллинизированное название «Меотида». *Существующее в литературе объяснение значения термина «меот» (мыутI) Л. Г. Лопатинского, Е. И. Крупнова и других авторов нам кажется неправильным. Они говорят, что «ме» - вонь, запахи, «ятI» - болото и, соединяя их, делают заключение: «меот» - вонючее море.*

Во-первых, «меот» происходит не от «мей ятI». Во-вторых, по-адыгски «ятI» не означает «болото». Термин «меот» (мыутI) или «море Меот» («хы МыутI») встречается в стихотворно-песенных текстах древнеадыгского эпоса «Нарты». «Термин «мыутI» (меот) по-адыгски буквально означает «непруд», т. е. водоем, не имеющий запруды, не закрытый, не имеющее высокого берега озеро, пруд или море. В двусложном слове «мыутI(э)» первая часть «мы» означает отрицание «не-», вторая «утIэ» - запруда, пруд».

«В науке известно, что те или иные племена получали свое название обычно по территориальному признаку. Племена, жившие на берегу моря Меот (Хы МыутI) свое наименование «меоты» получили от названия этого моря. Ср. наименование древнерусских племен *дреговичи* от *дрегва* – «болото» (В. А. Никонов. Введение в топонимику, М., 1965, стр. 76), «русское *поморы* – «коренное русское население побережья Белого моря и Ледовитого океана» (Гадагатль, 1967, с. 88-89).

Разумеется, это народная этимология. Почему Азовское море адыги должны были именовать «непрудным морем» (т. е. «морем морским»), а не просто морем, А. М. Гадагатль не объяснил, как и то, какое из морей, кроме Меотийского, они называли так оригинально. Что касается именования

народов по месту их обитания, то и здесь незадача: этноним *меоты* (*майоты*) каким-то образом должен был означать «непрудники», «живущие у непруда», но сам же А. М. Гадагатль указывает, что «море» по адыгски – *хы*, а *Хы МыутI* означает «Меотское море».

Далее он говорит, что этноним *адыг* «происходит от меото-адыгского «хы» - море (хы ШИуцI – море Черное)». «Меоты, жившие вдали от хы ШИуцI, указательно называли это море, и, стало быть, и его приморских жителей (поморян) словом «адэх» - «адых», что в переводе на русский язык означает «то море», так как *а-адэ* или *ады* выражает указание «то», «там находящееся», «вдалеке находящееся» и *хы* – море» (Гадагатль, 1967, с. 90).

Почему эти меоты произвели свой этноним от абсурдного термина, означающего «непруд», а название своих соплеменников, живущих у Черного моря, от слова *хы* «море», автор, разумеется, опять не объяснил. Как и то, почему сами адыги стали именовать себя «живущие у того моря».

«**Азов.** По-адыгски: «Iузэв», «Iузэжью» - наименование северной части Меотского моря, ныне называемого Таганрогским заливом. Это и название известного моря. В адыгском эпосе часто упоминается, видимо, это «море», которое переплывают нартты. У Ногмова «**Азовское море**» - «Тенджыз Iузэв». Слово «азов» (Iузэв, Iузэжью) по-адыгски означает: «горло узкое», что также соответствует топографии местности» (Гадагатль, 1967, с. 92).

Кто и зачем распространил адыгское название залива на все море и почему у Ш. Б. Ногмова в качестве термина «море» фигурируют не адыгские *хы* или хотя бы *МыутI*, а тюркское *тенгиз*, А. М. Гадагатль не сказал. Разумеется, ни меоты, ни море, по названию которого они якобы придумали свой этноним, никакого отношения к адыгам не имеют. Правильное чтение древнего этнонима, по устному замечанию источниковеда В. М. Аталикова, не *меот*, а *маит* или *майот*. На наш взгляд, это известный тюркский этноним *мангыт* или *мангот* – название одного из самых мощных племен Северного Причерноморья, предков ногайцев. Поскольку в греческом языке не было звука *нг*, античные авторы на письме заменяли его йотой. От этого этнонима и образовано древнее название Азовского моря – *Майотийское*, *Меотийское*, подобно тому, как от имени племени *каспиев* появилось название «Каспийское» (а до тех пор – Хазарское) и т. д.

Никакого труда не составило для А. М. Гадагатля «объяснение» и других географических названий.

«**Кавказ.** Таково наименование гор, у подножия которых с древнейших времен обитают меото-адыги», поэтому есть «мнение (чье? – М. Дж.), согласно которому слово «Кавказ» адыгское по происхождению». «Оно происходит от «кьогу-кьос», что означает дословно «живущий за горой

(углом)» (Гадагатль, 1967, с. 91). - Кто жил за какой-то горой или углом и кто его так называл, не сказано.

«**Тамань.** «...слово «темэн» (видимо, заимствованное) означает в языке адыгов «болото», что соответствует характеру местности – весь этот район сильно заболочен» (Гадагатль, 1967, с. 92). У кого заимствовано слово, и почему, если адыги занимали Таманский полуостров от сотворения мира (как думал А. М. Гадагатль), непонятно. Похоже, что у тюрков; но тюрк. *табан* озн. не «болото», а «пятка, пятка; низ» - речь идет о низовьях Кубани.

Скифы. «В науке известно, что люди, прибывшие из Азии на северное побережье Понта Евксинского, затем получившие от местного приморского населения наименование «скифы», сами себя называли «сколотами». «Термин «скиф», по словам археолога Е. И. Крупнова, был собирательным». Этим местным населением были, как считал А. М. Гадагатль, адыги, и «этноним «скиф» происходит от адыгско-шапсугского «сЫф» (человек)», названия, которое было записано древними греками как «скиф» (Гадагатль, 1967, с. 91-92). Это объяснение, в принципе, можно было бы счесть убедительным, если бы автор сказал, по какой причине «адыго-шапсуги» называли «человеками, людьми» не себя, а пришлый народ.

Эти выкладки понадобились А. М. Гадагатлю для подтверждения его представлений об истории и расселении адыгов, которые, «родившись и живя тысячелетиями на Кавказе, на берегах Черного и Азовского морей» дали свои наименования многим местностям, «а также имена своим соседям». «Адыги до присоединения к России, занимая «всю северо-западную часть Кавказа», «населяли территорию между Кубанью на северо-востоке, главным хребтом на юге и Черноморским побережьем на западе. Кабардинские и беслинейские этнические группы адыгов населяли, как и в наши дни, бассейн Терека» (Гадагатль, с. 88; с. 93).

Несколько оригинальными были представления А. М. Гадагатля об этнической истории края, видно по составленной им карте Кавказа, которую он назвал «Этнические группы адыгов и их соседи», не указав, какой период она иллюстрирует. На ней нанесены р. Тенэ (Дон), р. Индыл (Волга), р. Кубань, р. Кура, р. Терек; «Море Черное», «Море Меот» и «Каспийское море». Целый ряд адыгейских племен (шапсуги, бжедуги, хатукаи, чемгуи, хакучи, мэхочи, беслинейцы, кабардинцы), а также убыхи, абазы, абхазы, сваны, Дагестан, чечены, ингуши и осетины мирно соседствуют со скифами, меотами, иберами и колхами; причем вейнахи, осетины, кабардинцы и сваны указаны на тех же территориях, которые занимают сейчас.

Следовательно, изменения этнонимов и топонимов А. М. Гадагатлем во внимание не брались. Но тогда непонятно, почему на карте не указаны

армяне, азербайджанцы, ногайцы и карачаево-балкарцы. Или, может быть, автор полагал, что все указанные им народы и племена были современниками колхов, меотов и скифов, а последние четыре этноса - нет. Заметим, что книга А. М. Гадагатля вышла в Краснодаре под грифом Адыгейского НИИ языка, литературы и истории.

Логика исследователя была проста: «во-первых, адыги являются древнейшими аборигенами Кавказа»; «во-вторых, к древнеадыгским этническим группам принадлежат и абхазы, и абазины, и убыхи» (Гадагатль, 1967, с. 107); так он подводил читателя к мысли, что если нартский эпос возник на Кавказе, то его творцами могли быть только адыги. Дело было за малым – привести факты и доводы.

ОНОМАСТИКА

Убежденный в адыгском происхождении ядра Нартиады, А. М. Гадагатль почему-то думал, что доказательства вполне можно заменять утверждениями, щедро рассыпанными по страницам его монографии. Но так как этого явно было недостаточно, он обратился к антропонимии эпоса. В отличие от более осторожных коллег, понимавших, что убедительных этимологий имен главных героев на почве абхазского, вейнахского, адыгского и осетинского языков нет и не будет, А. М. Гадагатль не стал принижать значение этимологического анализа ономастики эпоса.

«Поскольку эпос «Нарты», - пишет он, - является творчеством народа, то его создатель идеи и черты современной ему эпохи воплощал не только в содержание легенды или песни, но и в имена героев, встречающихся в них, т. е. эти имена как бы подсказаны обстоятельствами и природой самих фольклорных текстов» (Гадагатль, 1967, с. 193).

Это, конечно, была здравая мысль, пусть и невнятно сформулированная. Загадочные имена героев эпоса должны были объясняться в связи с происхождением их образов, обстоятельствами их рождения и т. п., что не учитывалось многими исследователями. Но их этимологизация оказалась для А. М. Гадагатля делом непосильным.

Разумеется, он начал свой анализ с имени главного героя адыгского эпоса, полагая, видимо, что его успешное объяснение позволит сильно укрепить мнение об адыгском происхождении ядра Нартиады.

Саусырыкъо, Сосырыкъо, Сосрыкъо. «Произносительные вариации этого имени среди адыгов различны». «Полная форма этого имени «*Сауэсырыкъуэ*» сохранилась у шапсугов-хакучинцев». Оно состоит из нескольких компонентов: *сао* (совр. *шьао*) – мальчик, юноша; *сыр* – горячий,

огнем горящий; *ы* - «притяжательно-местоименный аффикс органической принадлежности, наблюдаемый только в адыгейском языке»; *кьо* – «здесь показатель лица мужского пола по отношению к своим родителям (в значении мальчик, юноша, сын, а не потомок). «Следовательно, имя нарта «Саусырыкьо», данное ему Тлепшем, означает «сао сыр» - «мальчик горячий», «мальчик, огнем горящий». «Это имя первоначально было нарицательным, затем оно закрепилось за героем эпоса и стало личным» (Гадагатль, 1967, с. 196-197).

Но, в таком случае, у нарта было бы весьма нелепое имя - «мальчика, огнем горящего, сын». На вопрос: «Если *саосыр* ozn. «горячий мальчик», для чего нужен был притяжательный аффикс *ы*, а также и *кьюа*, тоже означающий «мальчик, сын»?» - А. М. Гадагатль ответить не пожелал.

Сэтэнай, Сэтэней. По мнению А. М. Гадагатля, без совета Сэтэнай, ее муж Орзмэдж, как и ее сын Сосруко, были совершенно беспомощны. В доказательство он приводит песню о поединке Сосруко с Тотрешем. В первой схватке Тотреш играет нартом, как куриным пухом, но дает ему отсрочку. За это время Сэтэнай придумывает коварную уловку – обвешивает коня Сосруко множеством колокольчиков. Когда он выскакивает из укрытия, конь Тотреша, взбесившись от их звона, уносит седока. Тот, пытаясь остановить его, разрывает челюсти коня и падает вместе с ним на землю, и подоспевший Саусырыко сносит ему голову.

Ход мысли А. М. Гадагатля крайне оригинален: Сосруко, пока не получил совета от Сэтэнай, - «слабейший из слабых», но после он «неузнаваемо преобразается и становится грозным меченосцем»; «Саусырыко без совета матери – словно воин без меча». «И этот «меч», в виде «совета» (? – М. Дж.), он получает от матери». «Она дает совет нарту, словно меч вручает ему». Разумеется, после такой преамбулы понять значение имени героини нетрудно, оно состоит из: *сэ* – меч, *тэн* – дарить, *ай* – ласкательный суффикс. «Таким образом, «Сэтэнай» означает «меч дарящая», «мечедарка» (Гадагатль, 1967, с. 198-200).

Имя с таким значением, на наш взгляд, подошло бы языческому божеству оружия или какому-нибудь тароватому князю (учитывая дороговизну мечей в те времена). Непонятно, почему советы Сэтэнай следует приравнивать к мечу, а не, скажем, к секире, копьё или иному холодному оружию. И если Сосруко без ее советов был совершенно бессилен, то как он выходил из положения, находясь в дальних походах (не мог же он возить Сэтэнай с собой, за седлом)? И какой оттенок приобретает имя героини – *Сэтэн* – благодаря присоединению ласкательного *ай*: «мечедарочка», «мечдаряшенькая»? «Трудно поймать черную кошку в темной комнате...».

Щэбатыныкьо, Бадынэкьо. «Щэбатыныкьо порожден, как и образы Сэтэнай, Саусырыкьо, эпохой меча. Меч для этого нарта превыше всего. Вот изречение «нартов», характеризующее их отношение к предмету личного вооружения»: *«Подарок – подарком, но меч – наивысший подарок из подарков»*. «Если «Сэтэнай» - «мечедарка», то что же может дарить этот суровый меченосец Щэбатыныкьо?».

Действительно, - что? Это имя состоит, как пишет А. М. Гадагатль, из: «**щэ** – стрела лука, **ба (бэ)** – много, **тын** – дарить, **ы** – притяжательный аффикс органической принадлежности, **кьо** – в данном случае: показатель мужского имени (в смысле «сын», а не дочь»)). Следовательно, «Щэбатыныкьо» буквально означает: «стрел много дарящий (сын, юноша)» (Гадагатль, 1967, с. 202). Почему этот герой непременно должен был кому-то что-то дарить (причем это дарение должно было отразиться в его имени), А. М. Гадагатль не объяснил и примеров щедрости Щэбатыныко не привел.

Іащэмэз – «грозный богатырь». «Такова его основная функция в эпосе. Это хорошо характеризует второе нарицательное имя «кетэон» (шапсугское *кятэ* – меч, *он* – бить, т. е. «меч сам бьющий», или «меч-самобой». Во многих текстах Ашамез выступает как певец-музыкант, изобретатель свирели. «Он известен абхазам под именем Кятауан». «**Іа-щэ-мэз**. «...первые два компонента «Іа-щэ» обозначают оружие, то же, что и «меч». «Мы можем добавить, что третий компонент «мэз» означает «лес». «Іащэмэз» *буквально* означает «оружие лесное», или «меч лесной». Поскольку элемент «мэз» часто имеет значение «дикий», то и имя нарта означает «дикий меч» и также «порождено эпохой меча» (Гадагатль, 1967, с. 203).

Если верить автору, некоторых героев адыги нарекали именами, в которых предрекалось исполнение ими особых функций: Сатаней-гуашу – дарить советы, подобные мечам, Шабатнуко – дарить стрелы, Ашамезу – быть «грозным богатырем». Но что такое «лесной меч», он же «дикий», и чем они отличались друг от друга или от простых мечей, понять трудно.

Пэтэрэз, Бэтэрэз. Этимология В. И. Абаева, согласно которой это имя означает «богатырь асский», А. М. Гадагатлю не нравится. Он приводит цитату из адыгского сказания о том, как нарты положили младенца (будущего героя) в коробку и бросили в море. Коробку волнами вынесло на берег, где ее подобрали пастухи, один из которых тут же дал мальчику имя:

*Ерэ-да, лицо-нос – красив рисунок,
Ерэ-да, что ни миновать: «Пэтэрэз!».*

Таким образом, этому младенцу «дали имя по конкретному обстоятельству, каким он по своему облику показался пастушонку в момент нахождения». «В этом имени: **пэ** – нос, **тэрэз** – правильный. Следовательно, слово-имя «Пэтэрэз» означает: «Нос правильный» или «симметричноносый».

Этимология, конечно, в своем роде была замечательной. Правда, слово *тэрэз* оказалось заимствованием из перс. языка, в котором *тэрэзи* означает «весы; мера, симметрия». Но фольклорист и с этим затруднением справляется довольно легко: «Надо полагать, что оно первоначально и у адыгов означало то же самое, что у персов», а уже затем «получило второе понятие «правильный» (Гадагатль, 1967, с. 205-206). Почему именно «симметричность» носа младенца произвела на пастуха такое впечатление и какую роль сыграла в судьбе героя эта черта его облика, А. М. Гадагатль объяснить не смог и перешел к главному термину.

Нарт. По мнению автора, в данном термине «мы должны видеть проявление сверхщедности и беспредельного мужества; в нем должно быть выражено народное представление о храбрости, благородстве и отваге; словом, в термине «нарт» должен быть правдиво отображен общий характер эпоса в целом». Выразить в одном коротком термине представления об этой гамме добродетелей вряд ли было под силу даже самому талантливому языкотворцу. Но: «По представлению адыгов, самыми дорогими для человека являются жизнь, глаз (свет)». Нарты, «желая выразить полную готовность оказать помощь человеку, говорят»: «Моему глазу ты подобен!» или «Понадобится, и свой глаз для тебя отдам!» (Гадагатль, 1967, с. 206).

Что касается жизни, как самого дорогого, чем может пожертвовать один человек для другого, в этом сомнения нет; но кому и как мог помочь в те времена подаренный глаз? На самом деле эти адыгские выражения являются кальками. По представлениям карачаево-балкарцев, человек состоит из тела (*сан*), духа (*сюлдер*) и промежуточной между ними души, которая подобна радуге, имея семь сил (наподобие системе чакр в учении йогов) - *кьут, жан, кёл, ах, бус, тин, ал*, названия которых одновременно означают и просто душа, но чаще всего «душа; жизнь» – *жан*.

Отсюда выражения типа *сени ючюн жаным да берирме* «за тебя я и душу (жизнь) отдам». В ласкательном *жаным, кёлом*, т. е. «душа моя» слово *кёл* употреблялось в качестве парного к основному термину, что в устной речи случайно изменилось в созвучное *жаным, кёзюм* «душа моя, глаз мой». В этом значении выражение и было понято и перенято адыгами, о чем А. М. Гадагатль знать не мог.

Далее он пишет: «Слово «нарт» состоит из двух компонентов: **нар-тэ** или **нар-т(ы)**»; *нэ* означает «глаз», *р* – суффикс определенности (но шапсуги

этот суффикс не употребляют и произносят слово в форме *нат*); *т* – *тэн* «дарить», но без суффикса *н*. Следовательно, адыгский термин *нарт* означает «глаз – дари», и в нем «поразительно точно выражена символика всего древнеадыгского эпоса «Нарты» (Гадагатль, 1967, с. 207).

Вывода о синонимичности понятий «жизнь» и «глаз» А. М. Гадагатль все-таки не сделал, поэтому непонятно, зачем и кому нарты желали бы дарить свои органы зрения, и кто назвал их «глазодарами» (или так они нарекли себя сами). «Таким образом, личные имена центральных героев эпоса «Нарты» Сэтэнай, Саусырыкъо, Шэбатыныкъо, Іащамэз, Пэтэрэз и термин «нарт» являются адыгскими» (Гадагатль, 1967, с. 207).

Это, конечно же, был разгул народной этимологии и полный произвол в обращении с ономастическим материалом; но, как уже говорилось выше, мы вынуждены стараться учитывать все, дабы нас не упрекнули за игнорирование версий, «представляющих определенный интерес».

Не довольствуясь полученным результатом, А. М. Гадагатль составил огромную таблицу-вкладыш «Формы бытования ста собственных имен адыгского народного эпоса «Нарты» и вариации их произнесения у других народов, живущих на Кавказе, и убыхов, находящихся в Анатолии». Разумеется, количество нартских имен в эпосах других народов ни в какое сравнение со ста именами адыгских сказаний не идет:

Абазины –	12
Абхазы -	15
Осетины -	24
Балкарцы –	14
Карачаевцы -	12
Чечены	- 7
Ингуши	- 9

Трудно сказать, почему А. М. Гадагатль объединил адыгейцев, кабардинцев и черкесов, а чеченцев и ингушей, балкарцев и карачаевцев – нет. Как производились эти подсчеты, неизвестно. На самом деле, количество имен собственных в любой из версий Нартиады намного больше того, что указано в этой таблице. Кроме того, имена многих нартов (например, карачаево-балкарских) в таблице сильно искажены. В комментариях автор утверждает, что карачаево-балкарцы произносят имя одного из нартов по кабардино-беслинейски – *Бадинокъо*, а другого – *Сосрыкъо*, *Сасрыкъо* и даже *Сосуркъуа* (Гадагатль, 1967, с. 228-229). В действительности в кар.-балк. эпосе есть нарт *Бёдене*, но никакого *Бадинокъо* нет, а имя второго героя имеет два варианта – *Сосурукъ* и *Сосрукъа* (с ударением на последнем слоге).

ОБЩЕСТВО

Один из первых исследователей кабард. сказаний – М. Е. Талпа, вклад которого в развитие адыгской фольклористики был высоко оценен специалистами (Алиева, 1969, с. 19; Гутов, 1993, с. 9-10; Гутов, 2009, с. 71-72), пишет: «Та наивысшая ступень общественного развития, которую отразил нартский эпос кабардинцев, не позволяет говорить о том, что этими событиями были грандиозные битвы народов. Какого-либо народа, играющего роль, подобную «злым татаровьям» русских былин, здесь нет. Им, конечно, не являются упомянутые в сказаниях таинственные «кинты». В кабардинском эпосе мы видим отражения схваток и битв между малыми по размерам племенами и родовыми группами, да и то отражения родового строя в нартском эпосе кабардинцев являются позднейшими» (Кабардинский фольклор, с. 20).

Действительно, какие-либо племена, за исключением *чинтов* и карликов-испов, в адыгском эпосе не упоминаются; точно так же мало и более поздних этнонимов. Нет в нем и какого-либо крупного конфликта, разрешение которого могло бы сыграть роль стержня всего повествования. «На фоне степных просторов, среди намогильных курганов рыщут охотники за добычей – скифоподобные «одинокие наездники, одного пса имеющие спутником». Полузвериные инстинкты борьбы за жизнь. Кровавая расправа с соперником, таким же хищником. Снятая голова врага – желанный трофей – болтается у седла победителя. И рядом с этим в том же эпосе показаны исторически далеко впереди стоящие дружины, возглавляемые вождем, седобородым старцем» (Кабардинский фольклор, с. 20).

М. Е. Талпа говорит о матриархате, матриархальных образах, сопоставляет Сатаней-гуашу с вавилонской Иштар и пр. Но картина жизни нартского общества, которую он выявляет по кабард. сказаниям, полностью противоречит его предположениям. «Патриархат получил в эпосе достаточное отражение. Родовой вождь дан в образе седобородого организатора дружин. Его атрибут – «золотая борода» - воспет в проникновенном гимне. Водимые этим старцем дружины занимаются тем, что грабят «плохо охраняемое», уводят чужие табуны коней или защищают свои от набегов других дружин, предводительствуемых также седобородыми старцами. В свободное от битв и набегов время нарты предаются питью белого сано, излюбленным танцам. Сано, рационалистически переосмысленное в данных текстах, некогда было священным напитком, вроде нектара богов, живою водою. На этих пирах гремит, как и у киевских богатырей, нартская похвальба о подвигах под звон «оберучных» чаш. В

искусстве танцевать соревнуются виднейшие нарты. Эпос дает блестящее описание этих танцев («Бадыноко»), в которых опять-таки явно заметны следы древних ритуалов» (Кабардинский фольклор, с. 24).

Читая работы адыгских нартоведов, можно заметить, что все они явно избегали рассмотрения вопроса о нартах как об этнической общности, эпическом племени. Показательно, например, что А. И. Алиева в своей монографии ни разу не говорит о нартском народе, а только о «нартском обществе»: «...нартский эпос – это история эпического общества, представленная в отдельных сказаниях» (Алиева, 1969, с. 128). «...в представлениях носителей жанра общество богатырей-нартов реально»; «считается, что они живут определенным сообществом»; «Эпическое нартское общество знает не только военные занятия» (Гутов, 2009, с. 12-13).

Дело в том, что в адыгских сказаниях нарты предстают не народом, а сословием, причем знатным (см. ниже). Возможно, впрочем, что это объясняется и тем, что до конца XX в. термина, означающего «народ», в кабардинском языке, например, не было. Интересно и другое наблюдение А. И. Алиевой. «Один из важнейших элементов сюжетосложения – социальные мотивы. Логично было бы ожидать, что социальные мотивы получат наибольшее отражение в сказаниях о героях, воплотивших представления поздних исторических эпох. На самом деле это не так. В цикле сказаний о Сосруко – самом древнем герое адыгского эпоса – социальные мотивы звучат наиболее отчетливо. Больше того, сложность взаимоотношений Сосруко с нартами, их конфликт и в конечном итоге гибель Сосруко в сказаниях объясняются как итог неприятия нартским обществом «низкороджденного» героя, «лапотника», «сына пастуха нартских коров», как нередко презрительно именуется Сосруко» (Алиева, 1969, с. 113-114). Объяснения указанного противоречия в работе А. И. Алиевой нет.

Бросается в глаза отсутствие в адыгском эпосе антропогонических мифов – нарты с самого начала мыслятся давно существующим обществом. Академическое издание, например, открывается сказанием о рождении Сосруко. Прямых высказываний о нартах в адыгских сказаниях почти нет. В коротеньком бжедугском тексте (о гибели богатырей) говорится: *«Много лет назад (там), где сейчас живем мы, адыги, у моря жило какое-то большое племя. Людей этого племени называли нартами. Нарты были высокими и очень сильными. И в сражении и в труде им не было равных. Говорят, мы произошли от них»* (НАГЭ, с. 343).

Это единственный случай, когда адыгский эпос именует нартов племенем. Краток и шапсугский текст: *«В глубокой древности это случилось. Тогда на нашей земле наты жили. Их могил за Убыном много находится. К*

побережью моря близкие наты сетью балык (рыбу) ловили, санэ белое готовить мастерами были, в поле работали» (Гадагатль, 1967, с. 334). Иногда говорится о нартском войске, но никаких признаков государственной жизни в эпосе адыгов нет, ничего не сказано и о городах. Живут нарты разбросанно, друг к другу в гости едут по несколько дней, но, чаще всего, встречаются случайно. *«Тот, кого звали нарт Шабатнуко, жил в одном краю, а кого звали нарт Сосруко, - в другом. Места эти были пустынные, а нарты друг друга не знали, никогда не встречались»* (НАГЭ, с. 250).

«Сказания о каждом из нартских богатырей, объединенные именем героя, составляют его цикл. Каждый цикл, по существу, представляет определенный этап адыгского эпоса: формирование циклов связано с определенными сдвигами в народном сознании» (Алиева, 1969, с. 22).

Следовательно, можно ожидать, что в адыгском эпосе приметы разных исторических периодов довольно четко различимы. Но: «Отличительная черта адыгского эпоса, как и других национальных версий нартских сказаний, состоит в том, что в нем, даже по мере отражения позднейших исторических эпох, нет нарастания исторической конкретности. Невозможно установить связь даже самых поздних сюжетов с конкретными историческими событиями». «В силу этого историзм адыгского эпоса состоит прежде всего в правдивом воспроизведении нравов, обычаев, деталей быта, психологии данного народа» (Алиева, 1969, с. 113).

Согласиться с таким утверждением невозможно: в чем заключается правдивость этого воспроизведения и как можно судить об этом, если ни в одном случае невозможно понять, о каком историческом периоде и о каком событии идет речь? Фольклорист фактически говорит о том, что история адыгов в их нартских сказаниях никак не отразилась.

А. И. Алиевой принадлежит ряд точных и весьма ценных наблюдений, но, вместе с тем, многие ее интерпретации вызывают возражения. «В нартском эпосе адыгов отразилась, - пишет она, - борьба народа против враждебных сил на различных этапах его истории. Как установлено исследователями, исторический период, отраженный в нартском эпосе, огромен – от эпохи бронзы и раннего железа до эпохи феодализма». Герои архаической эпохи сражаются с мифическими чудовищами – великанами-иныжами (Алиева, 1969, с. 112-113).

В сказаниях о Батарезе и Ашамезе сюжет строится «на одном из широко распространенных обычаев эпохи первобытно-общинного строя – обычае кровной мести». «Глухие отзвуки эпохи межплеменных битв, борьбы за консолидацию племен слышны в сказаниях о борьбе с чинтами (или кинтами)» - имеются в виду сказания о Бадыноко (Алиева, 1969, с. 113).

Из чего следует, что речь идет о консолидации племен, А. И. Алиева не говорит, поскольку в самих текстах на это нет и намека; большая часть сказаний адыгов повествует о противостоянии того или иного героя нартскому обществу, а не о борьбе нартов с внешними врагами.

В СПОРЕ С ЭПОСОМ

О многосторонней научной деятельности Л. Г. Лопатинского (1842-1922), А. И. Алиева пишет: «Кроме исследовательской, он вел огромную работу по изданию «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа». Значение этого издания и роль Лопатинского в нем трудно переоценить»; он один из тех, «кто заложил основы научного собирания и публикации фольклорных произведений народов Кавказа». «Но главное внимание исследователь уделил языку и фольклору адыгов»; уже в преклонном возрасте он выучил кабардинский язык. «Самостоятельный научный интерес представляют его научные комментарии к публикациям фольклорных текстов, скромно названные «Заметками» (ФАЗП, с. 36).

В одной из этих «Заметок» (1871 г.) имеется одна из первых попыток дать коллективный образ нартов в адыгской версии Нартиады, составленная на основе изучения текстов (и, вероятно, бесед Л. Г. Лопатинского с собирателями - Талибом Кашежевым и Кази Атажукиным). «Еще до появления в Кабарде теперешних людей жили нарты. Это были люди огромного роста и необыкновенной физической силы, но не отличавшиеся, подобно жившим раньше их великанам (иныж), умом и находчивостью. Среди нартов выделялся Сосруко, о сверхъестественном происхождении которого рассказывают народные сказания. Он был необыкновенно умен и хитер; его тело было неуязвимо для оружия; мать его Сатаней помогала ему своим волшебством: все это давало ему большое преимущество над другими нартами, среди которых были многие сильнее его и гораздо храбрее. Этими преимуществами он пользовался не только для того, чтобы помогать нартам в их борьбе с остатками великанов-людоедов, но и во вред самих нартов, истребляя этих буйных гигантов целыми десятками и очищая землю для мирного труда человека» (ФАЗП, с. 78).

У читателя, привыкшего думать, что у народов Северного Кавказа с нартами связываются такие понятия, как честь, ум, мужество, благородство, одним словом, все высокое, эта заметка может вызвать шок: оказывается, в одной из основных, по мнению нартоведов, версий Нартиады эти чудобогатыри показаны тупоголовыми «буйными гигантами», которых, с помощью волшебницы Сатаней, десятками истреблял хитрый герой Сосруко,

чтобы они не мешали человеку мирно трудиться! Что-то тут не так: то ли Л. Г. Лопатинский пишет полную несуслазницу, то ли нартоведы говорят о нартах совсем не то, что сказано в адыгском эпосе.

Единственным современным исследователем, который пожелал говорить о коллективном образе нартов в адыгских сказаниях, был А. М. Гадагатль. Напомним, что он считал эпос вымыслом, плодом фантазии народных певцов-утопистов, якобы отразивших в своих творениях мечты первобытных людей о лучшей жизни, а в образах нартов – представления об идеальных личностях. Какими же видит ученый героев адыгского эпоса?

«Идеал нарта – борьба со злом, появление стойкости и бесстрашия в этой борьбе, утверждение правды и справедливости, помощь слабому, защита бессильного во имя свободы человека. Эти качества опосредствуются моральным кодексом, выработанным народом на протяжении многих тысячелетий. Педагогичность этого эпоса выражается в том, что через посредство песен, пщынатлей и легенд о нартских богатырях старшее поколение адыгов передавало и передает младшему свой многовековой опыт жизни, борьбы и труда. Неоценимо велика роль адыгского народного эпоса о нартских богатырях в идейном воспитании молодежи. Он прививает ей высокие патриотические качества».

«Нарты – суровые воители-богатыри. Они не страшатся трудностей, способны перенести любые лишения и невзгоды, готовы пойти на любые испытания и страдания, защищая честь человека, его свободу и счастье». «Они постепенно вырастают из легенд титанами перед мысленным взором слушателя, в их величии мы видим не только физическую силу, но и ум, и совесть, и честь, проявляемые в направлении защиты бессильного, оказания помощи слабому, отражения врагов» (Гадагатль, 1967, с. 110-111).

Как видим, мнение А. М. Гадагатля о нартах адыгского эпоса диаметрально противоположно представлениям Л. Г. Лопатинского. Но у адыгейского фольклориста имеются и более конкретные высказывания. «В нартском обществе нет эксплуататора, стало быть, нет и эксплуатируемого. Здесь люди «совсем не отличаются друг от друга, они не оторвались еще, по выражению Маркса, от «пуповины первобытной общины» (цитата из работы Ф. Энгельса. – М. Дж.). Но в этом обществе наблюдается «нартский» этикет, - богатыри живут в дружбе и согласии, соблюдая традицию почитания старших. Здесь власть старших морального порядка. Повеление старшего – закон для младших. Девиз нарта: «Кто приносит счастье – удостоивается счастья». «Нарты не знают ни купли, ни продажи. У них нет и денежного обращения. Люди эпоса щедры, они дарят друг другу все, чем обладают».

«Достоинство или могущество человека нарты не измеряют имущественным богатством» (Гадагатль, 1986, с. 247).

Интересно и другое. В одном из сказаний говорится: *«У нартов были давние коварные враги, (они) часто затевали войну. Однажды нарты (сами) известили своих врагов, что собираются воевать с ними на их же земле. Прошло время – вражеское войско неожиданно напало на нартов, не ответив на их предупреждение и не известив (их), как делали (обычно) нарты. У нартских богатырей был обычай: врагу, с которым будут воевать, назначали время сражения, посылали весть. «Тогда-то придем к вам биться», - говорили»* (НАГЭ, с. 229). Но в комментариях сказано: «Благородство нартов, предупреждающих о битве, упоминается очень редко. Чаще они отличаются вероломством, хитростью» (НАГЭ, с. 380).

Создается впечатление, что Л. Г. Лопатинский, М. Е. Талпа и другие исследователи читали один адыгский эпос, а А. М. Гадагатль – совершенно другой. Понять кто из них был прав, можно только после анализа конкретных сказаний, в которых отношение народа к нартам в целом и к отдельным героям выражено весьма ярко и отчетливо. Конечно, героический эпос, как и фольклор в целом, далек от прямолинейного и плоского морализирования, но не от нравственной оценки поступков или самой личности персонажа – она чаще всего дается тем или иным косвенным способом (или, скажем, устами других персонажей).

МОРАЛЬ И ВРЕМЯ

По мнению сторонников так называемого релятивистского взгляда на происхождение нравственных норм утверждение общечеловеческой морали совершилось только после средневековья, а до той поры в каждую эпоху и (в каждом обществе) моральные нормы сильно отличались от моральных норм предыдущего периода: то, что представлялось нравственным на одной стадии, на следующем этапе таковым уже могло не признаваться, как и наоборот - то, что осуждалось, могло стать нормой.

Применительно к фольклору эту мысль ясно сформулировал В. Я. Пропп: «Облик положительного героя далеко не всегда соответствует тому моральному кодексу, который лежит в основе общепринятой современной морали... Герой тот, кто побеждает, безразлично какими средствами, в особенности если он побеждает более сильного, чем он сам, противника. Хитрость и обман есть орудие слабого против сильного, и это соответствует моральным требованиям слушателя» (Пропп, с.100-101).

Но разве все древние общества состояли только из «слабых» людей, которые, являясь слушателями, определяли, что нравственно, а что нет? На наш взгляд, человек с самого его появления был именно человеком, и не на треть, не на четверть, а, так сказать, целиком (как, например, орел был орлом и медведь - медведем), как и добро всегда было добром, а зло - злом. Никогда не могло быть такого общества, в котором поощрялись бы разрушительные для него предательство, ложь, вероломство, обман, и пр.; это нравы сброда, бандитской шайки, а не традиционного общества. Изменения в понимании добра и зла в различные эпохи касаются не всех моральных установлений, а только частных и отдельных обычаев.

Простой пример. Великий русский поэт (конец XII в.), автор «Слова о полку Игореве» - можно сказать, современник нартов. Отношения половцев с древнерусскими княжествами были сложными – то помогали друг другу, торговали, пировали и заключали династические браки, то воевали и т. д. Но вот что говорит киевский князь Святослав Всеволодович, обращаясь (как считается) к двум братьям, некогда напавшим на небольшой половецкий отряд, перебив «поганных» (язычников):

*...о моя сыновчя
Игорю и Всеволоде!
Рано еста начала
Половецкую землю
мечи цвелити,
а себе славы искати.
Нъ нечестно одолесте:
нечестно бо
кровь поганую пролиясте.*

Неужто Святослав Всеволодович уже тогда назубок знал тот самый «моральный кодекс», основу «общепринятой современной морали»? (Полагаю, христианство ни при чем, поскольку оно ни до, ни после оно нисколько не смогло помешать тем или иным правителям совершать самые безнравственные поступки). Откуда же появилось мнение о релятивности морали? История европейских народов изучена и освещена гораздо лучше, чем история этносов, населяющих другие континенты; но многие исторические процессы, происходившие в Европе, разумеется, имели место и там, пусть и протекали в других формах.

Вдумываясь в эту историю, можно заметить, что власть над обществом переходила из рук одного сословия в руки другого с той же неуклонностью, с

какой сменяются времена года. Сакральных царей сменило жречество, затем власть захватили кшатрии-воины, уступившие, в свою очередь, напору буржуазии. Ныне во многих странах к власти пришли различные мафии, люди с психологией уголовников (что предрекали в самом начале XX в. Д. С. Мережковский в своей статье «Грядущий хам» и Генрих Берль в книге «Пришествие пятого сословия»); такой финал, не в последнюю очередь, обусловлен мировым идеологическим кризисом.

Появление мнения о релятивном характере морали связано с идеей прогресса, широко распространившейся в Новое время. Идеологи буржуазии, стремившейся к власти, имели в своем распоряжении печатный станок и всячески порочили феодальное Средневековье, изображая его эпохой мракобесия, угнетения и непрерывных войн. Разумеется, до этого было, по их мнению, еще хуже – первобытное варварство (эти представления о первобытном дикаре, который решал все проблемы с помощью увесистой дубины, остроумно высмеял Г. К. Честертон в своей книге «Вечный человек»). Напомним также, что подавляющее большинство памятников архитектуры во Франции, например, построено именно в самый мрачный период Средневековья, до эпохи «Ренессанса». Очевидный прогресс науки и техники в Новое время приводил идеологов к мысли, что человечество семимильными шагами движется к свободе, равенству и братству, и что этот процесс сопровождается также и прогрессом морали. И только кровавые события XX в. показали, что это далеко не так.

Но вернемся к нашей теме. «Нартский эпос адыгов, как и других народов Кавказа, не составляет одну текстуально цельную эпопею (типа «Давида Сасунского», «Манаса» и др.)». «Нартский эпос адыгов складывается из ряда сказаний. Каждое из них представляет собою законченное художественное произведение и имеет самостоятельный сюжет. **Не имея причинно-следственной связи между собою, сказания эти объединяются прежде всего героями** (выделено нами. – М. Дж.), которые переходят из сказания в сказание, проходя через многие эпизоды» (Алиева, 1969, с. 129). Точнее будет сказать, что адыгский эпос состоит из описаний подвигов нескольких героев.

«Главное содержание адыгского эпоса – честь и победа. Чаще всего сюжетом служит описание боя» (Алиева, 1969, с. 114). «Борьба и победа – это мотивы, являющиеся главными для эпоса о нартах» (Гутов, 2009). Но это означает, что герои адыгского эпоса движимы только честолюбием, а вовсе не желанием утверждать добро, защищать родину и наказывать зло. Разумеется, у такого общества нет и не могло быть идеологии, отсюда и впечатление фрагментарности нартского эпоса адыгов; ничем, кроме

проживания на одной территории, участия в набегах и ежегодных совместных пирах его герои не объединены и никакой общей цели не имеют, находясь в постоянной междоусобной борьбе всех против всех.

Не прослеживается в адыгских сказаниях и их генетическая связь с мифологией (из которой и вырос эпос). «Адыгские боги-демиурги (бог-кузнец Тлепш, бог-земледелец Тхагаледж, бог-пастух Амыш) живут среди нартов; их скорее можно назвать нортами, нежели богами (то же самое исследователи пишут и о других божествах во всех национальных версиях Нартиады, за исключением карачаево-балкарской. – М. Дж.). Космические же божества, за редким исключением, мыслятся весьма абстрактно и редко вмешиваются в жизнь нартов. О подземном мире адыгский эпос почти ничего не знает, как и абхазский. Характерно, что и в языческом пантеоне адыгов нет имени владетеля подземного царства» (Гутов, 1993, с. 6).

Объяснение, которое исследователь дает своим наблюдениям, вызывает сомнения. Он предлагает «обратить внимание на целостную систему воззрений, которая строилась на приоритете личного достоинства даже перед самой жизнью», которая «сложнее рационалистического толкования о сознательном самопожертвовании» (Гутов, 2009, с. 31).

Но для героев адыгского эпоса высшей ценностью является не только и не столько собственное достоинство (они часто им поступаются), сколько поддержание реноме (видя в каждом витязе соперника, для его уничтожения они готовы буквально на все); столь же часто они движимы соображениями выгоды и завистью (см. ниже).

Поскольку «в древнеадыгской мифологии представления о загробном мире не получили основательной разработки», создается впечатление, «что загробная жизнь была где-то на периферии внимания общества». «Ее успешно заменяло, по свидетельствам многих иноземных путешественников, посетивших Кавказ, представление о посмертной славе». Смерть «не могла осознаваться иначе, как трагедия», но в древнем традиционном обществе отдельный человек «не столько индивидуум, сколько составная часть коллектива», его поведение «детерминировано установлениями, доминирующими в данном обществе». Невыполнение своего долга «было способно сделать дальнейшую его жизнь не просто бессмысленной, но и позорной, что было равнозначно духовной гибели – явлению более страшному, чем гибель физическая». «Смерть в этом случае считалась несомненно более предпочтительной, нежели жизнь, сохраненная путем уклонения от того, что стало долгом» (Гутов, 2009, с. 31).

Все адыгские и абхазские нартоведы из работы в работу повторяли, что нартский эпос складывался в среде «субстрата» чуть ли не в эпоху неолита,

что он полон рудиментов матриархата, что абхазская и адыгская версии особенно архаичны и что феодализм отразился в них лишь в виде поздних наслоений. Но А. М. Готов, объясняя отсутствие в адыгском эпосе разработанных представлений о загробном мире, говорит о путешественниках, посетивших Кавказ именно в эпоху феодализма.

Если принять его объяснение, мы придем к выводу, что этот загадочный «субстрат» с незапамятных времен состоял из рыцарей-дворян, нисколько не думавших о воздаянии, участи бессмертной души за гробом и прочей метафизике, обходясь не слишком утешительным представлением о посмертной славе. «Подобное представление способствовало формированию раннерыцарских по типу принципов пренебрежения к смерти в сознании средневековых адыгов. Вот почему нарт Сосруко, не сомневаясь, подставляет свое уязвимое место под колесо, хотя ясно осознает неминуемость драматических для него последствий» (Готов, 2009, с. 31-32).

Но дело еще и в том, что «подобное представление» (идет ли речь о периоде военной демократии или об эпохе феодализма) не могло опираться само на себя и опять-таки было бы связано с мыслью о том, что в ином мире героев ждет одна участь, а трусов, предателей и обманщиков – другая. В противном случае придется думать, что это «субстратное» общество состояло из «стихийных материалистов», считавших, что нет ни рая, ни ада, ни бессмертия души, а задача человека заключается только в том, чтобы оставить по себе добрую память. В том же самом, как мы помним, уверяли народы Советского Союза идеологи социализма; на простейший вопрос, почему никто не помнит ни имен, ни деяний многих миллионов вполне добродетельных людей, но зато все знают имена великих злодеев, проливших моря крови, эти идеологи, естественно, отвечать не желали.

Кроме того, если людей за гробом ждет ничто, небытие, то ни добро, ни зло, как и любые деяния не имеют никакого смысла, а это уже абсурд, примириться с которым сознание человека не может. Полагаем, что адыгские сказители, как и воины-дворяне, не составляли исключения; мысль о посмертной славе была, скорее всего, лишь приложением к их вере в бессмертие души. (По кар.-балк. эпосу, храбрые воины, погибшие в войне за правду и человечность, становятся приближенными Тейри-хана, ежевечернее собираются на свои пиры и т. д., а подлые, бесчестные люди превращаются в черных свиней и бегают по ночным клабищам; см. ниже).

Эпос, как самое масштабное произведение народной культуры, не мог не отражать быт, историю и идеологию своих создателей. Если в адыгском эпосе такого отражения нет, это означает, что это пересказ сказаний, созданных другим народом; в процессе их усвоения все непонятное для

слушателей (в первую очередь - чужие космогонические и антропогонические мифы, образы богов, космологические представления) из повествований постепенно вымывалось. Как мы видели, то же самое произошло и у абазин, и у абхазов.

САТАНЕЙ И СОСРУКО

Как ни странно, исследователи не замечали, что представление о нартах и отношение к ним, как и к каждому из главных героев эпоса, во всех шести версиях Нартиады очень разное. Чтобы подтвердить сказанное, нам придется давать большое количество цитат из эпических текстов – другого способа борьбы с этим стереотипом у нас нет.

Сосруко, по единодушному мнению нартоведов, является главным героем адыгского эпоса и, казалось бы, сказания, в основном, должны повествовать о его подвигах во славу нартов. В академическом издании мы видим иное: Сосруко совершает всего-навсего два подвига: раздобыв огонь, спасает нартов (в походе) от лютого мороза (который насылает на них Сатаней-гуаша или он сам), и возвращает похищенный великанами скот.

Но с появлением Сосруко связывается исчезновение земной благодати. *«Раньше рассказывали, что на свете появится нарт Сосруко, и когда он появится, жир земли иссякнет, изобилия в ней не станет. Люди по этому (поводу) волновались, говорили: «Будем ли жить после того, как этот злосчастный появится на свете?». Печалились из-за этого, было. Так прошло много времени. Со временем нарт Сосруко появился на свете и отправился (в путь) вместе с группой всадников. Разъезжая, к одной какой-то старушке в гости заехали. У той старушки было трое сыновей. Один был земледельцем, один чабаном, один кузнецом. Все трое умерли».*

Из запасов, оставшихся ей от благодатного времени, старушка готовит еду для целого отряда: четвертой части просяного зернышка и одного бараньего ребра оказывается им достаточно. Уехав оттуда, Сосруко видит тазовую кость великана; по его просьбе бог (или боги) воскрешает гиганта, который *«один курган сгреб, землю сжал и пососал ее, пососал и сказал: «Говорили, нарт Сосруко на свете появится, вот ты и появился, - в земле уже нет жиру»* (Из адыгского народного эпоса, с. 62-63).

«Тлеши не работал в кузнице при людях. Никому не позволял он заглянуть в свой левый рукав. Что мастерил – не показывал. В разгар работы (в кузнице) вдруг появился Сосруко – как с неба свалился». Кузнец говорит ему: *«Зловредный ты, нет в твоём облике добра».* *«После того как*

Сосруко заглянул в рукав Тлепша, (тот) не долго оставался на этом месте – переселился в другое» (НАГЭ, с. 193).

В оригинале употреблено слово *уыгъурсыз*; оно заимствовано из кар.-балк. яз., в котором *огъурсуз* (букв. «безродный», «без роду-племени») означает не «злосчастный», а «злой, злобный», в противоположность *огъурлу* («принадлежащий к роду-племени»). В «Словаре кабардино-черкесского языка» (М., 1999) сказано: *уыгъурсыз* «1. зловредный, недобрый; 2. злополучный». Но и о самом Тлепше нарт Батраз, например, не очень лестного мнения: *«Тлепш, который зла не знает и не знает добра»* (Кабардинский фольклор, с. 75).

Когда Сосруко исполнилось шестнадцать лет, он начал выезжать с нартами. *«Год он пробыл у нартов. (Но) через год Сосруко стал разъезжать одиноким всадником: не пришлось ему по душе у нартов. Когда начал Сосруко разъезжать так, в одиночестве, Сатаней попросила его:*

- Возьми себе хоть одного товарища, хуже одиночества (ничего) нет. Не следует доверяться только себе.

- Среди нартов, которых я вижу, нет такого, кого можно взять в товарищи», - отвечает он (НАГЭ, с. 191-192).

Неприязнь нартов к Сосруко просвечивает и в кабард. сказании о его женитьбе. На санопитии кузнец Тлепш был виночерпием, а Сосруко, как самый молодой, стоял у двери (готовый выполнять поручения). К нартам заехал незнакомый им тогда витязь Бадыноко, выпил рог вина и уехал. Тлепш, которому витязь понравился, сказал, что выдаст свою дочь за того, кто вернет его на пир. Сосруко помчался за Бадыноко и пригласил богатыря в дом своей матери Сатаней. Туда же нарты перенесли свое санопитие. *«Начался большой пир. Все нарты закричали в один голос:*

- Сосруко выиграл твою дочь!

- Уж лучше моя дочь без мужа останется, чем отдать ее за сына пастуха коров, - сказал Тлепш и вышел». Пришлось Сосруко вместе с Бадыноко силой отнять его дочь, сняв ее с арбы (НАГЭ, с. 220).

Сказания о том, как Сосруко, втянув великана в заочное состязание с самим собой (игры Сосруко), победил великана или о том, как он наслал лютый мороз на хвастливых нартов есть трансформация древних кар.-балк. рассказов о состязаниях могучих шаманов в волшебстве. В адыгском эпосе эти рассказы превратились в эпизоды противоборства одинокого героя с нартами. В абадзехском тексте, записанном в 1902 г., говорится: *«Однажды Саусурук вернулся домой без добычи. Мать и ее домочадцы сидели и плакали.*

- Чего вы плачете? – спросил Саусурук.

- Да вот, пока ты где-то ездил, наши нарты успели домой вернуться с богатой добычей.

Саусурук пошел к нартам и предложил им поделить добычу согласно степени храбрости каждого нарта. Те не согласились и предложили снова отправиться промышлять добычу. Едут нарты и зябнут: это Саусурук на них рассердился и навел сильный мороз. Стали нарты просить Саусурука добыть огня. Добыл нарт огонь, бросил его в воду: горит огонь еще ярче. Бросились нарты в воду ловить его – не дается. Вымокли все, а мороз еще сильнее их щиплет: оледенели, бедные. Умоляют Саусурука согреть их». Герой отправляется на поиски огня и видит огромного великана, лежащего у костра. В отличие от других вариантов, добродушный великан, удивленный тем, что знаменитый герой так мал, сам отдает ему огонь.

«Взял Саусурук щипцами огня и привез в пещеру. Обрадовались нарты, что Саусурук привез огонь. Приказал Саусурук жечь седла и греть одну сторону тела. Нарты сожгли седла и не успели согреть другую сторону тела, и все замерзли. Саусурук взял их лошадей и всю добычу возвратился домой. Княгиня Сатанай с радостью встретила Саусурука, и пировали они семь дней» (НАГЭ, с. 354).

Вряд ли это пример благородства Саусурука, или свидетельство того, что «богатыри жили в дружбе и согласии». Сквозной мотив всего цикла сказаний о Сосруко – его борьба не с внешними врагами, а с нартами. Даже Сатаней-гуаша именует Сосруко «дьявольским наездником» (Из адыгского народного эпоса, с. 22 – 23). «Нарты называли Сосруко чевяком, подкидышем, отродьем дрянного пастуха коров» (Кабардинский фольклор, с. 27). Тем не менее, нартоведы восхищаются героем, который обрек соплеменников на гибель, ограбил их, да еще и, вместе с матерью, устроил по этому поводу семидневный пир.

А. М. Гутов, характеризуя Сатаней-гуашу, как вечно прекрасную волшебницу и мудрую наставницу нартов, культурного героя, которой они обязаны, например, появлением некоторых орудий труда, пишет: «...в ее образе многое соответствует идеальным представлениям и о божестве в женской ипостаси, и о знатной женщине феодальной эпохи: она величава и этикетна, любит и умеет покровительствовать знатым воинам, идеально наставляет своих подопечных, чтобы они не потерпели поражения и не ударили в грязь лицом».

Но Сатаней-гуаша «в то же время коварна и порочна», что делает ее образ двойственным. «Именно так воспринимается данный образ носителями этических императивов более позднего времени адыгского общества. Ведовство, являющееся, скорее всего, реминисценцией ее прежней

мифологической природы, уже не понимается как достоинство, а расценивается как порок». Сложность образа «в значительной степени» обусловлена тем, что Сатаней-гуаша – образ полихронический и «синкретический, несущий в себе разные, подчас взаимоисключающие с точки зрения рационалистического мышления качества» (Гутов, 2009, с. 34).

В этой характеристике многое верно; но объяснение причин двойственности образа мы принять не можем. Многие противоречия и неясности в национальных версиях устраняются только в сопоставлении с теми данными, которые содержатся в оригинале Нартиады – кар.-балк. эпосе, в том числе и двойственность образа Сатаней-гуаши (см. ниже). Но А. М. Гутов этих данных знать не мог, что и вынудило его ссылаться на синкретизм и полихронизм образа.

СОСРУКО И ТОТРЕШ

Однажды Сосруко едет на праздник нартов, участвует в играх и выходит из них победителем. Отправившись оттуда, он видит два войска, готовых вступить в сражение друг с другом, но ждущих посредника, который должен был приехать и примирить их.

*Сосруко к ним подъехал,
Стал для них коварным посредником,
Два канских войска стравил,
И сам он свою богатырскую пику там поломал
И, подобрав свою богатырскую пику,
С собакой – единственным спутником,
Не взяв в спутники (никого из) нартских всадников,
пустился в обратный путь (НАГЭ, с. 211).*

О том, что это были за войска и почему Сосруко их стравил, не сказано. (В кар.-балк. эпосе аналогичный эпизод связан с нартом Ёрюзмеком; утомившись от бесконечных битв, он мирит два враждебных друг другу войска и дело заканчивается пиром).

Разъезжая по степи, Сосруко увидел некоего всадника, окликнул, но тот его не услышал, погнался за ним, но не настиг. Когда он повернул обратно, всадник вдруг оглянулся, помчался за нартом, поддел его концом «двуглавого» копья, растряс его, «словно козью и собачью шерсть» и швырнул наземь. Сосруко стал просить отсрочки, чтобы встретиться на поединке, получил ее и отправился домой. Отношения матери и сына

оставляют желать лучшего. Когда Сатаней-гуаша спрашивает Сосруко о том, какие новости он слышал на хасе (собрании) нартов, он отвечает:

*- Мать моя, Сатаней-гуаша,
Хоть ты и женщина, (но) глупа,
Разве женщина о хасе спрашивает?
Разве к женщине за советом обращаются?*

В другом издании перевод проще: «Наша мать, Сатаней-гуаша, ты женщина, но дура. Разве смеет женщина задавать вопросы о нартских встречах?» (Кабардинский фольклор, с. 39).

Реакция матери оказывается неожиданно бурной:

*- Уаихо-кан, я убью себя, - сказав,
Стальные ножницы (Сатаней) достает.
- Погоди, погоди, наша мать!
Остающимся после нас маленьким людям
Не подавай дурного примера –
Лишать себя жизни на том свете
Или на этом.*

Приходится сыну рассказать о том, как он стравил два войска, и о неудачной встрече с Тотрешем (НАГЭ, с. 212).

*Когда он собрался снести мне голову, (сказал я ему):
- Эй, нартский молодец,
Белый молодец с желтой рукой,
Чей рыжий конь с головой, как у оленя,
Назначил бы срок – было бы лучше.
(Людей) из нашего рода сегодня не убивают,
Если кто и убьет – тому не прощают.
На хитрость-обман я пустился и вернулся в отцовский дом.*

Сатаней-гуаша сообщает сыну, что это был Тотреш, сын Альбека, «муж, приносящий беду»; что вместе с отцом их было девять (богатырей), из которых она помогла ему принести головы восьмерых (НАГЭ, с. 197-200).

В другом варианте Сатаней говорит о матери Тотреша *Барымбух*:

Моя сестра Барымбух

*Родила девять сыновей.
Я помогла тебе победить восьмерых
Последний – девятый –
Лучше бы не был твоим соперником (НАГЭ, с. 213).*

«Сатаней принялась колдовать, готовить яды». «Велела (она) вплести в хвост и гриву коня (Сосруко) колокольцы. Наутро Сосруко сел на коня и окутался туманом. (Сатаней) велела ему:

- Поезжай, прикрываясь туманом. Когда приедешь к подножию горы, выскочи из тумана, гремя колокольцами, скачи к нему с криком. Конь Тотреша испугается и понесет».

Так и случилось. Когда конь понес Тотреша, он, натягивая поводья, разодрал ему челюсти и конь рухнул вместе с седоком. Тотреш говорит врагу, который собирается отсечь ему голову:

*- О Сосруко смуглый,
Муж черный, с железным взглядом,
Обутый в сыромятные чарыки,
Потаскухой-колдуньей рожденный,
Дай мне сроку,
Хотя бы пока поднимусь!
- Тотреш, сын Альбека,
Одинокий грозный всадник,
Разве мы стали пастухами телят,
Чтобы давать друг другу отсрочку? –
Ответил (Сосруко) и отсек ему голову.*

Голову богатыря он относит сначала Сатаней-гуаше, а потом к матери Тотреша. В отчаянии она хватает ножницы и швыряет их в Сосруко, пронзив ему пятку (НАГЭ, с. 197-200).

В другом варианте мать отправляет Сосруко на битву, наставляя: *«Поезжай теперь, если даже это мой отец, не жалея. Того, кто вчера хотел тебя убить, не жалея».* Но когда он привозит ей голову Сотыша (Тотреша), она разражается гневной тирадой: *«А, я несчастная, - сказала Сатаней-гуаша и (на голову) посмотрела. – Моей матерью рожденного, моего единственного брата голову ты мне принес, - сказала,- в чарыки обутый, от пастуха коров рожденный, Сатаней-гуашей вовсе не рожденный сделал меня несчастной... - сказала.*

- А что, «принеси» ты сказала, и я принес, «отнеси» скажешь – я отнесу, - сказал (Сосруко), - а прирастит (голову к туловищу) – твое дело, - сказал и (так) обратился к своей матери».

Мать ударила ножницами по жиле над пятой Сосруко, но ножницы отскочили. *«У меня сталь – мое мясо, слон – мой стан, если мое бедро согнулось, (значит), ты за свою кровь отомстила, (считай). И я теперь избавился от (прозвища) убийцы. Это раз уж ты так сделала, (значит), своего брата убила ты сама. Впредь меня в этом не упрекай», - сказал и от своей мачехи уехал (прочь)»* – (Из адыгского народного эпоса, с. 23-24).

Таково содержание сказания о поединке Сосруко с Тотрешем, одного из самых популярных в адыгском эпосе. Заметим, что и конь Тхожей невысокого мнения о своем хозяине. Когда нарт спрашивает, считает ли он (Тхожей) позорное поражение обидой только для него или для них обоих, конь отвечает речью, начало которой примечательно:

- Сосруко негодный,
Обутый в сыромятные чарыки,
Ты рожден от пастуха коров,
Тебя родила колдунья
(НАГЭ, с. 214).

Вещий Тхожей не питает никакого почтения к Сатаней-гуаше, которая, по уверениям адыгских нартоведов, пользовалась непререкаемым авторитетом у нартов. После того, как Сосруко, униженный Тотрешем, вернулся домой, Сатаней спрашивает:

- Лохмоногий Тхожей,
Тхожей с длинными клыками,
Кого не догоняют другие кони,
Как опозорился ты?
Разгневался Тхожей,
Стены конюшни пробил,
Сбил с ног дрожащую Сатаней-гуашу,
Подул на нее,
Привел в себя, навевая прохладу:
- Так вот, наша мать, гуаша,
Несравнимая с другими гуашами,
Бесподобна молва о тебе,
Горькая весть губительна,

*Если мы добываем немного славы,
Считаешь ее славой своего сына-красавца,
Если хоть немного позора приносим –
Считаешь его моим (НАГЭ, с. 217).*

В этом же тексте Сосруко предстает в той роли, о которой говорилось в «Заметке» Л. Г. Лопатинского – истребителя нартов; его встреча с Тотрешем была неслучайной. Мать говорит ему:

*В лице изменился,
Сердце трепещет –
(Таким) ты вернулся ко мне.
Когда я послала тебя головы нартов добыть,
Расскажи мне, кого ты встретил? (НАГЭ, с. 215).*

Возвращаясь домой с головой убитого им Тотреша, Сосруко встречает нескольких бывалых нартов, и спрашивает их, куда они путь держат:

*- Ты, смуглолицый, чернявый,
Ты мерзкий обманищик,
Хотим тебя убить,
Мы ищем нашего кана (воспитанника. – М. Дж.),
Потом не говори, что не сказали (НАГЭ, с. 219).*

По другому варианту, он встретил двух славных стариков по фамилии Тхакаховы (иногда их именуют «старики-лесовики» или «старики-лешие»), которых мать Тотреша послала разыскать тело сына; комментаторы считают, что «они выражают мнение народа, не одобряющего убийство Тотреша» (НАГЭ, с. 353). Старики говорят герою: «Эй, нарт Сосруко, сын Цэжима и старой ведьмы! Это не дело твоей храбрости; это тебе не принесет славы. Ты снял голову рукою твоей матери-ведьмы!» (ФАЗП, с. 70). То же самое говорит ему мать Тотреша: «Эй, Сосруко мерзкий, пастуший отпрыск, его ты не своим мужеством погубил, а это с помощью ядов-зелий твоей мерзкой матери ты его погубил» (Из адыгского народного эпоса, с. 56).

Но, может быть, в вариантах (приведенных в комментариях к НАГЭ), есть другие примеры? Нет, и там мы видим то же самое.

ГИБЕЛЬ СОСРУКО

Удивительно, как можно было именовать Сосруко и Сатаней-гуашу нартскими героями, когда в адыгском эпосе прямо говорится чуть ли не о партизанской войне, которую они вели именно против нартов? *«Соусуруко часто воевал с нартами. Долго думали нарты, как поступить с ним в отместку за это»* (НАГЭ, с. 227). *«Сосруко не давал покая нартам. Не было (среди них) такого, кто мог бы одолеть его силой или хитростью»*. *«Не знали они, как убить Сосруко»* (НАГЭ, с. 223).

«(Когда он вырос), в воинском деле героем стал и нартам могучим на свете житья не давать стал, нарты могучие собрались и убили его». *«Сосруко героем, всех в краю нартов устрашающим (был), многих из них убил, (и) потому все нарты в краю собрались и решили, как им убить Сосруко»*. *«Все нарты в краю собрались, чтобы придумать, как нарта Сосруко убить. «Уаллаха, Сосруко ни одного нарта в живых не оставит, до одного всех перебьет, чем так, лучшие (мы его) убьем, - сказали»* (Из адыгского народного эпоса, с. 15; с. 67).

Народ говорил о нартах одно, но исследователи утверждали другое: *«Сосруко постоянно выступает как защитник интересов рода, племени, народа, отстаивая интересы коллектива, а не личные (в чем, как известно, и состоит отличие эпического героя от сказочного)»* – (Алиева, 1969, с. 66).

При таких враждебных отношениях героя и общества дело должно было закончиться гибелью Сосруко (анализа сказаний, в которых описана смерть героя, в работах адыгских нартоведов почему-то нет). Возлюбленная героя толкует ему видения, которые привиделись нарту в ее дворе и в доме. Одно из них примечательно: *«Нарты, сколько (их) есть на свете, - все твои враги. Они нашли старую маленькую колдунью, и она приготовила колдовское питье, которым думают отравить тебя»*. Так и происходит. Нарты, в сговоре с великанами-иныжами, подбили Сосруко вступить в игру с колесом, пущенным с горы, и отбить колесо бедрами – и он остался без ног. *«Пока живы этот конь и этот человек, они не дадут нам жить в этом мире, - сказали иныжи, вырыли яму и коня и владельца живыми закопали»* (НАГЭ, с. 221-222).

Адыгский эпос всячески подчеркивает полное одиночество Сосруко и страшную ненависть, которую испытывали к нему все его сородичи. *«Нарты завидовали его ловкости и ненавидели его всею душою, но ничего не могли с ним поделать: он их побеждал не только в играх, но и в бою»* (ФАЗП, с. 77). *«Сбежались нарты. Сосруко лишился мощи. Нарты заметили это. Торжествуют. Но никто из них не осмеливался испить крови Сосруко. «Злая ведьма его воспитала: он причинит нам что-нибудь злое, - в страхе говорили нарты»* и стали скликать зверей и птиц (Кабардинский фольклор, с. 44).

«Со всей нартской земли собрались нарты, чтобы придумать, как Саусуруко погубить. «Ни одного нарта Саусуруко не оставит в живых, все от него погибнем. Тогда уж лучше мы сами погубим его, - решили нарты».

Возлюбленная героя говорит ему: «Нарты со всей нартской земли собрались и решили погубить тебя». Сатаней предупреждает сына: «Берегись, все нарты решили погубить тебя». «После этого Саусуруко побежал к Харама-горе. Посмотрел и увидел: там собрались все нарты». «Как только Саусуруко подошел к Харама-горе, злодеи крикнули ему: «Эй, Саусуруко широкоступый, отродье нартского пастуха! Джан-шерх идет к тебе!». Убийцы постарались предусмотреть все. На тот случай, если герой попытается спастись бегством на резвом коне, они посыпали дорогу галькой. «Не дадим Саусуруко умереть на этом свете, - сказали убийцы и живым закопали его в землю. Ходит среди людей молва, что каждую весну из-под земли раздаются стоны Саусуруко» (НАГЭ, с. 227).

Но и Сосруко питает лютую ненависть к нартам даже после смерти. «Не дадим Сосруко умереть на этом свете, - сказали нарты и закопали Сосруко живым. Но он и под землей живет вечно. Когда наступает весна, Сосруко из глубины говорит:

*Там, где небо синееет,
Где земля зеленеет,
Семь дней походить
Я свободно хочу.
Жить хочу,
Чтоб врагам отомстить,
Вырвать им глаза ненавистные
(Кабардинский фольклор, с. 45).*

Вряд ли под врагами подразумеваются злые великаны или еще кто-нибудь – Сосруко говорит о нартах. Возможно, их первая попытка погубить его, подбив отразить острое колесо незакаленными коленями, закончилась неудачей, о чем и говорится в одном из текстов, не оставляющем так же сомнений в характере отношений матери и сына. Друзья отнесли раненого героя домой и спросили, кому показать его рану (это единственное упоминание о том, что у Сосруко были друзья).

«Обратитесь к моей матери, - ответил он, - она будет лучше всех. Они предупредили мать. «Приготовьте соленой воды, - сказала она, - налейте ее в бочку и посадите туда моего сына». «Это невозможно, это причинит ему боль». «Что вам нужно? Делайте то, что я вам сейчас

сказала!». Тогда они посадили его в соленую воду, как она сказала. Пока соль его мучила, он принялся петь». (Далее следует короткая песня, представляющая собой набор бессмысленных фраз).

«Через несколько дней, когда Саусырыкъуа вышел из соленой воды, он отослал свою мать Сэтэнэй в свою семью. Когда он отсылал ее, он посадил ее в повозку, повсюду, на всех сторонах повозки приказал привязать шипы: при каждой тряске повозки шипы кололи кожу несчастной. Вот каким образом она вернулась домой» (Гадагатль, 1967, с. 375-376).

О том, какова была судьба Сатаней-гуаши, в адыгском эпосе говорится очень скупо и лишь в одном тексте: она умерла сразу после того, как нашла тело погибшего в битве сына (Алиева, 1969, с. 65).

Таким образом, нарты в адыгском эпосе представлены не племенем богатырей, «защитников интересов коллектива» и борцами с силами зла (как механически характеризуют их нартоведы), а в совершенно ином качестве – малочисленным и весьма безнравственным обществом, готовым сжить героя со свету любым способом; но и образ самого Сосруко весьма далек от идеала воина и защитника народа. Трудно увидеть идеальный образ «матери народа» и в Сатаней-гуаше, посылающей своего сына добывать головы нартов (неизвестно чем прогневивших ее) и помогающей ему своими коварными советами и колдовством.

Если в абхазском эпосе Сасрыква, простолюдин по происхождению, всеми силами пытается стать для знатного рода нартов своим, совершая подвиги, спасая своих заносчивых братьев и т. д., и сочувствие народа на его стороне, то адыгский Сосруко уже сражается с нартами и даже охотится на них, причем по указанию Сатаней-гуаши. Никаких подвигов во славу нартов за ним не числится; не пользуется он и симпатией сказителей (как, впрочем, и все нарты). Можно сказать, что поведение Сосруко антисоциально, разрушительно для общества. Фактически это изгой, человек маргинального склада: с одной стороны - богатырь, герой, но с другой – сын «презренного пастуха», «широколапый» простолюдин, «обутый в сыромятные чарыки», т. е. с точки зрения нартов, просто самозванец.

Разумеется, антисоциальность поведения Сосруко (и не только его) в адыгском эпосе некоторыми исследователями была замечена и требовала объяснения. «Как видно, - пишет А. И. Алиева, - Сосруко – центральный герой цикла и всего адыгского эпоса о нартах, воплощение древних народных идеалов (?! – М. Дж.). Вместе с тем данный образ отличается неизменной сложностью и даже противоречивостью, которая обусловлена уже тем фактом, что сказания о Сосруко несут в себе наслоения разных эпох (Алиева, 1969, с. 66).

В чем состоит «противоречивость» образа и почему она обусловлена «наслоениями», исследовательница не объяснила. Еще более странно, что Сосруко, с колыбели враждующий с нартами, презираемый ими, вдруг превращается в «воплощение идеала» и «защитника интересов».

Более внимателен был другой фольклорист. «Следует заметить, что подвиг, о котором повествуется в сказании, не всегда имеет выраженную направленность во благо коллектива. Эпический герой, бесспорно, более социален, чем герой сказки, что отнюдь не означает прямолинейной связи всех его действий с интересами социума. Социальная функция определяется не только интересами эпически условного общества, но идеалами самих творцов, носителей и слушателей. Здесь оказывает влияние множество разных обстоятельств, включая, например, такие как ситуативный контекст конкретного исполнения, особенности характера или личные пристрастия исполнителя и т. д.» (Гутов, 2009, с. 17).

Но и с этим объяснением согласиться трудно. Вряд ли сказители пытались приписать героям эпоса поступки, идущие вразрез с интересами «эпически условного общества», но соответствующие именно их идеалам, или, под влиянием «ситуативного контекста», производили изменения в сюжетах. Если бы они поступали так из поколения в поколение, от великих и **цельных** образов и сюжетов Нартиады не осталось бы ничего. Неприемлем и вывод исследователя: «Дело в том, что социальная функция центрального персонажа героического эпоса заключается не столько в том, чтобы совершать подвиги во благо своего общества, сколько в том, чтобы поступать в соответствии с идеалами, сложившимися и традиционно сохраняющимися в этом обществе» (Гутов, 2009, с. 17).

Но разве поступать в соответствии с традиционно сохраняющимися идеалами не означает для героя совершать подвиги во благо своего общества? Ни одно общество и ни в каком случае не могло признать соответствующими его идеалам поступки, идущие ему во вред, и славить людей, их совершающих. Идеал личности, выработанный в какой-либо социальной среде, никогда не бывает оторван от воззрений этой среды, наиболее полно выражая ее устремления и ее нравственные установления.

Сосруко, каким он представлен в адыгском эпосе, потому и вызывает неприязнь и даже ненависть нартов, что не соответствует их идеалу и образу воина, не являясь им по праву рождения. Нарушая установленный в обществе порядок, он вносит в него элементы хаоса: будучи сыном крестьянина, Сосруко выдает себя за дворянина-воина, более того, выступает против нартов с оружием в руках, и должен понести наказание: человек земли возвращается в землю — его закапывают заживо.

Взятый в целом, цикл адыгских сказаний о Сосруко представляет собой сильно сокращенный и переосмысленный пересказ кар.-балк. цикла, с его сложнейшим сюжетом; но в адыгской среде это переосмысление закономерно должно было иметь такой характер.

РОЖДЕНИЕ БАДЫНОКО

Цикл Бадиноко (кар.-балк. Рачикау) является одним из самых противоречивых в адыгском эпосе, что говорит о сильных искажениях, которые он претерпел при его усвоении кар.-балк. сказаний; это касается и компонентов сюжета, и мотивов, как и образов персонажей (см. ниже). В бжедугском сказании отцом Шабатнуко назван Орзмэдж, матерью – Сатанай. Она растит героя втайне от всех, даже от мужа. *«Однажды Орзмэдж прибыл на сход. Он был умным и справедливым мужем, его сделали главою над нартами, и он верховодил ими. Поэтому пиши Аледж решил погубить Орзмэджа. Пиши Аледж подговорил своих приближенных, подкупил их. «Мы должны убить Орзмэджа, иначе от него не избавиться, - сказали они и решили погубить его».*

Но вещая Сатанай знала, что они хотят отравить его и отправила на выручку своего сына: *«Всех, кто встретится тебе, спрашивай, где находится дом Аледжа. Едешь ты из Чирта, а направляешься в Нарт. Определяя свой путь по Тену, переедешь через Пиизу».* Интересно, что Орзмэдж, Сатанай и их сын живут не среди нартов, а в другом краю, в Чирте: герой поедет по Дону, переправится через Кубань и лишь потом попадет к нартам. «Чирт – эпическое название какой-то местности. Встречается только в адыгейских текстах» (НАГЭ, с. 234-236; с. 410).

Скорее всего, это слегка деформированное название страны злейших врагов адыгских нартов – *Чинт*; следовательно, Бадиноко не нарт, что и подтверждается в текстах. А. И. Алиева, изучив около 60 вариантов этого популярного у адыгов сказания, пишет: «Чаще всего сказание говорит, что он из Чинта, однако, ничего, кроме названия, об этой стране неизвестно». «Все сказания повествуют о рождении Бадиноко очень похоже. Отцом его обычно является старейший из нартов – Орзмэдж (Уазырмес), а матерью – Сатаней-гуащэ. Нередко подчеркивается, что Орзмэдж пришел к нартам откуда-то издалека – «из Чирта» и стал у них предводителем, что, однако, пришлось им не по вкусу» (Алиева, 1969, с. 68; с. 76).

В тексте, которым открывается цикл, сказано: *«Бадиноко родом из племени нартов. И мать и отец его из нартского племени».* Но в

комментариях уточняется: «Другие сказания о Бадыноко настойчиво характеризуют его как пришельца» (НАГЭ, с. 229; с. 380).

Из этого сказания предельно ясно, какими виделись адыгам нартты, герои чужого эпоса. Без объявления войны в край нартов вторглись иноплеменники. *«Враги были жестокими, безжалостными, коварными, навели они ужас на (весь) край. Нарты сражались с врагами один день и одну ночь».* Но на рассвете вдруг появился какой-то грозный всадник и разгромил завоевателей. *«Нарты спешно собирают хасу, советуются: «Как узнать нам, кто этот лихой всадник, как сделать его нашим соратником?» - спрашивают друг друга».* Но всадник сам явился к нартам:

Всадник показал им нартское тавро:

- Я тоже из вашего края,

Кто захочет, чтобы я был ему товарищем, найдет меня.

Вы много говорите,

Оружие носите зря,

Собираетесь (без надобности),

По мне это недостойно нашего края.

Не думаю, что мы поладим,

Лучше уехать от вас неузнанным, -

сказал он, вышел и тронулся в путь. Поникли нартты: досадно им было, что он покинул их. Сосруко был хитрее всех: верный себе, задумал узнать, кто тот одинокий всадник».

Он отправился вслед за всадником в его дом, где богатыря встретили приветливо, но познакомиться с хозяином ему не удалось (в доме были только женщины), с тем и вернулся к нартам. *«Спустя некоторое время Сосруко (вновь) приехал в ту семью вместе с одним нартом-всадником».* Их приняла хозяйка, которая сказала, что это двор Шабатына. Встретив самый теплый прием, нартты, однако, повели себя отнюдь не как добрые гости.

«Выйдя (во двор), Сосруко увидел, как чистили выведенного из землянки сиво-вороного, сухоголового, поджарого (коня), с шеей, как у змеи, на котором с утренней зарей появился на поле битвы тот грозный всадник, уничтоживший вражескую орду. Сосруко счел недостойным спросить: «Чей конь?» - вернулся в дом – чуть не вышиб плечом косяки у дверей. Когда закончилось санопитие и джигиты, которые там были, разошлись, Сосруко и его спутник договорились увести сиво-вороного», но не смогли отодвинуть камень, закрывавший вход в землянку.

Утром приехал Шабатын, и пир начался снова. Во время застолья Сосруко услышал плач младенца, *«что был в утробе хозяйки дома»*. Вернувшись к нартам, он сообщил им об этом чуде. *«Нарты созвали хасу и условились: «Если (та) женщина родит мальчика, выкрадем его и погубим; если девочку – будет рукодельницей»*. Когда они советовались, как погубить его, хитрец Сосруко сказал: *«Заставим нашу нартскую седовласую (колдунью) выкрасть его, в сундук положим и в овраг глубокий бросим»*.

Так и поступили. *«Сосруко послал всадников, седовласая (колдунья) украла младенца и отдала им. Нарты положили ребенка в сундук, отнесли в глубокий овраг, оставили там и вернулись»*. Колдунья сказала им:

«Жена Шабатына отправилась разыскивать свое дитя; узнает (о ваших делах), заставит рыть руками черную землю. Сама она – не обыкновенная женщина; она и есть тот самый одинокий грозный всадник, который сразил ваших врагов». *«Нартские богатыри встревожились, забеспокоились: созвали хасу, позвали туда Сосруко и стали думать: «Если вдруг на свет возвратится Бадыноко, как погубим его?»*. (Но так и разошлись нарты, ничего не решив».

Ночной ливень вынес сундук с ребенком из оврага, и его нашла женщина, которая пасла гусей. Вместе с мужем они стали растить мальчика-богатыря. Мать все же разыскала сына и оставила его на воспитание приемным родителям, никому об этом не сказав. *«Все думали, что ребенка похитили и убили. (А мать) воспитывала его в подвале»* (НАГЭ, с. 229-233).

Из этого текста трудно понять, являлись ли родители Бадыноко нартami, и если да, то почему они жили неизвестно где и почему его мать-воительница так пренебрежительно отзывалась о них, говоря, что поладить с ними не сможет. Но главное не это, а то, в каком свете предстают нарты, причем все до единого: Сосруко и его спутник, готовые угнать скакуна спасителя нартов; другие герои собирают хасу, чтобы придумать способ погубить еще не родившегося мальчика (если родится девочка, они решают обратить ее в служанку-рукодельницу); бросив младенца в овраг, богатыри живут в страхе, что мать найдет его и отомстит им. Если бы нартский эпос создавался в адыгской среде, вряд ли его героям приписали бы столь позорные намерения и поступки, оправдать которые никакой «реалистичностью» и «изменчивостью моральных норм» нельзя.

По мнению А. И. Алиевой, нарт Бадыноко воплощает «следующий, по сравнению с циклом Сосруко, этап героической идеализации». «Цикл Бадиноко составляют следующие самостоятельные сказания: 1. Рождение героя; 2. Спасение отца; 3. Богатырское соперничество Сосруко и Бадиноко»; «4. Героическое сватовство; 5. Гибель». «Если в образе Сосруко мы

подчеркивали сочетание богатырских черт с мифологическими, то Бадиноко принадлежит к той группе нартских героев (Батраз, Ашамез, Шауей), в которых воплощены собственно героические богатырские черты – честность, беззаветная храбрость в бою, благородство». «Бадиноко воплощает в себе представления о герое другой, более поздней эпохи, чем Сосруко» (Алиева, 1969, с. 68; с. 74).

А. М. Гутов считает, что образ Бадиноко «как бы замыкает ряд образов классических героев адыгского нартского эпоса; в данном ряду две полярно противоположные фигуры – это нарт Сосруко и нарт Бадиноко». В них есть черты сходства, но «чаще эти два образа открыто или скрытно противопоставлены друг другу». «При этом почти всегда Бадиноко физически и этикетно превосходит своего собрата, а если Сосруко порою и одерживает верх, то лишь благодаря хитрости. Так описана, например, гибель нарта Бадиноко: Сосруко подстраивает так, что противник, у которого была всего одна стрела, вместо него убивает Бадиноко»; «сила, ловкость, этикетность одного богатыря противопоставляются хитрости и коварству другого» (Гутов, 2009, с. 44).

Объясняется это, по мнению фольклориста, тем, что «на разных стадиях истории существовала и различная иерархия ценностей». «Для времени сложения образа Сосруко в одном ряду достоинств стояли сила, мужество и рядом – магия, хитрость». Представление об эпическом идеале со временем эволюционирует, и вот «на завершающей стадии дает образ героя, обладающего только человеческими – в рациональном смысле слова – чертами: силой, мужеством и, что немаловажно, рыцарским благородством» (Гутов, 2009, с. 44-46).

Как видим, оба исследователя (как и другие адыгские нартоведы) придерживались одного мнения, но, восхваляя благородное поведение Бадиноко, никаких цитат из сказаний в подтверждение своих слов не привели. Кроме того, в адыгском эпосе все нартское общество от его начала и до конца представлено в столь непривлекательном свете, что объяснить это сменой представлений об эпическом идеале трудно. Что касается причин превосходства Бадиноко над Сосруко, заключающихся в том, что второй представляет собой образ уходящего в прошлое героя-колдуна, то это вызывает сильные сомнения; магия, на всем протяжении эпоса, представляется сильным и невозбренным средством одержать победу. Именно Сосруко отомстил за смерть Бадиноко его убийце Челахстену, причем применив колдовство (НАГЭ, с. 267).

Если мы согласимся с тем, что суровый Бадиноко не использует хитрость или магию в целях достижения победы, являя собой новый идеал

героя, побеждающего только благодаря мужеству и силе, нам придется считать воплощениями архаического идеала не только Сосруко, но и всех других нартов адыгского эпоса. Собираясь погубить кого-либо из богатырей, они постоянно пользуются советами колдуний, затевают козни и т. д.;

Но, может быть, как предполагал А. М. Гутов, речь идет о расхождении интересов «эпически условного общества» с «идеалами самих творцов, носителей и слушателей» эпоса, а также - о «влиянии множества разных обстоятельств»? Из такого допущения следует, однако, что адыгские певцы мыслили нартов племенем чужим, не имеющим к адыгам никакого отношения, как и их «неправильные» и «архаические» идеалы: время изменилось, на дворе феодализм и рыцарские нравы, а они продолжают пользоваться советами и услугами колдуний, изобретать коварные способы расправы над соперниками и т. д.

БАДЫНОКО И САТАНЕЙ

Анализируя цикл сказаний о Бадыноко, мы снова видим то же, что уже отмечалось выше: в эпосе сказано одно, а нартоведы пишут иное. В сказаниях этот благородный герой выглядит, мягко говоря, не столь уж рыцарственным и «этикетным». Отправившись на пир нартов, Бадыноко встретил пастушку нартских коров, приложился к ее груди (прося ее, таким образом, считать его сыном) и спросил, где находится дом Аледжа. Та ответила, что не знает, но слышала, что:

*В нем живет гуаша –
Ходит шажками белки,
С лисьими повадками.
Путь до порога
За неделю проходит.
Юноши – завсегдатаи лагун –
Намесили грязь у порога,
Если твой фар увязнет в ней,
Стыдно будет тебе.*

(Лагуна – женская половина дома; фар – порода лошадей). Ответ старухи почему-то приводит воина в ярость: «Старая нартская пастушка, не для того я приехал из Чирта в Нарт, чтобы мой фар увяз в грязи, чтобы мне стало стыдно при встрече с потаскухой. Не стань твоим приемным сыном, расправился бы с тобой, - сказал Шабатнуко» (НАГЭ, с. 237).

Еще более странно ведет себя богатырь в абадзехском сказании. *«Увидел он здесь пастуха нарттов и табуны их коней. Тихо приблизился к нему Шабатнук и сел ему на грудь. Проснувшись, пастух закричал: «Пусть вылезут глаза мои, что не видели тебя! Пусть оглохнут мои уши, что не слышали тебя! Добро пожаловать, Шабатнук!»* (НАГЭ, с. 382).

В другом варианте храбрый нарт встречает пастушонка, который отвечает, что не знает вестей о нартах:

*«А, собакой рожденный,
Нартских хабаров будто не знаешь,
В это я не поверю», - говорит.
Нартского пастуха – много пасущего,
Нартского пастушонка
Камчой по лицу бьет
Плечью коня стегает и уезжает
(Гутов, 1993, с. 188).*

В варианте, записанном Э. Е. Алексеевым, могучий витязь обращается с бедным пастушком совершенно по-зверски:

*«Уа, собакой рожденный,
Хабаров если не знаешь,
У начала семи дорог
Почему ты стоишь?» - говорит.
Коня чалого ударяет и
На пастушка коня правит.
Коня чалого могучего ударяет и
Три ремня из спины (пастушка) вырезает и
Нарт Шабаданок
Дальше в путь отправляется
(Гутов, 1993, с. 194).*

Есть вариант, в котором герой говорит пастуху:

- Тучных стад тебе, пастушок, (словно)
 маленькая улитка,
О нартах Расскажи мне хабар,
(Иначе) выколю тебе глаз!
- Днем я – пастух,

*Ночью (сплю), как убитый, -
Ни одного хабара не знаю.
- Если не знаешь хабаров о нартах,
Зачем стоишь у развилки семи дорог,
Словно собака? - сказал пши Бадыноко и поехал дальше».*

Заметив необыкновенного всадника издали, красавица Акуанда побежала к матери и сказала, что «если он не из Чирта, то в Нартах такой еще не рождался», надо быстрее ставить на стол угощение. «Шабатнуко был им очень нужен». Всадник въехал во двор и Акуанда пригласила его войти и отведать их угощение, но витязь отвечает:

*Я не обжора и не пьяница,
И не завсегдатей лагун,
Пусть вашего рыжего быка с розоватыми рогами
Съест волк!
Пусть ваш жирный баран
Околеет!
Пусть ваше белое сано
(Из кадки) сквозь дно протечет!
Пусть ваша красавица Акуанда,
Не успев выйти замуж, умрет
в отчем доме!*

Ни в одном варианте, как и в комментариях, не объясняется, отчего могучий воин пришел в такую ярость – Акуанду он видит впервые и она ему ничего обидного не сказала (как и несчастные пастух или пастушка). Более того, она объясняет ему, где находится дом Аледжа, в котором нарты собрались отравить Орзэмэджа. Шабатнуко выбивает из рук отца рог, в который они посадили ядовитую змею, а пши Аледжу отрубает ухо. Орзэмэдж желает узнать, кто его спаситель, но тот не дает ответа и пускается в обратный путь; отец и сын знакомятся лишь дома (НАГЭ, с. 237-239).

Говоря об этом сюжете, А. И. Алиева отмечает, что Сатаней-гуаша в данном сюжете помещена «в условия, совсем не характерные для адыгского эпоса»: живет в доме «из синего стекла», который обмахивает собольим мехом, ей «прислуживают унаutki, т. е. дворовые служанки», «у нее в доме живут «къан-девушки», т. е. девушки, взятые на воспитание»; выходя к гостю, она «надевает ходули – принадлежность туалета женщин высшего

сословия». «Короче говоря, в этом сказании Сатаней помещена в обстановку типично феодальную» (Алиева, 1969, с. 79).

В другом тексте Сатаней уже не мать Бадыноко, а княгиня, вдова, которая старается заманить витязя и соблазнить его (а не для того, чтобы выдать за него свою дочь). Сначала его приглашает рабыня (унаутка), но он говорит ей то же, что и Акуанде (в предыдущем тексте).

*Видя, что он к ней не едет,
(Сатаней) ему показала упругую грудь.
- То, что ты показала, - место забавы
старых нартов, блудница (НАГЭ, с. 249).*

В самом полном варианте сказания о приезде Бадыноко к нартам «благородный» воин не просто ругает старика-пастуха, а избивает его:

*- Как же ты, не зная нартских хабаров,
К развилке семи дорог
Пришел пасти стадо?
Разгневался храбрец,
(Словно) старое сухое дерево разгорелся,
Трижды ударил (пастуха) плетью
И повернул коня.*

Тогда пастух говорит, что Сатаней устроила пир, что она выставила знатное угощение и что витязю дадут развлечься с ее красивыми кан-девушками (воспитанницами). Но Пшибадыноко, это «воплощение благородства», снова обрушивается на беззащитного батрака с грубой бранью («сын непотребной женичины, жалкий пастух»; «не пощадил бы твою старость, ударил бы тебя еще раз») и едет к селению Сатаней-гуаши. Ее рабыня, заметив героя, бежит к ней и сообщает, что к ним едет всадник, подобного которому она не видела. Та выглянула из ворот и сразу его узнала.

*- Эй, потаскуха, настоящая потаскуха, - сказала (она),
Эй, потаскуха-блудница,
Откуда мог к нам явиться такой,
Кого ни ты не видела,
Кого ни я не видела?*

(В переводе дореволюционной публикации Кази Атажукина обращение Сатаней к рабыне еще грубее: «Ты сука, истая старая сука!» (ФАЗП, с. 88). (В варианте, записанном А. М. Гутовым, о прибытии богатыря Сатаней-гуашу извещает ее младшая сестра; к ней героиня эпоса обращается, называя ее «сука да потаскушка» (Гутов, 1993, с. 189). И далее Сатаней говорит:

*Сам он – нарт Пшибадыноко.
Приглядишься – сам собой любитесь,
Он из надменных людей,
Его противники – чинты.
Он не прощает обиды;
Если уедет недовольным –
Угонит скот,
Увезет мальчиков, играющих в альчики,
Погубит нартское племя;
Если проедет дальше –
Несдобровать Сосруко,
Сразит его копьем.*

Нарядившись и нарумянившись, Сатаней-гуаша садится у окна и посылает унаутку пригласить богатыря в дом. Он заворачивает к ним, но в дом не входит, несмотря на все их уговоры, и Сатаней идет на крайние меры:

*Когда совсем отвернулся, (желая уехать),
Сняла (Сатаней) со своей головы (платок),
Показала ему белую шею –
И это почел ни за что.
Спустила (одежду) ниже, показала грудь –
И на это не обратил внимания.
Еще ниже спустила одежду - ... показала.
Когда и к этому остался равнодушным,
Шелковый инунок порвала
И сбросила все одежды –
И это ни за что почел.*

Тогда она раздражается грубой бранью, в знании хороших манер не уступая благородному Пшибадыноко:

- От бродяги рожденный,

*С навозной кучи снятый,
Если такого, как ты,
В нашем краю не найдется,
Пусть проклятье разразится над нашей землей.
Хоть ты и брезгуешь нами,
Я найду кого угостить,
Найду, кто напиток мой выпьет!*

Но Пшибадыноко из тех, кто оставляет последнее слово за собой, даже в перебранке с женщиной:

*- Эй, Сатаней-ведьма, - сказал тогда (Пшибадыноко), -
Та, что губит всех нартов,
Та, что составляет отраву,
(То), что ты показываешь мне, -
 место забавы старых нартов;
Если бы меня соблазняли блудницы, как ты,
Я не дожил бы до этого дня.
Больше ничего не говори,
Если скажешь –
Беду на себя накличешь
(НАГЭ, с. 256-261).*

Можно ли, читая эти сказания, видеть в развратной и бесстыдной Сатаней-гуаше идеал женщины и мудрую наставницу нартов, а в Пшибадыноко (ни за что ни про что избивающем несчастную пастушку, вырезающего ремни из спины старого пастуха, бранящегося с женщинами) образ рыцаря, идеального воина и пр.? Тем не менее, отмечая, что центральным в цикле Бадиноко является пшинатль о приезде героя на хасу, адыгский нартовед пишет: «Создатель пшинатля как бы любит идеальными рыцарскими достоинствами героя» (Гутов, 2009, с. 44-46).

БАДЫНОКО И СОСРУКО

Миновав двор Сатаней-гуши, витязь Бадыноко едет к нартам. По одному из вариантов, им, пирующим в доме на окраине села, о приезде богатыря сообщают мальчишки.

Презренный Сосруко,

*Рожденный от пастуха коров,
Пасынок Сатаней, услышав эту весть,
Разве мог усидеть?
Его чарыки уже были надеты, -
Выглянул в дверь,
Как взглянул – узнал едущего всадника.*

Когда Сатаней-гуаша предложила Пшибадыноко взять в соратники Сосруко, тот отказался:

*Слишком много в нем хитрости,
Его коварство заслоняет все.*

В свою очередь, Сосруко характеризует Пшибадыноко перед нартами теми же словами, что и Сатаней:

*Сам он не сносит обиды,
Если уедет недовольным,
Угонит скот
И уведет мальчиков, которые играют в альчики,
Уничтожит нартское потомство, - сказал (Сосруко).
- Как нам быть, Сосруко? – спросили (нарты)
И стали советоваться.
- Раз он миновал нашу мать,
Я придумаю хитрость, - сказал Сосруко.*

Следовательно, и Сосруко, и остальные нарты знали о том, что Сатаней-гуаша попытается соблазнить Пшибадыноко. Ей это не удалось, и храбрые нарты сами решают отравить гостя.

*Нарты и сами подумали,
И с Сосруко посоветовались.
Наливают они рог белого сано,
Пустили (туда) трех маленьких серых змей.
Сняли нарты шапки и вышли все вместе.*

Но у Пшибадыноко вырастают стальные усы, ими он придавливает ко дну рога этих змей, выпивает сано, и, со словами: «Буду знать вас теперь»,

По другому варианту, во время пира нарт Сосруко танцует на столике, а затем на лезвии меча. Шабатнуко говорит ему:

Вынул свой меч и воткнул его в землю рукояткой, а острием вверх. Вскочил он на лезвие меча, сплясал и прыгнул. Когда он взялся за меч, чтобы вытащить (его из земли), Сосруко, Ерыхшу и пиш нартов испугались и выбежали. Ударил Шабатнуко мечом и обрезал цепи, на которых висел лагун (котел.- М. Дж.). «Почему я приехал к этим ничтожным?» – сказал он и, не найдя никого (себе в соратники. – М. Дж.), сел на коня и уехал» (НАГЭ, с. 252-253). И здесь нартские богатыри выглядят не лучшим образом – все они боятся одного Шабатнуко, и даже когда он совершает святотатство, перерубив очажную цепь, никто не решается поставить его на место (потому он и называет их «ничтожными»). И самым ничтожным из них выглядит Сосруко, не решившийся принять вызов Шабатнуко, оскорбившего не только его, но и его мать, именуя ее «старой блудницей».

*Нарт Сосруко
Компании обещает:
«Я его не упрасивая...
Я за ним вслед поеду и
Заставлю его против собственной
воли вернуться», - говорит и
Издали объезжает нарта Шабаданого
И навстречу ему едет.*

Но при встрече с грозным воином Сосруко сразу теряет свою решительность и превращается в просителя (есть вариант, в котором он сначала снимает шапку – подобно крепостному!):

*«Нарт Шабаданоко, - говоря, просит, с коня спешившись, -
Нарт Шабаданоко,
Ради чести аула, из которого ты выехал,
Во двор, из которого ты выехал,
Один раз вернулся бы», - говорит.
Нарт Шабаданоко
Достоинством большим обладал и,
Достоинство свое выше обиды посчитав,
Возвращается,
Во двор въезжает!
Нарт Шабаданоко
Впереди едет.
Нарт Сосруко
Позади него едет...*

Тут, чтобы не ударить в грязь лицом, Сосруко снова изображает из себя решительного мужа:

*Нарт Сосруко
Всей компании во всеуслышанье, -
Девушку эту так он жаждал получить, -
Так говорит:
«Против его воли возвратиться заставил», - говорит.
Нарт Шабаданоко,
Хотя девушку эту совсем и не жаждал получить,
Его (нарта Сосруко) словами
Разгневанный,
Девушку эту насильно уносит и
Оттуда уезжает
(Гутов, 1993, с. 198).*

То же самое – в другом варианте. Когда пши (князь) нартов говорит, что выдаст одну из своих дочерей за того, кто вернет Шабатнуко на пир, Сосруко скачет за витязем и обращается к нему с весьма льстивой речью:

«- О наш гость, пусть исчезнут твои болезни, прошу тебя, не сочти недостойным, Расскажи мне, кто ты.

- Конечно, расскажу. Я и приехал для того, чтобы поведать, откуда я, и узнать, откуда ты. Другого дела у меня нет. Хоть ты однажды испугался, но за то, что теперь бесстрашно подъехал ко мне, - хвалю тебя. Я отправился искать друга. Станем друзьями.

Решили они так и стали друзьями» (НАГЭ, с. 253).

Казалось бы, теперь все хорошо и причин для беспокойства ни у кого нет. Однако нарты несколько не доверяют друг другу и своего слова не держат. *«Хоть и стали они друзьями, (встревожилась) та, которую звали Сатаней-гуашей: она была колдуньей (и знала все наперед).*

- Он победит моего сына, - говорит она и горюет. – Какую хитрость применить?

Были (Сосруко и Шабатнуко) друзьями, вместе разъезжали; пиши нартов не отдал (Сосруко) дочь, как обещал, и вместе вернулись они к Сатаней-гуаше.

- Выпей моего напитка, - сказала она (и) вот тогда-то и поднесла Шабатнуко напиток, в который посадила змею.

У нарта Шабатнуко были стальные усы. Улыбнулся он из-под усов, змею убил усами, выпил бахсыму и вернул Сатаней чашу.

- Я знала, что змея ничего не сможет тебе сделать, но хотела испытать твое мужество, потому поступила так, - сказала Сатаней» (НАГЭ, с. 253-254).

И вновь остается только удивляться нартоведом, уверяющим, что Сатаней-гуаша является образом идеальной женщины, мудрой наставницы и пр., и пр. Она пытается отравить друга своего сына (в его присутствии!), а когда эта затея проваливается, лицемерно уверяет богатыря, что хотела проверить его мужество (неужели, если бы он сознательное выпил отраву и бессмысленно погиб, это могло послужить доказательством его мужества?).

Совершенно иначе, по мнению А. И. Алиевой, выглядит Бадиноко (Барданаг) в убыхском сказании, записанном Ж. Дюмезилем в Турции. «Сатаней хочет выйти замуж за Барданага и потому заставляет своих слуг тщательно следить, не появится ли он в их округе. Когда же он, появившись, отказывается быть гостем Сатаней и уезжает, она посылает вслед за ним Сосруко. Сосруко догоняет Барданага и хитростью убивает его».

А. И. Алиева добавляет, что «с изменением сюжета изменяется и характеристика основных героев», а не только одного Бадиноко. «Сатаней рисуется не эпически величавой нартской гуашей, которая думает о благополучии нартов и прежде всего ее «нерожденного» сына – Сосруко, а

взбалмошной женщиной, добивающейся любви Барданага». «Как видно, рассмотренное сказание претерпевает особенно значительные изменения, бытуя среди адыгов, длительное время оторванных от родины» (Алиева, 1969, с. 83). В свете того, что говорится о Сатаней-гуаше и Сосруко в сказаниях тех адыгов, которые живут на Кавказе, мнение известного нартоведа выглядит, мягко говоря, несколько странным.

«...в одном из вариантов сказания говорится о том, что Сосруко, еще только узнав о предстоящем рождении Бадиноко, приказывает убить его; в других вариантах подчеркивается, что при приближении Бадиноко Сосруко либо скрывается, либо закрывает глаза, боясь даже взглянуть на него; вызвавшись вернуть Бадиноко, Сосруко на коленях умоляет его возвратиться, а потом заявляет нартам, что сделать это ему ничего не стоило. Все это явно осуждается народом» (Алиева, 1969, с. 86).

Разве нартоведам не стоило задуматься о том, почему главный герой адыгского эпоса предстает то подхалимом и трусом, то отравителем и лицемером, то лютым врагом нартов (как и Бадиноко), почему сказитель именуется его «презренным» и почему земная благодать исчезает именно после рождения Сосруко? Однако ни в одном исследовании подобные вопросы даже не ставятся. Нартоведам видится другое. «...образ главного героя цикла остается неизменным», он «рисуеться идеальным богатырем, превосходящим нартов не только физической силой и смелостью, но благородством и мужеством» (Алиева, 1969, с. 82). Но разве идеальный богатырь непременно должен был презирать нартов и происходить из другого племени? И почему эпические герои, присутствующие на пиру, так жаждут его гибели?

БАДЫНОКО И НАРТЫ

В цикле Бадиноко, пишет А. М. Гутов, «появляется новый эпический мотив – защита своей земли от иноземного нашествия». «Как полагают ученые, он появляется лишь тогда, когда начинает складываться централизованное государство. Действительно, вопреки мнению некоторых авторов, которые писали об адыгском нартском эпосе без достаточного его анализа, мотив борьбы с иноземными завоевателями не типичен для адыгских нартских сказаний и появляется только в цикле о Бадиноко» (Гутов, 2009, с. 47).

«Пришло войско чинтов с нартами воевать и остановилось у границ (их края). Лазутчик, посланный к нартам, принес своим весть, что в крае (нартов) находится Бадиноко» (следовательно, и здесь сказано, что Бадиноко нартом не был). *«Предводитель войска чинтов заколебался, (идти*

ли вперед), и задумался. Войско чинтов пугало сражение с нартами – они боялись Бадыноко. Чинты знали мать Бадыноко, им было известно ее мужество. Поняли они, что войску чинтов не победить (богатыря), выращенного гуашей Шабатына. Нарты тоже прослышали о Бадыноко, о его мужестве, но не видели его и не знали, какой на вид седок и его конь».

Но вот Бадыноко, получив напутствие матери («рубите тех, кто вторгся в наш край»), едет мимо чинтского войска в течение дня, а уже потом извещает врагов, что будет сражаться с ними. Победа остается за Бадыноко, предводителя чинтов он берет в плен и убивает. «Войско чинтов, постоянно нападавшее (на нартов), заливало край кровью, грабило имущество, сеяло нищету и тревогу. Бадыноко уничтожил коварное вражеское войско – перевел всех чинтов». Нарты, однако, особой радости по этому поводу не испытывают: «Нартские богатыри видели, что совершил Бадыноко, и узнали о его мужестве. Это встревожило их». «Узнав о подвигах Бадыноко и убедившись, что он превосходит их в храбрости, нартские богатыри стали его врагами. Нарты сказали: «Он не даст нам жить, не даст покоя; мы не сможем победить его в бою, но одолеем, если пойдем на хитрость».

Но и великому воину нарты не по душе. «Обычаи нартских богатырей не нравились Бадыноко. Оттого разъезжал он одиноким всадником» (НАГЭ, с. 240-242). И воюет он с чинтами вовсе не из любви к нартам или защищая их землю. Более того, по сказанию, записанному П. Тамбиевым, этот герой являлся не защитником нартов, а их истребителем.

Когда он подъехал к дому Сатаней, она «принарядилась, на ходули стала» и вступила в беседу с богатырем, прося зайти к ней и отведать ее угощения, и не только: «...прикажу принести кадушку вина и красивую рабыню найду для тебя; да и я к твоим услугам». Но Батыныко отвергает ее предложение и едет к нартам, которые уже готовят ему западню.

«Когда он приехал к нартам, те его встретили с обнаженными головами; дорогу ему устлали бурками и пригласили к себе». «Потом ему дали пить чашу с вином, а в вине были три ядовитые змеи. Вино он выпил, но змей проткнул концами своих усов, а затем вышвырнул чашу, в которой было подано вино. После этого нарты, желая убить Ешова Батыныко, дверь затворили. Но витязь пяткой пробил стену и вышел во двор. Затем он совершил в один прием семидневный путь.

Тогда нарты сказали Сосруко: «Сосруко, мы ему дадим рабыню, ступай, верни его к нам!». Путь, который витязь прошел в семь дней, Сосруко совершил в половину дня. Догнавши витязя, Сосруко сказал: «Если ты со мною вернешься, то нарты тебе обещались дать рабыню, а потому вернись назад». Ешов Батыныко с ним вернулся.

Тут оба витязя слышали, как нарты между собою переговаривались: «Он плохой человек, мы ему рабыни не отдадим». – «Если рабыни не отдадут, то мы их всех перережем», - сказали оба витязя и, с отточенными саблями, зашли в дом нартов. Всех они перерезали, кроме одного человека, которого оставили лишь за тем, чтобы было кому передать сведения об их подвиге. Это все совершил Ешов Батыныко и Сосруко, сын нарта Чемыхо (пастуха коров)» (от которого его родила Сатаней-гуаша, в землянке).

Дабы не оставалось сомнения в том, о чем идет речь, в сказании добавлено: *«Ешов Батыныко оставил из нартов только отца Сосруко. Старик пришел к княгине Сатаней и рассказал обо всем. «Удивительное дело пришлось мне сегодня видеть, - заметил старик. – Один юноша приехал и перебил всех нартов до последнего». От такого страшного известия, переданного будничным тоном, «идеальная» «мать народа» Сатаней-гуаша («услуги» которой Батыныко совсем недавно отверг) должна была скончаться на месте, или хотя бы упасть в обморок. Ничего подобного: «Когда он это сказал, Сатаней спросила у него: «А чего бы ты желал: иметь этого юношу сыном или родственником?». «Я бы желал его иметь сыном!» - отвечал Чемыхо» (ФАЗП, с. 98-99).*

Адыгский эпос прямо и недвусмысленно говорит о том, что Бадыноко одинаково яростно расправлялся и с чинтами, и с нартами, что он мог угнать в рабство нартских мальчиков (а не только их скот), но исследователи все равно видят в нем борца с иноземными завоевателями, благородного защитника нартов. Для полноты картины стоит добавить то, что говорится о «рыцарственном» герое в шапсугско-бжедугском тексте.

*Э-а, нат Щэбатыныко,
Ай-ай, родом из натов,
А-а, вечно завистливый,
А-а, в ком кипит злость...
(Гадагатль, 1967, с. 327-328).*

Его и зовут «Пшибадиноко» («князь Бадиноко»), пусть и в результате лингвистического казуса (см. ниже). К своим слугам Бадыноко обращается, именуя их не иначе, как *«собакой рожденные»* (Гутов, 1993, с. 194). Этот знатный герой никого ни во что не ставит – ни старого пастуха, ни женщин (пастушку, Акуанду, Сатаней), ни кого-либо из нартов; главная черта его характера – своеволие, а цель – найти себе достойного соперника (и, разумеется, он обречен на полное одиночество, - как и все герои адыгского эпоса). Отношения Бадыноко и Сосруко – это дружба аристократа и

простолюдина (сына пастуха); неслучайно унаутка Сатаней-гуаши величает первого *«родовитым потомком нартов»* (НАГЭ, с. 259).

Поэтому Сосруко, сын пастуха, и вынужден лебезить, терпеть открытые проявления пренебрежения и даже оскорбления со стороны Бадыноко. Задумав похитить дочь великана Эльмирзепша, Сосруко берет в помощники Бадыноко и Арахшу. Великан заперся в крепости, и три друга решают взять Эльмирзепша и его приспешников измором.

«Долго стояли у каменной крепости. Сосруко говорит:

- Давайте не станем больше сидеть, придумаем, затеем что-нибудь другое.

Бадыноко в ответ:

- Э-эх, пастуха заскорузлый чевяк, отродье коровы! Год просижу, два просижу, три просижу, когда-нибудь же он выйдет» (Кабардинский фольклор, с. 55).

Ю. С. Гаглойти пишет: «...кабардинское сказание о Пши Бадиноко, как и его хакучинский вариант, выявляет поразительную близость к осетинскому и балкарскому сказаниям о Арахцау (Рачикау), сыне Бедзенага (Бедене)». «Разница между ними заключается в основном лишь в том, что в кабардинском сказании отсутствует рассказ о рождении и происхождении Бадиноко, хорошо отраженный в осетинском и балкарском.

Что касается замены в кабардинском имени Арахцау (Рачикау) именем Бадиноко (Батыныко), то это объясняется по всей вероятности, на наш взгляд, тем, что кабардинское Бадиноко, роль которого в осетинском и балкарском выполняет Арахцау (Рачикау), означает буквально «сын Бадина», и именно так восприняли кабардинцы имя героя. Это дает основание полагать, что каб. Бадиноко «сын Бадина» является калькой осет. **Бедзенаджы фырт**, «сын Бедзенага», как зовут в осетинских сказаниях Арахцау» (Гаглойти, 1977, с. 135-136).

Ю. С. Гаглойти почему-то не пожелал заметить, что кабард. форма имени отца героя (*Бадин*) гораздо ближе к кар.-балк. (*Бёдене, Бёденек*), а не осет. (*Бедзенаг*). Все это требует объяснения, и оно есть в сказаниях, но не в адыгских, а в карачаево-балкарских (см. ниже).

БАТРАЗ

Нарты, по адыгскому эпосу, жили в постоянном страхе перед появлением какого-нибудь богатыря, а когда он появлялся, всеми мерами старались сжить его со свету. То же самое говорится и в цикле сказаний о Батразе (Патаразе). *«Отец Патараз Хымыш – из рода нартов. Не было в*

краю нартов никого храбрее Хымыша, отца Патараза». Однажды Хымыш поехал в край карликов-испов и там женился на девушке из этого племени. Однако она предупредила его, чтобы он ни в коем случае не назвал ее «маленькой несчастливцей», ибо тогда им придется расстаться.

Но случилось то, чего она боялась, и карлица, уже беременная, ушла к своим родителям. В те же дни Хымыш столкнулся с грозным нартом пши Маруко и был убит им – за что и как, не сказано. *«Хымыш был храбрый мужчина, (поэтому) люди пши Маруко стали опасаться (его наследника). Сказали они: «Если окажется мальчиком ребенок, которого носит дочь испов во чреве, мы погибнем»*. Чтобы младенец вырос в послушании им, они отдали его на воспитание кормилице Жокоян (Вако-нана).

Назвали будущего богатыря Патаразом. Однажды, проснувшись, он потянулся и крепкая колыбель разломалась на части. *«Мой свет, если ты вырастешь, из тебя выйдет богатырь и ты погубишь род нартов, - сказала испуганная Жокоян. Она незаметно вышла и пошла к нартским старейшинам – большинство из них были люди пши Марука. Пришла она к ним, рассказала все, что заметила за Патаразом, и сказала, что побаивается его. Ответили ей старейшины: «Подумай, Жокоян, как погубить его; иначе, когда он вырастет, ни ты не совладаешь с ним, ни мы не справимся – погибнем (от него)»*. Жокоян отнесла и оставила младенца недалеко от пастушеского стана, на котором он и вырос (НАГЭ, с. 275-277).

В другом тексте, увидев разломанную колыбель, кормилица говорит:

- Мой свет, когда вырастет, героем станет,

И это принесет счастье нартскому роду (НАГЭ, с. 268).

В этом случае провидицей она оказалась плохой. «Сказание о мести Батареца (нартам. – М. Дж.) за смерть отца является главным в цикле» (Алиева, 1969, с. 96). Но кто такой пши Маруко и почему он убил Хымыша, отца Батара? В адыгских сказаниях ни причина их конфликта, ни обстоятельства гибели Хымыша не указаны. Мы дадим разгадку основной фабулы циклов Батара в адыг. (и осет.) сказаниях ниже, в другой части.

Пустившись на поиски кровника, герой встречает огромного всадника-нарта. *«Они ехали по дороге, разговаривали, Патараз спросил:*

- Откуда едешь, отец?

- От кузнеца, - ответил старик. – Когда я убил Хымыша, острие моего меча сломалось о его кость, поэтому я его починил.

Оказалось, что этот старик и убил отца (Патараза).

- Дай посмотреть меч, хорошо ли его починили? – попросил мальчик старика. Тот протянул ему меч. По тому, как быстро он схватил меч, старый нарт догадался, что у него недобрые намерения. Старик пустился наутек, а Патараз помчался за ним. Он догнал и убил старика – убийцу своего отца. С тех пор не стало жестоких нартов, а Патараз прославился» (НАГЭ, с. 275).

Получается, что враждебное отношение к нартам характерно не только для Сосруко и Бадыноко, но и для Батраза, и что этот богатырь прославился не защитой нартов, а их истреблением. Убив пши Маруко, герой говорит своей кормилице, что поедет на санопитие.

- Свет моих очей, на санопитие нартов не езжай!

Усадив Батраза на шелковое сиденье,

Вако-нана отправляется на санопитие нартов

(и говорит им):

- Приехал Батраз – он погубит вас всех.

В тот же день собираются бывалые нарты,

В тот день нарты держат совет:

- Посадим Батраза на Дуль-Дуля (кличка коня. – М. Дж.),

Пусть войдет он на коне в реку Псыж,

В тот день, когда прибудет он на Барсово поле,

Когда трижды огреет плетью Дуль-Дуля,

(Должен он погибнуть).

Если не погибнет (в тот день) Батраз,

Выставим против него в долине Псыжа семь рядов войска,

В тот день убьют Батраза.

Они поручают герою разведать броды на реке Псыж (Кубани); когда он это сделал, против него выступает семь рядов нартского войска. Но богатырь перебил все это войско и пошел на хитрость – отправил своего коня к нартам.

(Когда) вернулся Дуль-Дуль с пустым седлом,

Нартские богатыри стали поднимать рог белого сано,

Стали на радостях раздаривать нартские кольчуги.

Батраз снаряжается (так), чтобы его не узнали,

Приезжает на санопитие нартов,

Становится Батраз поодаль, позади нартов,

Похваляются нарты у кадки с белым сано,

Пши Аледж плетет небылицы,

*Уазырмес рассказывает лживые хабары,
Асрадж бахвалится по привычке,
И Сосруко говорит неправду.*

Однако белое сано только бурлит на дне кадки, и лишь когда о своих подвигах начинает рассказывать Батраз, оно срывает ее крышку (НАГЭ, с. 270-271). Но сначала герой обличает нартов:

*В дверь он входит, неожиданный,
Крикнул нартам с порога:
- Прочь от кадки с белым сано!
Пиши Насрен пьян от бахвальства,
Пиши Алиг уж подавился
Подлым лаем – похвальбою!
Пиши Озырмег за троих врет,
Нарт Сосруко с ним в упряжке!
Долго слушал болтовню я!
Надоело ждать за дверью,
Слушать столько лжи и вздора! –
Онемевших старых нартов
Растолкал он локтями.
Те, кого он толкнул,
Подломились, как орешник.
Словно стебли соломы,
Он сломал им хребты
(Кабардинский фольклор, с. 73).*

О своей встрече с нартским войском Батрез говорит:

*Семь протоков Уарпа
Перепрыгнуть мне нетрудно.
Семь отрядов-засад
Здесь засело в ущельях, -
Уничтожил войско нартов,
Семь отрядов я сжег,
Сто кольчуг и сотню седел,
Истребил я в тот день,
Сотню серых коней
Кинул птицам и собакам,*

*Всадников я сотню бросил
На съедение шакалам
(Кабардинский фольклор, с. 74).*

Ни злые великаны, ни иноземцы-чинты не подвергали нартов такому унижению и не наносили нартам такого урона, как «нартский герой» Батрез (не говоря уже о Сосруко и Бадыноко): он не только убил сто нартов, но и оставил их тела на съедение зверям, как падаль (то же самое говорится в осет. эпосе). Но в работах адыгских авторов о причинах такого отношения героя к своему роду-племени (точнее, сословию) нет ни слова.

В уплату за убийство своего отца герой предъявляет нартам ряд невыполнимых требований, а когда они не справляются с ними, грозит:

*- Горе нартам, не сумевшим
За Хымышиа дать выкуп!
.....
На кургане Отхатху
Мою пушку поставлю, -
Восемьсот я разрушу,
Нарты, ваших домов!
(Кабардинский фольклор, с. 75).*

*В этот день он натов старых заставил сидеть долго,
В этот день он натов старых заставил поплакать
(Гадагатль, 1967, с. 345).*

Крайне враждебные отношения связывают Хёмышоко-Петереза с нартами и в абадзехском сказании. Едва его уложили в колыбель, как он порвал путы и стал ходить: «Женищины испугались и сказали: «Это не к добру, что Петерез так рано стал ходить». В десять лет он оседлал козня и явился на сходку нартов, «о чем-то спорящих и кричащих». Когда он спрашивает их о причине спора, те отвечают, что он еще мал, чтобы знать об этом. «Рассердился Хёмышоко-Петерез; направил на нартов своего коня и стал их топтать; бросили нарты оружие, бурки и пустились бежать».

Когда он успокоился, нарты рассказали, что никак не могут взять крепость Дундукаль. Герой велел им перебросить его ночью через стену. Так и сделали. «Петерез отворил ворота и пустил нартов. Разграбили город нарты, набрали много добра и казны. Когда наступил срок делить добычу,

они отказались выдать Хёмышоко-Петерезу его часть. Хёмышоко-Петерез сказал им:

- Не хотите добром отдать, так я буду вам мстить. Отомицу за смерть отца своего, которого вы убили, отомицу за Дундукаль.

Подумали-подумали нарты и спросили у него:

- Что же ты хочешь за кровь отца?

- Хочу, чтобы вы выстроили лестницу до неба; хочу, чтобы вы достали мне средство делать погоду такой, какую захочу; выдайте мне сорок молодых нартов, которых я убью за смерть отца; выдайте мне сорок самых красивых девушек; сделайте мне из масла шашлык, наберите полную сеть воды – тогда я с вами помирюсь.

Долго думали нарты – ничего не смогли придумать и решили вернуть ему его долю добычи, а в честь его певцы сложили песнь» (ФАЗП, с. 131-132).

Подобные, крайне издевательские, требования мог выдвинуть нартам только их злейший враг. Не самыми благородными людьми выглядят и сами нарты, то пускаясь в бегство от одного воина, то отказываясь отдать Батрезу часть добычи, добытой благодаря ему же. Но М. Е. Талпа пишет, что в записи 1934 г. мотив обложения нартов неоплатной данью разработан более детально и «конец более воинственный»: *«Играя, всем нартам отрубил головы. – «Мне не надо, чтобы вы наполнили бархатным пеплом голенище отца. Мне нужны ваши головы. Я понесу матери на память». И он ускакал» (Кабардинский фольклор, с. 583).*

В сказаниях, опубликованных в академическом издании, кроме взятия крепости Гуды (Дундукаль), убийства пши Маруко и истребления *«семи рядов нартского войска»*, ни о каких других подвигах Батраза не сообщается. Тем не менее, исследователи адыгского эпоса пишут о нем, как об одном из выдающихся нартских героев.

И уже до последней крайности снижен образ этого персонажа в другом сказании. К отряду всадников по пути присоединился некий воин. На нем была прекрасная кольчуга, которая очень понравилась Батрезу. *«Батрез же в свою очередь пришелся очень по сердцу всаднику, и тот задумал отдать свою сестру за Батрезу. Батрез решил похитить у всадника кольчугу».*

Ночью, на привале, *«Батрез поднялся и тихо-тихо подкрался к лежащему, чтобы убить его и снять кольчугу. Но всадник угадал замыслы и намерения Батрезу. Батрез потянулся назад. Затем он повторил попытку. На этот раз одинокий всадник спал крепко-крепко и не услышал, как подкрался к нему Батрез. Батрез ударил его своим мечом. Всадник проснулся и заговорил: «Э-эх, какие замыслы, намерения были у меня, что я хотел*

сделать для тебя! А ты мне помешал выполнить их. Польстился на кольчугу! Пусть же тебе больше не будет счастья, Батрез, сын Куя!». С этими словами он умер. Батрез понял свою ошибку непоправимую, но все же снял с убитого прекрасную кольчугу» (Кабардинский фольклор, с. 69). (Куи «плешивый» - кличка Хымыша, отца Батраза).

Вряд ли герой, способный на такую низость, мог пользоваться любовью народа (как и другие нарты). Но А. И. Алиева, неизвестно на каком основании, заключает: «Батрез адыгского эпоса – типичный богатырь, в образе которого воплотилась идеология и идеалы патриархального общества: он бесстрашен, честен в бою». «Он может быть поставлен в один ряд с нартом Бадиноко, с той, однако, разницей, что если Бадиноко знаменует смену ранних представлений об идеальном герое более поздними, то Батрез утверждает их торжество». «...показ богатырской силы и мощи Батареза, его неукротимой ярости – все это является одним из средств эпической идеализации богатыря, в образе которого воплотились идеальные представления эпохи позднего патриархата» (Алиева, 1969, с. 105; с. 103).

А. И. Алиева полагает также, что «сказание о его гибели создано сравнительно недавно под сильным влиянием сказания о гибели нарта Сосруко». «Согласно этому сказанию, нарты решают извести (идеального героя? – М. Дж.) Батареза в отместку за его жестокость. Но они не могут одолеть его ни в честном бою, ни хитростью. Тогда они обращаются за советом к колдунье, которая узнает, как можно погубить Батареза. Она советует нартам пойти к воспитательнице Батареза – Жокояне (каб. Вагонана) и сказать ей, что ее воспитанник погиб. Воспользовавшись тем, что Батрез в это время был на поле битвы, нарты так и сделали.

Но Жокояна ответила им, что Батрез может погибнуть лишь в том случае, если стрела попадет в него в тот момент, когда она на него посмотрит. Только это и нужно было нартам. Однажды, когда Батрез крепко уснул, нарты вошли в дом и привязали его к скамье, на которой он спал. Затем они вышли во двор и подняли тревогу. Батрез проснулся и с привязанной к спине скамьей пошел из дому; ударившись о косяк двери, он разбил скамью. Не понимая, что случилось, Батрез вышел во двор, в этот момент в него полетели стрелы. Разбуженная шумом Жокояна с тревогой посмотрела в сторону своего воспитанника, и в этот момент его поразила смертоносная стрела» (Алиева, 1969, с. 104).

Из цикла в цикл в адыгском эпосе повторяется конфликт героя и всех остальных нартов; объяснять это тем, что адыгских сказителей из века в век особо волновала тема противостояния неординарной личности косному обществу было бы крайне примитивным решением.

АШАМЕЗ

«Кроме сказаний о главных героях – Сосруко, Бадинокко и Батарезе, в адыгском эпосе известен ряд сказаний о героях весьма популярных, но выступающих главными действующими лицами в небольшом числе сказаний. Таковы Ашамез и Шауей». У адыгов зафиксировано одно сказание об Ашамезе, имеющее 4 варианта. Называя нарта Аше (отца Ашамеза) в числе главных богатырей и упоминая о его храбрости, «сказители не повествуют о его подвигах» (Алиева, 1969, с. 105-106).

Приведем сводный сюжет сказания. Угнав табун некоего могучего нарта по имени *Тлебыца* («лохматый») или *Тлегуц*, живущего где-то за морем (или в междуморье), в укрепленном месте, Аше погибает в бою, настигнутый хозяином. По другому варианту, Тлегуц хотел отнять у Аше огромное ореховое дерево, которое росло на границе их владений. Пытаясь отомстить за отца, в бою с Тлебыцей погибают и шестеро его сыновей. В это время его жена разрешается от бремени седьмым сыном – Ашамезом, а нарты во главе с Насрен-жаке отправляются к берегу Индыля (Волги), чтобы попытаться угнать табуны Тлебыцы (или вернуть свой табун, угнанный им).

Играя в альчики, маленький Ашамез, узнает о том, что его отец был убит и выпытывает у матери имя убийцы. Намереваясь оседлать отцовского коня и взять его оружие, он отправляется к конюшне, но работник его отца, иныж-великан, не позволяет ему сделать это, заявив, что конь теперь принадлежит ему. Завязывается тяжелая схватка, но мать подкармливает сына печеньем и медовой водой, и, набравшись сил, Ашамез убивает иныжа. Он пускается в путь и застаёт нартово, не могущих переплыть реку Индыль (Волгу). Ашамез переправляется через нее вместе с несколькими нартово и угоняет табун Тлебыцы, но пегий конь возвращается к хозяину и он пускается в погоню.

В трехдневном поединке, благодаря хитрости (и животворному дыханию красавицы-жены, которое излечивало его раны) Тлебыца побеждает юного богатыря. Он привозит тело Ашамеза во двор, а его жена закапывает еще живого героя в навозную кучу. Дальнейшие события в разных вариантах описаны по-разному: 1) ночью Ашамез сам проползает в спальню Тлебыцы, убивает его, ложится рядом с его женой Бедухой и ее дыхание исцеляет его раны; 2) жена Тлебыцы относит тело Ашамеза в конюшню, исцеляет его, а ночью он убивает своего врага; 3) жена Тлегуц-жаче, которую он держал в неволе, вручает Ашамезу меч, от которого только и могла наступить смерть его врага. Ашамез привозит жену Тлегуц-жаче домой, пообещав содержать

ее наравне со своей матерью; в других вариантах, где она описана, как молодая красавица, нарт женится на ней (НАГЭ, с. 282-307).

В абадзехском варианте сказания убийцей отца Ашмеза является некий нарт; и в тех сказаниях, где фигурирует Глебыца, его также именуют нартом. С теми или иными вариациями это сказание есть во всех национальных версиях Нартиады (об исторической подоснове сюжета см. ниже).

На множестве примеров мы видели, что отношение адыгских сказителей к нартам и их богатырям считать комплиментарным нельзя; наоборот, чувствуется открытая неприязнь к ним (более того, описание их нравов иногда обращается почти в сатиру). Сказание об Ашамезе не составляет исключения. Мать Ашамеза, например, выглядит столь благонравной только благодаря фальсификации текста, о чем подробно пишет А. М. Гадагатль. В оригинале записи (1940 г.) темиргоевского сказания было, как выясняется, говорилось одно, но в изданиях – другое.

«В этой легенде, - пишет А. М. Гадагатль, - имеется эпизод борьбы нарта Ящэмико Ашэмэза с двуглавым иныжем (великаном), с которым тайно стала сожительствовать (после смерти мужа) мать нарта. Причина этой борьбы та, что нарт Ашэмэз желает вывести из конюшни коня отца, а двуглавый иныж противится ему: «Куда ведешь? Это мой конь!», - преграждая путь, говорит великан. Мать замечает, что они уже сцепились и сражаются насмерть. Она быстро приносит тарелку медовой воды (шъоупсы) и три курамбия (къурамбий или тхъурбай). Сын обрадовался. Но, увы! Она подкормила двуглавого иныжа и ушла.

Видя это, Ашэмэз напряг все свои силы. С большим трудом ему удается обезглавить Иныжа... Оба лежали на земле. Она вновь прибежала к ним и принесла уже ведро воды и тарелку курамбия. Узнав, что Иныж убит, мать вылила на землю медовую воду из ведра, а курамбий высыпала в лужу крови. Ашэмэз схватил мать: «Если бы ты меня не родила, если бы ты не дала мне своего материнское молоко, я убил бы тебя!» – сказав это, отпустил ее» (Гадагатль, 1967, с. 64).

Но некий «литправщик», фамилию которого А. М. Гадагатль не назвал, «отшлифовал» этот текст и превратил великана (лишив его одной головы) в работника отца Ашамеза, а героя - в мусульманина. Текст стал выглядеть так: *«Мать Ашамеза, когда увидела, что ее сын борется с великаном, взяла с собой тарелку медовой воды и три курамбия, вышла к ним. «Дай Аллах ей здоровья, если наша мать даст мне покушать эти курамби, затем попить медовой воды, я непременно одолею великана», - сильно обрадовался Ашэмэз. Когда мать подошла к ним, она, вкладывая ему в рот, дала покушать сыну три курамбия и выпить медовую воду. После этого мать быстро*

повернулась и ушла. «Не годится, если она еще раз принесет курамби и даст покушать ему, он осилит меня», - подумал великан и стал сражаться еще яростнее. Ащэмэз одолел его и снял его голову.

Ащэмэз сильно устал, от запаха крови ему сделалось дурно. Он лежал ничком на земле, когда мать пришла с ведром медовой воды и тарелкой курамби. Ей показалось, что ее сын убит, лежит в крови. Она пролила ведро медовой воды и, уронив тарелку курамбия, бросилась к Ащэмэзу. Но оказалось, что ее сын жив, а великан валяется с отсеченной головой. «Когда исполнится твой возраст, ты будешь настоящий мужчина, мой Ащэмэз, - сказала мать и очень обрадовалась». «Вряд ли можно найти более яркий пример грубого искажения текста памятника народного творчества. Нам надо отказаться от подобного рода практики подготовки фольклорных произведений к печати» (Гадагатль, 1967, с. 65-66).

Разумеется, подобное обращение с фольклорными текстами совершенно недопустимо. Но в академическом издании адыгского эпоса (1974 г.), одним из составителей которого был сам А. М. Гадагатль, опубликован не оригинал сказания, а как раз его фальсифицированный вариант! Еще более странно другое. В 1987 г. А. М. Гадагатль издал новую монографию, в которой, в качестве примера фальсификации, приведен тот же сюжет; о причинах своей непоследовательности автор не сказал ни слова.

Не слишком добрым человеком выглядит мать героя (как и он сам) и в абадзехском варианте (записан А. Н. Дьячковым-Тарасовым в начале XX в.): *«Жил на свете молодой нарт Ашмез. Мать его не любила, а отчим ненавидел. Плохо ему жилось дома. Однажды он попросил у матери кушанья, которое она приготавливала на меду. Ничего не дала ему мать, а все отдала отчиму Ашмеза. Рассердился Ашмез, вынул меч и убил отчима.*

- И тебя, мать, следовало бы убить, - сказал он».

Ашмез ушел из дому и отправился, куда глаза глядят. Когда он грелся у костра, его заметили нарты Урзамес, Шебатнук и другие, собиравшиеся напасть на соседнее селение. Ашмез подошел к нартам, но, узнав, *«что здесь Сосрука, враг его отца, не захотел сидеть вместе с ними и ушел в лес, а оттуда в соседнее селение».* *«Там он сообщил, что нарты собираются совершить (на это селение) набег. Селение было спасено от разграбления».*

Но Ашмез совершает подобный поступок вовсе не из человеколюбия, а, вероятно, чтобы насолить Сосруке. Ни чувства принадлежности к нартам, ни, тем более, любви к ним у него нет. Вдвоем с Урзамесом они поехали в то место, где был убит отец Ашмеза и увидели там табун златогривых коней. Но хозяин (тоже нарт) не позволил им угнать его, а когда Ашмез вступил с ним бой, убил его, привез тело домой, прикрыл соломой и лег спать. Ночью жена

этого нарта подошла к соломе, положила на грудь Ашмезу волшебный оселок, и он воскрес. Хозяину дома дважды приснилось, что Ашмез ожил, но жена дважды успокоила его. *«Заснул нарт, и, когда в третий раз проснулся, Ашмез стоял перед ним. Отрубил Ашмез ему голову, взял с собой все его добро, жену и поехал домой»* (НАГЭ, с. 392).

Как и все другие главные герои нартского эпоса адыгов, не отличается особой воспитанностью и Ашамез. Исцелившись благодаря животворящему дыханию Бедухи (которая в темноте приняла его за мужа), он сажает ее на повозку, туда же складывает все добро Тлебыцы, и едет домой.

*Когда наступил рассвет, красавица Бедуха
 смотрит вперед*

И видит того, кто везет ее.

Он едва виден между двумя луками седла.

Она начинает громко рыдать.

- Потаскуха старая, почему рыдаешь?

Твоего старого хозяина я успокоил,

Хотя кажусь тебе (слишком) молодым,

могу быть тебе мужем! (НАГЭ, с. 290).

Друзей или соратников у Ашамеза нет. Возвращаясь домой с Бедухой, он встречает табун, угнанный из-за Индыля нартом Озырмесом. Недолго думая, доблестный нарт, со словами: *«Пусть твой хозяин-храбрец пошлет за мной погоню»*, отрезает ухо несчастному погонщику. С теми же словами он отрезает кончик носа табунщику нарта Сосруко.

В сказании есть краткое описание встречи Ашмеза и Насрен-жаке, предводителя отряда, который отправился к Волге, чтобы угнать табун Тлебыцы-коротыша (кровника Ашамеза). На вопрос подъехавшего к его костру старейшины, какого он роду, мальчик отвечает: «*Зачем тебе (знать), какого я роду?*». Рассерженный Насрен собирается уезжать обратно:

- Почтенный тхамата, как ты обидчив!
Вернись сюда, хочу сказать, какого я роду:
Отец мой Аша, я – Ашемезуко!
Насрен-жаке сходит с коня,
Маленького мальчика
Берет на руки, к сердцу прижимает,
Сажает на коня молодого Ашамеза
И приводит к войску.

И вот Ашамез с женой подъезжают к табуну Насрен-жаке (который так радовался встрече с ним); но герой не делает исключения и для него.

*- Так твой хозяин – хороший тхамада! – говорит (Ашамез),
Отрезает уши (погонщику), кладет ему в руки.
Иди к господину и расскажи обо всем, -
Говорит (Ашамез) и отпускает (погонщика).
Как только услышал это (Насрен-жаке),
прискакал верхом и говорит (Ашамезу):
- Мой младший брат и кан мой,
Я считаю тебя своим младшим братом,
А ту, кого ты взял в жены, я воспитал,
Прошу, погости у меня.
Отказался (Ашамез).
- Не привык я унижать старших,
Хоть ты и падок на наживу, - сказал он
(НАГЭ, с. 291).*

В переводе Кази Атажукина ответ Ашамеза имеет несколько иной смысл: *«Твое предложение вызвано жадностью твоею; но у меня нет правила посягать на должное старшим уважение»* (ФАЗП, с. 120).

В комментариях: *«По обычаю адыгов, новобрачный (или новобрачная), прежде чем войти в родительский дом, должен был некоторое время пожить у чужих людей. Это и предлагает Насрен-жаке Ашамезу. Но останавливаться у старшего, почитаемого человека считалось неприличным, и потому Ашамез отказывается»* (НАГЭ, с. 391). Однако из речи Ашамеза трудно заключить, что он испытывал почтение к седиам Насрен-жаке; к тому же, в таком случае, непонятно, зачем герой упомянул о его страсти к наживе. Скорее всего, нартский старейшина рассчитывал, что Ашамез, прибыв к нему в гости, поделится награбленным у Тлебыцы добром.

В литературе есть попытка объяснить эти поступки Ашамеза. *«Отмечаемое в эпизоде преодоления препятствия (переправа через реку) противопоставление героя обществу нартов вновь возникает в концовке сказания: вместе с конями убитого противника Ашамез угоняет на обратном пути и табуны, принадлежащие знатнейшим из нартов. Среди последних и сам Сосруко. Делает это он исключительно для того, чтобы продемонстрировать свое превосходство, и это подтверждается в эпическом тексте: ни один из нартов не пускается отбивать у героя свой табун, ибо*

боится связываться с таким дерзким наездником. Это, несомненно, еще один из приемов эпической идеализации (? – М. Дж.), призванный утвердить приоритет Ашамеза в ряду самых славных героев эпоса» (Гутов, 2009, с. 43).

Правомерность такого объяснения вызывает у нас большие сомнения. Нельзя ли было сказителям возвысить Ашамеза каким-либо иным путем, не унижая самых славных нартов? И какой «эпической идеализации» героя служат, например, угон табуна Насрен-жаке (после чего этот старец сам прибывает к Ашамезу и просит его стать его гостем) или отрезание ушей и кончика носа табунщиков? Ср. начало одного из кар.-балк. сказаний: *«Ачей и Хубун были друзьями, жили они в двух разных ущельях. У них было много табунов. Однажды табун Хубуна появился у ограды Ачея. Жена Ачея с проклятием прогнала табун Хубуна. После этого два верных друга стали врагами»* (НГЭБК, с. 558).

Прогнать со двора чужую скотину палкой или сопровождая свои действия проклятиями считалось (как и сейчас) у карачаево-балкарцев оскорблением их хозяев. Но здесь Ашамез калечит простых батраков, и великие воины терпят поступки юнца, унижающие их достоинство. Адыгские дворяне, которых сказители, судя по всему, отождествляли с нартами, вряд ли были менее щепетильными в таких вопросах, чем представители того же сословия других народов Кавказа; поэтому дело в другом (см. ниже).

ШАУЕЙ

Карашауея (Шауея), сына Канжа (Куаго) и внука кузнеца Дабеча адыгские нартоведы причисляют к «младшим богатырям»; к сожалению, анализа сказаний об этом герое в их работах нет. Рассмотрение четырех текстов, опубликованных в академическом издании, со всей несомненностью показывают, что это прямые и относительно недавние заимствования из кар.-балк. эпоса; два самых пространных текста записаны в 1949 г. в сел. Жемтала КБАССР в 1949 г. из уст Жамурзы Дзугулова (скорее всего, балкарца по происхождению). В кар.-балк. эпосе Карашауай, сын Алаугана и великанши (поэтому в адыг. эпосе его именуют *«матери грозной сын»*), является его главным и идеальным героем, а цикл сказаний о нем – один из самых больших. Здесь мы кратко коснемся адыгского сюжета (запись 1960 г.), отсутствующего в кар.-балк. сказаниях.

«Шауей, сын Кяниша, был родом из нартов. Насрен и Сосруко преследовали его, чтобы извести хитростью. Где-то устраивали пир, и Сосруко с Насреном решили взять туда Шауея, сына Кяниша». По дороге они

велели Шауею подождать их в каком-то месте, а сами поехали дальше. Шауей завернулся в бурку и лег спать. Только он лег, стало очень холодно – это Сосруко своим волшебством наслал на молодого нарта мороз. Но когда они вернулись (через двое суток), Шауей был цел и невредим, а его конь пощипывал сухую траву. Оказалось, что Сосруко и Насрен хотели угнать коней некоего нарта Цырхужея, но не смогли даже приблизиться к ним.

«Тогда я поеду туда», - сказал Шауей, сын Кянша. Приехав на место, он погнал своего коня «к дверям конюшни, где стояли кони нарттов», сломал их и через три часа вернулся к своим товарищам, гоня перед собой табун. «Дело, за которое они взялись, было сделано; они поехали обратно и вернулись (к себе). Когда ехали они все вместе, Сосруко и Насроко думали о том, как уничтожить Шауея, сына Кянша.

- Наверное, мы ничего не сделаем с ним силой; (одолеет его можно) только хитростью, - решили они и стали вместе думать, как (уничтожить его). И все из-за того, что Шауей, сын Кянша, превосходил их в мужестве, был метким стрелком, грозой для других» (НАГЭ, с. 319-320).

Как видим, характерный для адыгского эпоса мотив зависти и глубокой неприязни нарттов друг к другу присутствует и здесь: Сосруко и Насрен приглашают Шауея на пир, но сами едут в поход без него, наслав на своего спутника лютую стужу; причем они собираются угнать не табуны иноплеменников, а нартских коней, что и удастся, но не им, а доблестному Шауею. Последствия те же – Насроко и Сосруко, вместо того, чтобы проникнуться уважением к лихому наезднику, продолжают искать способ уничтожить его. К сожалению, сказание на этом обрывается.

Отметим странный факт - ни один из главных героев адыгского нартского эпоса не гибнет в битве с чудовищами или чужеземцами, защищая родную землю – как раз наоборот. Двумя главными героями адыгского эпоса нартведы считают Сосруко и Бадиноко, но убиты они были не иноплеменниками, а именно нартами. Самые славные и сильные богатыри наносят наибольший ущерб в первую очередь нарттам, которые все время озабочены тем, как от них избавиться.

И с лица земли исчезают нарты так же случайно, как и появились. Из двух, очень кратких, текстов совершенно очевидно, что адыги видели в них чужаков. И не только из них; например, в одном из сказаний о рождении Сосруко говорится: *«В стране адыгов жила когда-то семья нарттов. У этих нарттов был пастух, который пас коров на горе. У них была также и дочь по имени Сатанай»* (Гадагатль, 1967, с. 370).

Бжедугский текст об исчезновении нартов производит впечатление литературности; та характеристика, которая им дается, совершенно не вяжется с тем, что мы видим в сказаниях: *«Много лет назад (там), где сейчас живем мы, адыги, у моря жило какое-то (? – М. Дж.) большое племя. Людей этого племени называли нартами. Нарты были высокими и очень сильными. И в сражении, и в труде им не было равных. Говорят, мы произошли от них. Нарты жили хорошо, трудились, созывали хасу, пили сано, произносили замечательные хохи (здравицы. – М. Дж.)»*.

И вот многие из нартов стали умирать. Когда становилось им все хуже, нарты попросили тха: «Раз ты хочешь, чтобы мы исчезли, дай нам какое-нибудь съедобное растение, чтобы его назвали нашим именем и нас потом вспоминали». Поэтому тха дал нартам растение, такое же высокое, как нарты, с головками-початками, с зубами-зернами в них. Нарты называли это растение «нартское просо», потому что в то время возделывали просо. Рассказывают, (что), пока все нарты не исчезли, они ели «нартское просо» (НАГЭ, с. 343).

Второй текст записан у шапсугов. Как-то старик-нарт пахал поле. Старуха, которая несла ему еду, увидела на дороге маленького человека, сунула его в карман и понесла мужу. *«Он тут же запряг своих волов и вернулся домой. «Нам здесь делать больше нечего, - сказал он, уехал из нашего края и увез с собой натов. Край достался адыгам» (НАГЭ, с. 343).*

В комментариях сказано, что *Нарт* в адыгейских вариантах - не название страны богатырей, а «эпическое название какой-то местности», как и *Чирт* (НАГЭ, с. 408; с. 410).

АДЫГИ И ТЮРКИ

Очень многое в адыг. эпосе останется неясным, если мы не обратимся к этнической истории народа. Работ, посвященных этой проблеме и написанных с учетом всего комплекса имеющихся данных адыгскими учеными, мы, к сожалению, обнаружить не смогли. Единственное исследование, в котором этот вопрос рассматривается довольно детально, принадлежит иногородним авторам – С. Р. Керменчиеву и М. Л. Голембе. Конечно, всю их аргументацию мы привести здесь не можем и ограничимся отдельными фактами и заключениями.

Начинают они с вопроса об этнической принадлежности мамлюков-черкесов Египта. «Разумеется, - пишут соавторы, - кабардинские и адыгейские историки видят в мамлюках своих соплеменников, вписавших в мировую историю немало славных страниц. Правда, ни один из них не

привел ни единого доказательства их адыгского происхождения, как и не озаботился вопросом о происхождении черкесов; все очень просто и понятно: если мамлюки назывались черкесами, стало быть, они адыги.

Никто из них, насколько нам известно, не объяснил и такой трудноопровержимый факт: если мамлюки-черкесы были адыгами, почему из 160 их имен, приведенных в книге Н. М. Будаева «Западные тюрки в странах Ближнего Востока», нет ни одного адыгского, а подавляющее большинство составляют тюркские, при малом количестве арабских? И зачем мамлюкам-черкесам, находившимся в арабской стране, понадобилось издавать тюркско-арабские словари?» (с. 46).

В этой связи С. Р. Керменчиев и М. Л. Големба приводят несколько цитат из книги Т. Лапинского, польского офицера, несколько лет сражавшегося на стороне адыгейцев против русских войск. «Совершенно неправильно, - замечал Т. Лапинский, - когда народы Кавказа абазы (адыги) так же, как дагестанские племена, обозначаются именем черкесов. Не существует больше черкесского народа; остатки его на Кавказе сами не называют себя больше так и исчезают все больше и больше день за днем. С гораздо большим правом можно назвать всех казаков России, за исключением запорожцев Кубани, черкесами, так как они потомки этих старых разбойников и среди них сохранился черкесский дух».

«Эти черкесы образуют еще и теперь особое племя Эзден-Тлако (тюркско-адыгское «узденский род-племя». — К., Г.) и женятся только между собой; поэтому татарская раса сохранилась еще почти чистой среди них». «Черкесами называется племя в Средней орде киргизов (так Т. Лапинский именует Средний жуз казахов. — М. Дж), которое во время своего кочевья обычно располагается на восточном берегу Каспийского моря».

О старом князе-черкесе Т. Лапинский говорит: «Дородный, с серебряной бородой, он был одним из красивейших старцев, которых я видел когда-либо. Черты лица его имели явный отпечаток степенного татарина, и среди 1000 абазов (адыгов) его можно было распознать как чужеземца, так же, как и его сына Карабатыр Ибрагима». И, далее: «Я всегда различаю черкесов, на которых в Абазии (Адыгее) смотрят как на непрошенных гостей, и адыгов, которые являются владельцами страны и образуют основную массу населения». «В Кабарде, как мы уже заметили, это дворянство татарского (имея в виду — «крымского». — М. Дж.) или черкесского происхождения».

Соавторы добавляют: «Но ведь это говорится в 19 веке, когда завоеватели-черкесы уже давно говорили на адыгском языке; какова же была пропасть между ними и их подвластными в более ранние времена?». Не ограничившись сообщениями подобного рода, С. Р. Керменчиев и М. Л.

Големба подвергли анализу ономастический материал двухтомного издания «Кабардино-русские отношения в XVI-XVIII вв. (Нальчик, 1957 г.), включающего в себя более 500 документов и охватывающего период в 240 лет. Итого, из 718 имен князей и дворян Кабарды:

Тюркских - 515

Адыгских - 98

Прочих - 105

Удельный вес тюркских имен в среде кабардинской знати несколько не уменьшился ни после принятия ислама, ни с установлением тесных контактов с Россией. «Знать Кабарды явно осознавала себя полностью отделенным от народа, особым и почти наглухо закрытым обществом (точнее, сословием. – М. Дж.), имевшим другой статус и образ жизни, одежду, самосознание, интересы и, как видим, даже имена. Единственное приемлемое объяснение – то, что черкесы и кабары были тюрками, а нынешние кабардинцы имеют к ним только косвенное отношение».

Историей адыгов соавторы заинтересовались, изучая историю тюркских («половецких») племен и родов, некогда сделавших войну своей профессией и нанимавшихся на службу к русским князьям. Среди них были и отдельные подразделения кипчаков и черкесов, больших племен, занимавших в одно время обширную территорию. После создания Золотой Орды и прекращения княжеских междоусобиц на Руси эти вояки остались без работы, а интегрироваться в структуру централизованного государства они не желали. Часть кипчаков, после безуспешной борьбы, ушла в Египет.

Вслед за ними эмигрировала в Сирию и Египет и часть черкесов; вместе они образовали особое войско на службе правителей страны, называемое мамлюками. Оставшиеся на родине черкесы разделились – часть ушла в низовья Волги (нынешние шеркеш-казахи), часть находилась в Крыму. Рядом, в Приазовье, издавна жили и другие воинственные тюрки – кабары (авары), осевшие на этой территории после ухода основной массы авар с Северного Кавказа на Балканы, где они создали мощный каганат.

Мамлюки разбили суданскую гвардию правителей Египта и захватили власть над большой и богатой страной. С местным населением они «не смешивались и являлись кастой воинов-аристократов»; своим призванием они считали только войну и развлечения. При мамлюках Египет долгое время считался сильнейшей державой и оплотом исламского мира, не имея соперников. Но, разъедаемое коррупцией, с беднеющим населением, эта страна постепенно приходила в упадок.

Государственные перевороты следовали один за другим; к XVI в., сохраняя мужество и военную выучку, но погрязший в праздности правящий

класс перестал справляться со своими обязанностями. «Взоры простых мусульман (и не только Египта) стали обращаться к грозной силе, поднимавшейся на северо-востоке – державе турков-османов. Конфликт между ними (мамлюками. – М. Дж.) и османами был неизбежен».

В августе 1516 г. произошло сражение на Дабикском поле (недалеко от Халеба), в котором мамлюки потерпели поражение. Египет попал под власть османов, которых население встречало как освободителей. Но мамлюки не могли смириться с потерей власти и своих привилегий. В 1523 г. умер султан Селим Грозный, и мамлюки в Сирии и Египте подняли очередное восстание, но снова были разбиты. Возглавляли восставших Джанберди, Джаним и Инал. Первые два вождя были казнены, но Иналу удалось бежать. Ему, вместе с приближенными, удалось пробраться в Крым, где, после гибели Золотой Орды, начался процесс возникновения мощного ханства. Опираясь на соплеменников-черкесов, Инал попытался захватить власть над полуостровом, но проиграл династии Гиреев, и черкесы вынуждены были покинуть Крым. Они объединились с кабарам, и у Инала возникла идея создания государства в Причерноморье, наподобие мамлюкского.

Под его предводительством кабары и черкесы двинулись на юг, подчинили племена адыгов (потомков зихов) и утвердились в качестве их дворянства и аристократии. Вывод авторов гласит: «...кабардинские князья и дворяне, как и мамлюки, являлись прямыми потомками кабаров, а также Черных Клобуков, берендеев, ковуев, торков, топчаков и других племен, некогда нанимавшихся на военную службу к русским князьям. Их история, начавшись в Поднепровье, Подонье и Крыму, трагически закончилась на берегах Нила, Кубани и Малки». С. Р. Керменчиев и М. Л. Големба приводят также ряд цитат из исторических документов, показывающих, что кабары (авары) и были тем племенем, которое дало название нынешним кабардинцам и из которого происходила большая часть их знати.

Фольклорные материалы этим авторам были неизвестны, но мы можем дополнить их аргументацию. Уже Ш. Б. Ногмов в своей «Истории адыгейского народа» говорит о нападении авар под командованием знаменитого хана Байкана (известного по историческим источникам хана *Баяна*) и разорении адыгов, о чем существовала песня, начинавшаяся словами: *«Спаситель и помощник наш, могущественный Илия! Из огромных туч неотразимой дланью уничтожь коня Байканова, белизной подобного нetaющим снегам горных хребтов наших»*. «Это нашествие породило два изречения, употребляемые и теперь в народе: *Байкан хадах тлаго*, т. е. «Байканов смертоносный путь». «И ныне при виде красивой белой лошади говорят: *«Байкан ибшагоаллер*, т. е. «Байканов белый конь» (Ногмов, с. 85).

М. Е. Талпа пишет: «По преданиям, которые особенно популяризировали кабардинские пши (князя. – М. Дж.) и их историки, правящий класс адыгов произошел от выходцев из Египта, где они княжили. Разгромленные турками, они якобы бежали оттуда и, появившись, после некоторого пребывания в Крыму, у адыгов, «навели среди них порядок» и сумели организовать государственную власть». «Кабардинские пши ведут свое происхождение от Инала». «Сведения об Инале записаны в «родословной книге» на турецком языке».

«Некоторые кабардинцы утверждают, что кынтами называлось одно из племен аваров (в VI-VII вв. обративших кабардинцев в своих данников)» (Кабардинский фольклор, с. 623; с. 626). «Пши строго блюли «чистоту своей крови и браки заключали только внутри своего сословия или с детьми ногайских ханов» (Кабардинский фольклор, с. 629). Отсюда же появление в кабардинском языке тюркского социального термина *карахалк*, дословно «черный (кара. – татар.) народ (халк – араб.)», «пренебрежительная кличка, данная «господами» крестьянам (вроде «подлый народ»)» (Кабардинский фольклор, с. 623; с. 626; с. 624).

Вернемся к книге С. Р. Керменчиева и М. Л. Голембы. В походе на абазин князь Инал погиб, и начались раздоры между черкесами и кабарами. Кабары оказались сильнее, и черкесские князья и дворяне (вместе со своими подданными-адыгами) под руководством Темрюка Идаровича (тестя Ивана Грозного) ушли в низовья Терека, ближе к Астрахани, где они могли получить защиту и поддержку со стороны русского правительства. Какое-то время спустя туда же, под давлением абазинских племен, ушла и та часть адыгов, элитой которой стали кабары. Но раздоры между черкесскими и кабарскими князьями продолжались и на Тереке, теперь уже за получение военной и экономической помощи от Москвы. Так сложились предпосылки для разделения восточных адыгов на Большую и Малую Кабарду.

В середине XVII в. кумыки и вейнахи вытеснили кабардинцев из Притеречья обратно на запад. Какое-то время они располагались на равнинах Центрального Кавказа, но потом были переселены крымцами на Лабу и Уруп и обложены тяжелой данью. Здесь же они приняли ислам. В конце XVII – нач. XVIII вв. продолжалась борьба России с Крымским ханством (сателлитом Османской империи) за право владеть Северным Кавказом. Был заключен очередной мир, и обе стороны обязались не предпринимать никаких враждебных действий друг против друга, приняв границей своего влияния р. Кубань. В это время, в 1709 г., кабардинцы и прикубанские ногайцы, тайно договорившись с командованием русских войск о военной помощи, подняли восстание против крымского владычества.

На подавление восстания из Крыма было отправлено войско, подвергшее штурму развалины старой крепости на реке Уруп, в которой укрывались восставшие. Исход сражения был решен участием русского отряда, ударившего в спину крымскому войску. Только части крымцев удалось спастись и бежать на север; они укрылись на горе Кинжал (возле совр. города Минеральные Воды), но были настигнуты и перебиты кабардинцами и ногайцами. Впоследствии свое участие в сражении русские власти отрицали, так как это означало бы нарушение перемирия и начало новой тяжелой войны с Турцией и Крымом, и одновременно - со Швецией.

Кабардинские князья, прекрасно понимая, что последует новый поход крымских войск, обратились к Петру I с просьбой переселить их на территорию, находящуюся под русским протекторатом. Царь поручил провести это переселение калмыцкому хану Аюке. Так кабардинцы вновь оказались на Центральном Кавказе, где русские власти предоставили им опустевшие после недавней эпидемии чумы (в конце XVII в.) равнины бывшей Алании. По этой причине названия кабардинских населенных пунктов на этой территории впервые начинают упоминаться в исторических документах лишь с 1744 г. К тому времени потомки черкесских и кабарских воинов, (составляя меньшинство), вероятно, уже сменили родной (тюркский) язык на язык подвластного населения – адыгский.

Вторая треть XVIII в. – время наибольшего разгула и процветания кабардинской знати. Это было обусловлено несколькими причинами. Во-первых, кабардинцы избавились от крымского владычества; во-вторых, они неожиданно стали хозяевами обширной территории; в-третьих, оказавшись в буферной зоне, кабардинские князья заигрывали и с турецкими, и с русскими властями на Кавказе, получая материальную и моральную помощь от двух великих держав и используя свое положение для расширения сферы своего влияния, не имея при этом никаких обременительных обязанностей; в-четвертых, князья и дворяне нещадно эксплуатировали бесправное адыгское крестьянство. Своим призванием эти знатные воины, как и их предки, считали только участие в набегах, охоту и пиры.

Положение стало меняться после строительства крепости Моздок, когда Россия укрепила свои позиции в регионе и начала устанавливать свои административные порядки. Крестьяне-адыги массами бежали в русские города и крепости, и возвращать удавалось далеко не всех. Своевольным кабардинским князьям и дворянам все это понравиться не могло; начались военные столкновения дворянских отрядов с русскими войсками. Большого успеха действия знати не имели, поскольку силы были неравны, а, самое главное, народ ей не сочувствовал, скорее, наоборот.

Князья и дворяне героически сражались и гибли в боях с регулярными войсками, бежали в Закубанье, но изменить ход событий не могли (к тому же многие представители знати стали на сторону новой власти). Уцелевшие представители привилегированных сословий смирились со своим положением и постарались интегрироваться в военно-административную систему империи. Последний удар по остаткам кабардинской аристократии и дворянства нанесла революция. Так, сходным образом, закончилась история двух древних тюркских племен, некогда избравших войну своей профессией: в Египте и Сирии черкесы и кипчаки проиграли в битве с одной мировой державой (Османским халифатом), на Кавказе черкесы и кабары погибли в войне с другой (Российской империей); и те и другие - именно в тот момент, когда, казалось, достигли наибольшего преуспеяния.

По-иному обстояло дело у западных адыгов, в среде которых потомки черкесских и кабарских воинов-дворян пользовались почетом, но преобладающего влияния не получили и ненамного отличались от свободных крестьян; эта знатная прослойка, надеясь получить от русских властей привилегии, склонялась на сторону России. Поэтому Т. Лапинский (адыгейцев он именует «абаза»), симпатизируя простому народу, пишет, «Сефер-пашу и весь татарско-черкесский сброд» (т. е. дворян) ему «хотелось отправить в Турцию». В отличие от Кабарды, война в Закубанье была народно-освободительной и в наибольшей степени от нее пострадали западные адыги, вынужденные массами переселяться в пределы Османской империи. Такова, в общих чертах, схема этнической истории адыгов.

ДВОРЯНЕ И КРЕСТЬЯНЕ

Приведем две цитаты из книги С. Р. Керменчиева и М. Л. Голембы, показывающие отношение князей и дворян к подвластному им адыгскому населению. Из донесения русскому правительству о кабардинских крестьянах: «Неутешно они жаловались мне, что князья и узденья их не только разоряют, но, отымая, жен и детей их продают во отдаленныя горские жилища, в Крым и в самую турецкую область», «и сверх того збирают с них совсем неумеренные подати, кто што захотел только взять».

«Известно, что кабардинские дворяне не позволяли крестьянам иметь оружие или верховых коней, а участвовать в боевых действиях им разрешалось в редчайших случаях». «В записке о кабардинцах из материалов Коллегии иностранных дел (после 1755 года) сказано, что кабардинское войско состоит из одних беков и узденей». Почему - вполне понятно: зачем

было дворянам учить военному делу людей, которые в любой момент могли обратить оружие против них?

С. Р. Керменчиев и М. Л. Големба коснулись и вопроса о нравах феодальной верхушки адыгов, которая составляла относительно небольшую часть всего населения. По словам известного этнографа Б. Х. Бгажнокова, «в Кабарде, где народ угнетался в наиболее явной, неприкрытой форме, князья и дворяне легко переступали через традиционные моральные нормы». Это касалось, «например, древней традиции почитания старших, беспрекословного подчинения их воле».

Другой кабардинский ученый, Т. Х. Кумыков, пишет: «...на празднествах (...) очень часто безусого князя или дворянина сажали на почетное место, а старец из низшего сословия в лучшем случае стоял в углу, принимая и поедая все, что подадут гости». И. Ф. Бларамберг: «Как правило, черкесы не любят работу, и их главными занятиями являются война, охота и разбой: те, кто в этом отличается, пользуются среди них самым большим уважением». «Конечно же, - добавляют соавторы, - это относится к князьям и узденям, а не к крестьянам».

Потомственные воины, гордые и смелые, эти князья и дворяне, многие поколения которых созидательным трудом не занимались, естественно, обладали повышенным чувством соперничества, по малейшему поводу хватаясь за оружие. Б. Х. Бгажноков пишет: «В 1721 г. астраханский губернатор А. Волынский, пораженный своеобразием социальной и культурной жизни адыгов (кабардинцев. — К., Г.), в донесении Петру I писал: «между ними вовеки миру не бывает, ибо, государь, житие их самое зверское и не токмо посторонние, но и родные друг друга за безделицу режут».

«Заметим, - отмечают Керменчиев и Големба, - что это характеристика нравов не всех кабардинцев, а только их князей и дворян, что и подчеркнуто Б. Х. Бгажноковым: «Весьма характерной была, особенно для Кабарды, борьба между князьями за власть, наследственные права на землю и подвластных крестьян. Претенденты на наследство, то есть ближайшие родственники, родные братья, племянники и дядья, нередко истребляли друг друга самым жестоким образом».

«Даже в период русско-кавказской войны, оказавшись перед лицом покорения русским царизмом, они не могли изменить привычке к братоубийственным войнам». «Убийства соплеменников и даже близких родственников, открытые предательства народа в период его борьбы с иноземными захватчиками составили бы длинный и чрезвычайно поучительный список позорных деяний адыгской знати».

Кабардинский историк К. Х. Унежев: «Образом жизни адыгских князей и дворян было наездничество. Они не представляли себе жизни без набегов на другие народы, населенные пункты своих соплеменников и т. д. Часто случалось, что с набегов начинались кровопролитные и затяжные войны».

Но та же самая картина в адыгских сказаниях о нартах. Вполне вероятно, что они были усвоены адыгами (в результате ассимиляции каких-то аланских родов) незадолго до того, как черкесы и кабары утвердились в их среде в качестве знати. Сказителям и их слушателям, которые какое-то время помнили, что речь идет о чужом эпосе, нартты должны были напоминать «своих» князей и дворян, грозных и заносчивых тюркских воинов, обуреваемых жаждой славы и почестей. И эта ассоциация чем дальше, тем сильнее влияла на формирование образа нартов и на изображение их нравов, и без того чуждых адыгам. Поэтому герои адыгской версии Нартиады так сильно отличаются, и совсем не в лучшую сторону, от героев ее оригинала; представить, например, что кто-то из кар.-балк. эпических богатырей стал бы убивать спящего спутника, чтобы снять с него кольчугу или, вместе с матерью и всеми другими нартами, пытался бы отравить гостя, и т. д., совершенно немыслимо.

ГЛАЗАМИ НАРОДА

Неприязнь, которую испытывал адыгский народ к чуждым ему по происхождению, мировоззрению, образу жизни и целям праздным и жестоким гордецам – князьям и дворянам, переносилась и на главных героев нартского эпоса, и на всех нартов в целом. В результате они предстали в адыгском эпосе не богатырским народом, а просто сословием, относительно малочисленным и наделенным теми же чертами и пороками, что и чужеземная элита адыгов.

В адыгском эпосе есть сказание о Малечипх, мудрой и красивой девушке из народа. *«Дряхлая старушка нартов Жагишевых, никогда не рожавшая, на старости лет родила маленькую Малечипх». «Маленькая Малечипх совсем не росла. Хоть и не (очень) она выросла, но стала необычайно умной и красивой. В краю нартов прославились ее красота и ум и не было (никого), кто не слышал бы о маленькой Малечипх».*

В детстве ее просватали за одного из нартов, но потом, по какой-то причине, в дом жениха не взяли. *«Далеко разнеслась добрая молва о маленькой Малечипх, и тогда нарт, который когда-то не взял ее в жены, выехал с несколькими джигитами разыскивать маленькую Малечипх».*

Проезжавшие мимо ее двора нарты, услышав, что она говорит своим куклам, остановились и с удивлением стали слушать речь девочки.

*Когда один из нартских джигитов
Сказал: «Кого ты выберешь из нас, красавица?» -
Малечих поворачивается,
Видит джигитов, слышавших ее (слова):
- (Вы), у чьих (коней) удила грубой выделки,
Кто надменно сидит в седле,
Чьи брови нахмурены,
(Вы), спесивые,
Не занимайтесь не вашим делом.
Поезжайте своей дорогой.*

Предводитель нартов узнал ее и спешил; девочке, родителей которой в тот момент не было дома, пришлось пригласить их в гости и вести с ними беседу. Когда вернулись ее отец и мать, старшие из нартов сказали им, что они приехали сватать Малечих за своего предводителя.

*Бедный отец опечалился:
То было время сильных,
Слово старшего нарта было законом,
Не отдать единственную дочь
Было, говорят, невозможно.
Но Малечих в женихе узнала того,
кто должен был взять ее в жены,
И решила не выходить за него снова.
Чтобы не огорчать его, сказав «нет»,
Придумала она предлог.*

Она потребовала выплатить ее родителям большой калым, «думая, что это жениху не под силу». Но, по его приказу, нарты разъехались во все концы и исполнили все, что надо.

*Вот как Малечих
Снова обрела себе мужа-нарта (НАГЭ, с. 332-336).*

Текст еще раз, и весьма ясно, показывает, что адыги видели в нартах не эпический народ богатырей, а знатное сословие, чьи нравы и занятия

напоминали им своих князей и дворян, воинов с разбойничьими повадками, не признающих ни возражений, ни ограничений своей воли. Мнение Малечипх или ее родителей для предводителя нартов ничего не значат – он отказался жениться на бедной девушке, обрученной с ним в детстве, но стоило ему передумать – и Малечипх, как и ее отец, не осмеливаются сказать ему «нет». Показательно, что и родители девушки, и она сама не именуются нартами; и когда говорится, что Малечипх *«обрела себе мужа-нарта»*, это означает «обрела себе мужа-князя»; в трех других вариантах сказания речь идет именно о женитьбе *пиш* (князя), о нартах в них ничего не сказано.

Возможно, впрочем, что в древних вариантах Малечипх была не кем иным, как безымянной матерью нарта Батраза (*исп-гуащэ*), происходившей из племени карликов-испов; в таком случае, безымянный предводитель нартов, муж Малечипх – это нарт Хымыш, отец Батраза. Вряд ли случайно то, что *Спы-гуащэ*, мать этого героя, так же умна, как и Малечипх; именно она подсказывает кузнецу Тлепшу, как сделать серп (Гадагатль, 1967, с. 334).

Есть и другой яркий, пример, показывающий отношение адыгских сказителей к нартам – замечательная песня о могучем свинопасе *Аргуанэ* (или *Горгоньже*), почему-то не вошедшая в академическое издание адыгского эпоса. Нарт Орзэмэс приезжает со своими друзьями свататься к Сэтэнай-гуащэ; красавица принимает их как гостей, но выйти замуж за именитого нарта отказывается, считая, что он уже стар (*«его бороды белыми стали»*), и говорит, что Орзэмэсу шерсти ста барашков не хватает на сукно для одной черкески (*цые*). Орзэмэс приходит в ярость (опуская припев):

- *Твое (женское) потомство пусть много станет,
Сука-ведьма громадина,
Наши овцы и белых котят (? – М. Дж.),
Я материал цые не износил,
Волосы твои жалкие – лохматые,
И твои две груди – торчащиеся (болтающиеся),
Женою свинопаса если я не заставлю сделать тебя
Пусть твои головы вырастут на мне теперь!*

(Причина странного именованья Сэтэнай-гуащэ «сукой-ведьмой громадиной» нигде не объясняется; см. об этом ниже). Обиженные нарты уезжают со двора и собирают весь трудовой люд, не хватает только свинопаса Аргуанэ. За ним посылают какого-то парня; но Аргуанэ требует, чтобы гонец сначала подсчитал его свиней, с чем он не справляется. Тогда за свинопасом отправляют какого-то армянина, тот ведет счет умело, и

Аргуанэ, умяв сто свиных колбас и восемьсот кусков крутой каши, седлает коня и отправляется к нартам.

*Среди нартов выхватывает теперь,
Сэтэнай начинает уносить.
- Орзэмэс золотой,
Золотые чьи усы,
Не позволяй этому свинопасу меня унести!
- Сука-ведьма громадина,
С тем, что я говорил, ты столкнулась!*

Видимо, нарты изображали свадебный поезд богатыря-свинопаса. Когда они остановились в пути на ночлег, Орзэмэс велел нартам связать ноги и завязать рты своим коням («Аргуанэ очень сильного они боялись»). То же самое сделал Аргуанэ («доверчивым был»). «Когда он уснул, нарты Сэтэнай забрали, оседлали коней и обратно поехали. Утром Аргуанэ старый, когда проснулся, увидел своего коня издохшим и нартов – уже отсутствующими, тогда свои глаза потер-потер, коня труп взял и пустился им вслед. Что б ни делали, но Сэтэнай-гуацэ Аргуанэ не дали унести» (Гадагатль, 1967, с. 273-278; запись 1960 г.).

Целая дружина, состоящая из профессиональных воинов, оказывается слабее одного свинопаса и спасает от него свою красавицу только благодаря хитрости; правда, простодушный народный богатырь выглядит здесь скорее фигурой комической, чем эпической. Но это в бжедугском тексте (бжедуги относились к числу племен с «аристократической» формой правления); в абадзехском тексте (опубликован в 1902 г.) дело кончается по-иному. На своем «вече» нарты решают похитить Сатанай и посылают за Аргунем (за кого они собирались выдать девушку, не сказано). Аргун приезжает к нартам и вместе с ними едет похищать Сатанай. Свинопас в самом начале сказания именуется «нартом», но далее видно, что к числу нартов он не принадлежал.

«Увидали нарты во время пути, что конь Аргуна их опережает, что он только шагом идет, а их кони рысью бегут, и побоялись, что Аргун раньше приедет и украдет Сатанай. Решили они погубить его лошадь. «Нарт Аргун, - сказали они, - лошадь твоя храпит, завяжи ей ноздри». Послушался Аргун, завязал ей ноздри башлыком, и так стянул, что лошадь задохлась и упала». Нарты посмеялись и, сказав Аргуну, что тот, у кого лошади нет, в похищении Сатанай участвовать не может, уехали. Но богатырь взвалил на себя труп коня и пустился вослед им.

«Видят они: догоняет их Аргун – прибавили они рыси. А он шагает – каждый шаг – полет стрелы: перегнал всех и скрылся из виду. Подъезжают нарты к аулу: видят, идет к ним навстречу Аргун, несет на плечах коня, на коне сидит княгиня Сатанай. Посмеялся он над нартами. Стыдно стало тем: повернули они в горы. Вернулся он домой с молодой женой. Прожил с нею семь лет. Она родила ему сына Сосрука» (ФАЗП, с. 126).

В. И. Абаев упоминает кабардинское сказание, в котором свинопаса зовут *Горгоныж*. «Здесь события начинаются, как в Троянской войне, с похищения женщины. Солнце Нартов, прекрасная и мудрая Сатаней похищена враждебным племенем испов. Для ее освобождения нарты снаряжают войско во главе с храбрым Уазырмесом. Но вся доблесть и военная сила Уазырмеса оказываются полностью бессильны: им не удается овладеть крепостью испов. Победу Нартам приносит не вояка Уазырмес, а свинопас Горгоныж. Каким образом? Он снимает с кабана шкуру и под ее защитой подходит к крепости. Затем он швыряет кабана в крепость и пробивает ее нескрушимую стену» (Абаев, 1990, с. 346).

По мнению В. И. Абаева, это отголосок шаманского фольклора: то, что не под силу воинам, удается благодаря колдовству (бросание шкуры – завуалированный мотив перевоплощения героя в животное-тотем). Мы не уверены, что в данном случае присутствует именно этот мотив и что в образе свинопаса Горгоныжа просвечивают черты древнего героя-шамана; важно то, что он опять посрамляет заносчивых нартов, в чем и состоит пафос сказания.

Напомним о выдержанном в сатирическом тоне отрывке из песни о Батразе, в котором говорилось о поведении именитых нартов на пиру. Но есть в адыгском эпосе и произведение, в котором звучит неприкрытая насмешка над нартами (вряд ли стоит видеть в этих текстах свидетельство «разрушения жанра», так как глубокая неприязнь адыгских сказителей к нартам сквозит во всех циклах) - куплеты, в которых Лашин, девушка из народа, дает уничижительные характеристики самым прославленным героям – Тлепшу, Шабатнуко, Сосруко, Арыкшао, Тлебыще-коротышу, Шауею, заканчивая каждый куплет словами: *«Сколько бы ни сватался, не пойду за него»*. Исключение она сделала для Ашамеза: *«Прислал бы сватом хоть одного джигита – пошла бы я за него»*. Но этот витязь, вместо того, чтобы дать девушке такой же остроумный ответ, грубо ставит ее на место:

*Лучшим нартским джигитам ты даешь прозвища,
Сколько бы ни пела, ты не нужна мне.
Нитка с иголкой у тебя в разладе,
Твои груди отвисли, как у свиньи,*

Ты не нужна мне – ты нарушаешь обычаи.

Отвергнутая Лашин, однако, не остается в долгу:

*Твой таджелей маленький, с золотистой петлей,
Ты хвалишься мужеством, хоть ты не мужчина.
Сын Аши, Ашамез, хочет взять меня в жены.
Сколько бы ни сватался, не пойду за него.
(НАГЭ, с. 340-342).*

(Таджелей – подкольчужник). В другом варианте Ашамез указывает Лашин на ее «низкое» происхождение и говорит о причине, по которой не хочет жениться на ней:

*Если бы ты, запряжи двух гнедых,
И приехала ко мне, дочь унаута (раба. – М. Дж.),
Я не женюсь на тебе, клянусь тха (богом. – М. Дж.),
Ты не оставила (неопозоренными) нартских богатырей,
Если я женюсь на тебе, они будут моими врагами.*

И Лашин отвечает:

*Твой таджелей позолоченный,
Ты трусливый, хоть и нацепил меч,
Хоть я и сказала «выйду за тебя», не пойду за тебя
(НАГЭ, с. 322).*

Есть вариант, в котором Лашин отдает предпочтение Шаою, но его ответ еще грубее:

*(Ш а о й)
Весенней корове (подобно) вялоносая,
Свинячей линялой шерсти (подобно) длинновымяя,
О сотне нартских наездников ты хулу сочинила,
(Клянусь) не жениться на тебе, от собаки рожденная!*

*(Л я ш и н)
Подкольчужничек твой милый – золотой щит,
Хоть ты и ступаешь, прокладывая дорогу мечом,*

ты мне не нужен.

Но Шаой не хочет, чтобы последнее слово оставалось за Ляшин:

(Ша о й)

Твоя иголка с ниткой друг за другом бегут,

Суке подобно зачавшая, ты мне не нужна.

(Из кабардинского фольклора, с. 104).

Из цикла в цикл адыгского эпоса переходит один и тот же мотив противостояния того или иного богатыря всему нартскому обществу. Объяснения этому факту в работах нартоведов мы не нашли. На наш взгляд, дело заключается в особенностях процесса адаптации Нартиады в этой среде. Сказители пытались породнить нартов с героями своих легенд и сказок или вырвать некоторых персонажей из их среды. Аланские сказания, чтобы стать близкими и понятными адыгам и частью их фольклора, должны были пройти процесс изменения структуры, мотивов, деталей быта, существенной трансформации образов его героев, как и коллективного образа нартов.

Этот стихийный процесс, однако, не привел к желаемому результату – отчасти потому, что образы нартов ассоциировались в сознании народа с ненавистными ему князьями и дворянами; с другой стороны, нартский эпос оказался настолько самобытным, оригинальным и цельным произведением, что переделка какой-либо его части или образа в соответствии со вкусами другой среды оборачивалась грубейшими искажениями и утратами. В первую очередь, не удалось главное – сделать нартский народ своим, представить его в качестве предков адыгов; в их эпосе нарты, как мы уже говорили, - это образ правящего сословия.

Поэтому сказители попытались противопоставить этому чуждому сословию отдельных, самых выдающихся его представителей, бессознательно стремясь превратить их в народных богатырей. По этой причине и враждуют со всеми нартами то Сосруко, то Бадыноко, то Батраз и др. (в описаниях этого противоборства отражались также и нравы феодальной верхушки). И если в кар.-балк. эпосе за действиями любого героя почти всегда ощущается присутствие народной массы, мыслящей и действующей, то адыгские сказители к нартам, как к общности, никакого интереса не испытывали; на первом плане – та или иная выдающаяся личность, ее успехи и поражения. И даже войска иноземцев разбивают не нартские дружины, а отдельные герои (например, Бадыноко).

Народные певцы попытались также внедрить своих героев в нартскую среду (Малечипх) или интегрировать в среду героев адыгского фольклора хотя бы некоторых нарттов, создавая им новые биографии (Сосруко – сын Аргуанэ и его жены Сэтэнай). Ни один из этих путей к успеху не привел и процесс не был доведен до конца, поскольку все нартские богатыри являлись плотью от плоти своего племени; чтобы их образы трансформировались в образы любимцев и защитников адыгского народа, следовало лишить их слишком многих черт, которыми они были наделены в оригинале эпоса.

Отдельные талантливые певцы, наделенные тонким художественным чутьем, вероятно, чувствовали бесплодность таких усилий, и в адыгском эпосе появляются сказания, в которых нартты сталкиваются с народными героями. Грубые и наглые в обращении с женщинами (Малечипх и Лашин), гордые нартты явно теряются при встрече с настоящей силой и мужеством (Аргуанэ). Характерно, что ни один из «своих», адыгских, героев, в отличие от нарттов, не говорит ни одного бранного слова и не совершает ни одного предосудительного поступка (даже с точки зрения «общечеловеческой морали»). Или это поздние образы, времен «морального кодекса»?

Внедрение нартских сказаний в адыгскую духовную культуру имело для нее не только положительные последствия, но и отрицательные. Судя по всему, к началу этого процесса у адыгов (как и у абхазов) уже складывался свой, подлинно народный эпос, о чем свидетельствуют образы добродушного богатыря Аргуанэ (Горгоныжа), мудрой Малечипх, остроумной Лашин, прекрасной воительницы Даханаго, мужественного пастуха Япанеса и др., оттесненных на задний план яркими, мощными, но чужими образами героев скифо-аланских сказаний.

АЛАНИЗМЫ

Адыгский эпос насыщен кар.-балк. элементами, лингвистическими казусами и кальками в гораздо большей степени, чем абхазский – вероятно, потому, что контакты адыгов со скифо-аланами начались раньше и были более тесными и продолжительными, и аланы в формировании адыгов сыграли большую роль, чем в этногенезе абхазов. Некоторые кальки, отмеченные нами в абазинском эпосе, есть и в адыгских сказаниях.

Полотняный мост длиной в версту, по которому муж Адиюх перегонял табуны (Кабардинский фольклор, с. 36) – см. выше.

Лошадь-волк. *«Сейчас ему (Сосруко. – М. Дж.) готовят лошадь-волка».* - Что это за лошадь и почему ее именуют так странно, в

комментариях не объясняется. Вероятно, это неверно понятое кар.-балк. *буурул ат* «чалый конь»; *бууурул* созвучно тюркскому *бури*, *бёрю* «волк».

«**Двуглавое копьё**», которым владел Тотреш (ФАЗП, с. 63). - Оно же, скорее всего, упоминается и в абаз. эпосе, называясь «двурогой палкой». Разумеется, такого оружия быть не могло; в тексте сказано, к тому же, что при первой встрече Тотреш вонзил копьё в затылок Сосруко и сбил его с лошади (ФАЗП, с. 69). Кар.-балк. *экимюйюш гебох* «двугранное копьё» (с плоским наконечником) созвучно *экимюйюз гебох* «двурогое копьё».

Царь кораблей. Готовя Сосруко к поединку, Сатаней-гуаша вплетает в гриву и в хвост его коня «*колокольчики царя кораблей*», говоря, что конь Тотреша, испугавшись их звона, испугается и кинется прочь. В комментариях: «Слово *кьохьыиц*, которое здесь переведено «царь кораблей», очевидно, является именем собственным» (ФАЗП, с. 65). - Однако нигде больше этот предполагаемый персонаж с таким странным именем не упоминается. Скорее всего, это искаженное кар.-балк. *кьакъмыш* «сотрясение, соударение» (колокольчиков).

«**Сосруко, нарт безкостый, муж безкостый**» - так начинается одно из сказаний; публикация дореволюционная. В примечаниях от совр. редакции: «Эпитет «лЫ-апцІэ» означает, скорее всего, не бескостный», как переведено в источнике, а «смуглый» (ФАЗП, с. 68-69). - Нам представляется, что дело в другом. Тюрк. *сеок* означает «род, фамилия». В кар.-балк. яз. термин исказился в *сюек*, но это слово имеет и другое значение – «кость»; например, *акъсюек* «белый род» означает «аристократ; аристократический», но букв. – «белая кость». Кар.-балк. *сюексиз* «безродный» (каковым, по адыг. эпосу, нарты и считали Сосруко) адыги поняли в значении «бескостый».

Сосруко – черный муж!

Железный глаз – Сосруко!

М. Е. Талпа пишет: «Эпитеты связаны с темой металлического тела Сосруко» (Кабардинский фольклор, с. 28; с. 575). Это, казалось бы, вполне логично, но почему Сосруко – «черный муж» и почему у него «железный глаз», если он весь был из железа? На наш взгляд, первое выражение – калькированный перевод кар.-балк. термина *къара киши*, букв. «черный мужчина (человек)» - «простолудин, человек из низшего сословия». В том же тексте сказано: «*Нарты называли Сосруко чевяком, подкидышем, отродьем дрянного пастуха коров*» (Кабардинский фольклор, с. 27). Поскольку в кар.-балк. языке слово *къара* озн. также и «большой», термином *къаракиши* именовали и дворян (узденей I степени).

О «железном глазе» в комментариях сказано кратко: «Одно из выражений, утративших свое значение. Букв.: муж с железным глазом» (ФАЗП, с. 60). Это лингвистический казус: адыгские сказители приняли кар.-балк. *ёзю темир* «сам (весь) из железа» (или *юсю темир* «покрытый железом») за созвучное *кёзю темир* «железноглазый». Ср. син. *таштемир* «латник», от *ташы* (тышы) *темир* «покрытый железом».

Самыром обмахивает – заметив приближающегося витязя Бадыноко, «Сэтанай госпозжа зеленого стекла свой дом самыром обмахивает» -

Сэтанэй гоащэм абгъыцхъого и унэм

СамыркӀьэрэ Иодыю.

Редакторы пишут: «Непонятны оставленные (публикатором К. Атажукиным. – М. Дж.) без перевода слово «самыр» и слово «одыю» (переведено: «обмахивает»). «Смысл этой фразы неясен» (ФАЗП, с. 92).

- Этот пример интересен тем, что мы имеем искаженный перевод не одного термина, а целой строки из кар.-балк. песни. Кар.-балк. *ашыгъышлы* «торопливо, поспешно» превратилось в адыгское *абгъыцхъого* «зеленого стекла» (в переводе К. Атажукина - «синего стекла»); кар.-балк. *сымарла* «прибирать, убирать» - в непонятное *самыркӀьэрэ*, а кар.-балк. *отоу* «комната» - в такое же непонятное *одыю* (завидев Бадыноко, Сэтанай-гуаша торопливо прибрала свою комнату).

Самыры – «охотничьи собаки особой породы, упоминаются только в эпосе» (НАГЭ, с. 408; ФАЗП, с. 108). – Тюрк. термин **самыр** (кар.-балк. *самыр* или *ызчы-самыр*) озн. «ищейка» (см. в ИЭСОЯ В. И. Абаева).

Пытаясь завлечь к себе Бадыноко, Сатаней обещает ему, помимо развлечений, «**заколоть трехгодовалого жеребенка**» (ФАЗП, с. 98). Сведений о том, что адыги употребляли конину, я не обнаружил.

«**Сэу кьонжалиI (сэуконжалы)**» - это, очевидно, род оружия» (ФАЗП, с. 122). Такими кинжалами рубились нарт Ашемез и его кровник Тлебица.

- По Фасмеру, русск. *кинжал* заимствовано из тюрк.; имеется несколько форм этого слова (турецк., азербайджан., татар., крымско-татар. *ханджар*, карач. *къынджал*, кумык. *кынджал* и т. д. Карачаево-балкарцы называли длинный боевой кинжал (не имеющий украшений) *къара къама* «простой кинжал» или «большой кинжал» (букв. «черный кинжал»), в отличие, например, от небольшого, в серебряных или золотых ножнах (*кюмюш къама*, *алтын къама*), детали выходного костюма. Поскольку *шау* в кар.-балк. яз. означает «черный», то и *шау-къынджал*, вошедшее в адыг. сказание в форме *сэуконжал*, имеет то же значение, что и *къара къама*. Разумеется, Ашемез и Тлебица бились боевыми кинжалами.

Щыуан-гора – упоминается в нескольких сказаниях. – Расположена вблизи нынешнего гор. Карачаевска; по кар.-балк. – *Чууана сырт*, от *чууана* «святилище; высота, возвышение». Действительно, на этой горе находится древний аланский христианский храм, представляющий собой перестроенное в церковь тенгрианское святилище (или башню).

Гора Харам. А. Н. Дьячков-Тарасов переводит ороним с арабского – «Грешный курган» (точнее, «запретный, недозволенный») – (ФАЗП, с. 124). К. Атажукин пишет: «Так называлась, по мнению некоторых стариков, гора, находящаяся на восток от небольшого солевого озера между Пятигорском и ст. Богатые Колодцы». Примечание совр. редакторов: «Эпический топоним, место поединка нартских витязей» (ФАЗП, с. 60). «Хьэрам-Іуашхьэ – Харам-курган, курган жадного, на котором ничего не растет, обычное место поединка нартов» (Гадагатль, с. 331). - Скорее всего, от кар.-балк. *къаран тёбе* «бесплодный (лишенный растительности) холм».

Арикк – «невысокий горный кряж», иногда это название реки или озера (ФАЗП, с. 63). - Вероятно, от кар.-балк. *арыкъ* «канавы»; к другому варианту К. Атажукин сделал примечание: «*АрыкъыкІэ теймен* – по преданию, это относится к озеру Тумбукану в окрестностях Пятигорска, вблизи которого и показывают ложбину, прорытую локтями Сосруко после его неудачной борьбы с Тотрешем» (ФАЗП, с. 66).

Идыль (ФАЗП, с. 115) – довольно часто встречающееся в адыгских сказаниях общетюрк. название р. Волги; ср. кар.-балк. *Эдиль, Адиль*.

Тэн – р. Дон; часто упоминается в сказаниях о Бадыноко. Сокращение от тюрк. *Тынай-суу, Тынай-ус* «тихая река» (кар.-балк. *тын* «спокойствие, безмятежность»), откуда, вероятно, и русское «Тихий Дон», как и название греческого города в устье реки – *Танаис*.

Теман – Тамань, от тюрк. *табан* «пята; низ, низовье» (Кубани).

Капшыкай, Капшукай – гора, с которой нарт скатывали огромное железное колесо; с нее же нарт Сосруко скатывал камни, которые великан отбивал головой. – Эта скала находится в Чегемском ущелье Балкарии и называется *Къапчагъай*, от *къашипак къая* «нависающая скала».

Бештау – гора возле Пятигорска. От кар.-балк. *беш тау* «пять гор».

Барсово поле. Вероятно, от названия древнего тюркского племени *барсил* «народ барсов» (второе название алан).

Синяя старуха. – Когда Сосруко вернулся домой, потерпев поражение в первой схватке с Тотрешем, Сатаней-гуаша винит в этом Тхожея. Ответ вещающего коня начинается словами:

Еууей, старуха серому волку подобная, старуха синяя старая...

Ниже конь еще раз именует первую нартскую красавицу *«старухой, серому волку подобной»* (Из адыгского народного эпоса, с. 35).

- Объяснения в комментариях нет. Странные эпитеты Сатаней – кальки с кар.-балк.: слово *кёк* означает не только «синий; небо», но и «серый»; ср., например, *кёк бёрк* «серая шапка» или *кёк чепкен* «серый чекмень»; *къуртха* – «ведунья, колдунья»; *къарт къуртха* – «опытная ведунья», но букв. – «старая ведунья». В термине *къуртха* ложно содержится *къурт* – одно из тюрк. именовании волка; *кёк къурт* – «сивый (серый) волк», но букв. «синий волк». Напомним, что в адыгском эпосе много раз подчеркивается опытность Сатаней-гуаши в колдовстве.

Старая корова. *«Два старика-лесовика, встретившись, сказали: «Эй, нартово Сосруко, эй, от коровы старой родившийся! Это не своей храбростью ты принес. Это не своей силой ты принес. Твоею матерью, ведьмою, (голова) снята»* (Кабардинский фольклор, с. 577). Но и нарт Бадыноко, обращаясь к Сосруко, именует его *«отродьем коровы»* (Кабардинский фольклор, с. 577; с. 55).

Почему эти старики, осуждающие Сосруко за убийство Тотреша, именуют красавицу Сатаней *«старой коровой»*? Кар.-балк. *сыйкъырчы* «колдун, колдунья» (от араб. *сихр* «колдовство»), но созвучный архаизм *сыйыр* озн. «корова» (совр. *ийнек*); в 12-летнем животном цикле он сохранился в качестве названия «года Коровы» – *Сыйыр жылы*. В тюрк. оригинале эти старики именовали бы Сатаней «старой колдуньей».

Одноглаз на Эльбрусе. *«Когда-то, давно это было, – один богатырь, с одним глазом на лбу, дерзнул проникнуть в тайны Тхьэ (верховного божества. – М. Дж.) и пробрался в расщелину между обоими вершинами, в то самое место, где подымается огромная, видимая для глаза скала, у подошвы которой пробивается родник чистой, как горный кристалл, воды».* (Гадагатль, 1967, с. 262).

- По другим адыгским текстам, этим богатырем был нарт Насрен Длиннобородый. Кабардинская легенда записана Л. Г. Лопатинским со слов Талиба Кашежева в 1891 г. Но почему богатырь – одноглазый, если в других вариантах об этом ничего не говорится? Она была явно пересказана с кар.-балк. языка, в котором говорилось, что свой подвиг герой совершил «в одиночку» – *жангыз кеси*, ср. *жангыз кези* «единственная расщелина» (Эльбруса), понятые кабардинцами как *жангыз кёзю* «один глаз».

Седло Ордахимыш. В одном из вариантов сказано:

*Озрокатхо, чье седло Ордахимыш,
Ты – отец Сатаней-гуаши.*

В комментариях: «Значение слова «Ордахимыш» неясно. Г. Ф. Турчанинов считает его первую часть (уардэ) «забытым тюркским заимствованием ранней поры» и увязывает его с половецким «орда» - «двор князя». Отсюда «седло Ордахимыш» - «княжеское», «добротное», «лучшее» седло (НАГЭ, с. 189; с. 351).

- Это лишь предположение, поскольку не ясно, почему «двор князя» связан с ремеслом шорника. На самом деле, здесь кар.-балк. *арты кюмюш* «задняя часть (седла) из серебра».

Комолоя башня. Сосруко отправляется на поиски огня.

*Поднялся на Харама-гору, глядит –
Из комолой башни
Чуть струится дымок
(НАГЭ, с. 201).*

- Объяснений в комментариях нет. На Кавказе башни обычно строили четырехугольными в плане; и, разумеется, ни комолох, ни рогатых башен не бывает. Кар.-балк. *мюйюшсюз къала* «безуглая (круглая) башня» на чужой слух почти неотличима от *мюйюзсюз къала* «комолоя (безрогая) башня».

Два канских войска. Перед встречей с Тотрешем Сосруко видит два готовых к бою отряда.

*Два канских войска расположились лицом к лицу,
Стоят,
Не решаются (напасть) одно на другое.
Не нашлось у них посредника.
Сосруко к ним подъехал,
Стал для них коварным посредником,
Два канских войска стравил.*

«Словосочетание «къандзитыр» или «хъандзитыр», - «два канских войска» постоянно встречается в данном сказании. В современных адыгских языках его значение утрачено. Г. Ф. Турчанинов высказал предположение, что «в обоих случаях здесь в качестве перворго компонента этого сложного имени использовано тюркск. къан/хан, поскольку и та и другая форма представлены в тюркской речи в аналогичных значениях. Предполагаю, что первая форма, т. е. къан, в адыгских сказаниях более древняя и, вероятно,

заимствована от хазар (через кѡаан из кѡаѡан). Ныне в сознании адыга она уже не ассоциируется с формой хѡан (тюрк. хан)» – (НАГЭ, с. 210; с. 358).

- Предположение Г. Ф. Турчанинова не учитывает, что анализируемое им слово является термином, и это, во-первых; во-вторых, термин, означающий «два ханских войска», попросту говоря, не нужен (что это за «два войска», для обозначения которых понадобилось специальное слово?); в-третьих, и это самое главное, этимолог не заметил, что в сказании речь идет о двух отрядах, ждавших посредника, который должен был их примирить.

На наш взгляд, «кѡандзитыр» - это искажение кар.-балк. *кѡан зытчыу* (*кѡан зытчыу*) – букв. «кровное ополчение», т. е. отряд кровомстителей; между двумя отрядами могло состояться примирение, но вместо посредника (кар.-балк. *мидир* «примиритель») явился Сосруко и стравил их.

Бранные слова. Поссорившись с Сатаней-гуашей, Сосруко собирается уезжать. Мать говорит ему:

*Бранные слова, которые создал тха,
Не бери с собой на хасу нарттов!*
(НАГЭ, с. 214).

- Почему Сатаней именует бранные слова «созданными тха (божеством)»? Все дело в неправильной разбивке строки из кар.-балк. оригинала песни:

*Тейри жаратхан, аман сѣзлени
Нарт тѣреге биргенге алма!*

Созданный Богом, бранные слова
Не бери с собой на собрание нарттов!

«Созданный Богом» - в речи карачаево-балкарцев обычное обращение при выражении просьбы, недоумения или возмущения. Но если убрать запятую (точнее, паузу) после слова «Богом», получится тот же смысл, что и в адыгском сказании (*Созданные Богом бранные слова...*): по нормам кар.-балк. языка глагол в подобной конструкции употребляется в ед. числе, независимо от количества объектов, к которым он относится.

Кишки быков. Рассказывая Сатаней-гуаше о первом неудачном столкновении с Тотрешем, Сосруко говорит:

*Шесть нартских борозд
Плечами заставил меня пропахать.
Пашу ли кишками двух быков?*

Из кишок веревки он свил
(НАГЭ, с. 216).

В комментариях: «Смысл этих двух фраз неясен» (НАГЭ, с. 377). - В кар.-балк. оригинале говорилось, вероятно, что борозды, которые Сосруко пропахал плечами, были подобны бороздам, которые пахут плугом, запряженным двумя быками. Их «кишки» появились в адыгском тексте из-за того, что сказители перепутали кар.-балк. *жегилип* «запряженных» и *ичегиле* «кишки». Удар Тотреша был так силен, что кишки Сосруко свились, как веревки. Почему получилось шесть борозд, неясно.

Дикий дом. «Во всех сказаниях о бое Сосруко с Тотрешем подчеркиваются особые качества коня Тотреша, который «в доме колдуньи рожден, в диком доме он взращен». Первоначальный смысл выражения «в диком доме» восстановить трудно: вероятно, он утрачен» (НАГЭ, с. 358).

- На наш взгляд, дело не в утрате. Сатаней-гуаша имеет в виду, что конь Тотреша, взбесившись от звона колокольчиков, понесет всадника. Адыг. сказители поняли кар.-балк. *алын* «взбеситься (от страха), ополоуметь, всполошиться» как адыг. *альунэ* «дикий дом» (в абадзех. варианте *Алюн* - кличка коня Тотреша). Показательно, что К. Атажукин перевел *Iал унэ* по-другому, ближе к кар.-балк. слову - «в доме бешеных» (ФАЗП, с. 64).

Собачьи ребра, козьи жилы. Рассказывая матери о встрече с Тотрешем, Сосруко говорит: «*Конь под ним – с собачьими ребрами, с козьими жилами*». В комментариях: «Смысл строки неясен. Видимо, раньше эти сравнения были оправданы и подчеркивали необычность коня». Эти же сравнения встречаются в тексте и далее:

*- Он сидел на коне с собачьими ребрами, с козьими жилами,
Шел, шел (конь) и малой рысью пускался.
Сам он – одинокий всадник,
Его единственный спутник – собака.*
(НАГЭ, с. 362-364).

- Необыкновенно резвый конь Тотреша выглядел бы весьма странно, если бы обладал такими статьями. Это лингвистический казус: кар.-балк. *ит иели* «вместе с собакой», букв. «владелец собаки», было понято адыгским перелагателем, как *ит иегили* «с собачьими ребрами» и отнесено к лошади Тотреша; в другом варианте, обращаясь к Тотрешу, Сосруко говорит о нем: «...чей единственный спутник – собака» (НАГЭ, с. 370). Конь Тотреша в

кар.-балк. оригинале, вероятно, характеризовался, как *инчге сингирли* «с тонкими жилами», что созвучно *эчки сингирли* «с козьими жилами».

Золотые гвоздики. В колыбельной, которой убаюкивали Бадыноко, сказано: «*Его сбруя обита золотыми заклепками*»; но в комментариях читаем, что правильный перевод - «*Его подол – золотые гвоздики*» (НАГЭ, с. 233; с. 380); разница существенная. Скорее всего, здесь очередной казус, в котором повинно созвучие кар.-балк. выражений *этеги алтын чилле* «его подол – из золотистого шелка» и *алтын чюйле* «золотые гвоздики».

Моя уоридада. Перед первым выездом Бадыноко мать просит его быть осторожнее, чтобы не попасть в руки колдуньи Сатаней. Витязь отвечает: «*Если я умру от руки равного мне – не хорони меня; если умру, как подобает мужчине, это моя уоридада*». В комментариях: «Смысл выражения неясен» (НАГЭ, с. 247; с. 384). - Кар.-балк. слово *орайда* имеет два значения: «1) песнь в честь жениха и невесты; 2) слава, славословие». Нарт Бадыноко говорит о том, что достойная смерть будет его славой.

С открытыми глазами. Шабатнуко, обращаясь к Сосруко, говорит:

- *О, Сосруко,*

Сосруко с открытыми глазами.

В комментариях: «Это выражение неясно» (НАГЭ, с. 253; с. 385). - Действительно, глаза не только Сосруко, но и всех людей обычно открыты, поэтому обращение Шабатнуко не имеет смысла. В кар.-балк. эпосе сохранились явственные следы того, что в основе образа нарта Сосурука лежит образ древнего тотема-змея (см. ниже); кар.-балк. *ачы кёзлю* «с пронзительными (жгучими) глазами» было понято адыгами, как созвучное *ачыкъ кёзлю* «с открытыми глазами».

Усы-дерево. В «Песне старых нартов» встречается странное уподобление:

О-реда, йей, усы Батареза – дерево...

В комментариях: «Певец плохо помнит строку» (НАГЭ, с. 281; с. 390).

- В кар.-балк. языке слово *агъач*, в зависимости от контекста, имеет два значения – «дерево» и «лес»; густые усы Батареза в кар.-балк. оригинале песни сравнивались, конечно же, не с деревом, а с лесом.

Бородатая лошадь. Когда нарт Ашамез спрашивает, где старый конь его отца, мать отвечает:

- *Старый белый конь твоего бедного отца оброс бородой...*

И, далее о нем же говорится: «*Белый бородатый конь поводит ушами*», «*белый бородатый конь*» и «*белобородый конь*» (НАГЭ, с. 285-290).

- Объяснения в комментариях нет. У коня, который долго стоял в конюшне, могла отрасти длинная грива, но не борода; сказители приняли кар.-балк. *жалкъа* «грива» за адыгское *жакІэ*, *жаче* «борода».

Заглянуть в рукав. «*Тлеши никому не позволял заглядывать в его рукава. Он всегда ковал в закрытой кузне*». В комментариях: «Во всех сказаниях, где говорится о работе Тлепша, подчеркивается, что он предпочитал кузнечить в одиночестве, видимо, или опасаясь «глаза», или стараясь утаить секреты своего мастерства» (НАГЭ, с. 350).

- Эти предположения были бы оправданны, если бы объясняли, почему кузнец не позволял заглядывать в свои рукава. Или, если бы в адыг. языке выражение «заглянуть в (чей-либо) рукав» означало бы «узнать его секреты»; но этого нет. У кузнеца, вероятно, были подмастерья, которым он не позволял смотреть, как он доводит свои изделия до совершенства. Кар.-балк. *жёнгерлерине къараргъа кьоймай эди* «своим товарищам смотреть не позволял» адыги поняли, как созвучное *женглерине къараргъа кьоймай эди* «в свои рукава смотреть не позволял».

Женщина-дерево. В одном из адыгских сказаний кузнец Тлепш отправляется искать край земли, встречается богиню-дерево (или «женщину-дерево») и женится на ней. По мнению А. М. Гутова, эта женщина олицетворяет «мифическое мировое древо» (Гутов, 2009, с. 34).

- Согласиться с такой точкой зрения трудно, поскольку это древо само является «олицетворением» вселенной, и эту женщину, в таком случае, придется считать олицетворением олицетворения, да еще и вышедшей замуж за кузнеца и родившей от него сына *Нэгура* (имя, вероятно, от кар.-балк. *нёгер* «дружинник определенного разряда», в других тюрк. яз. – *нукер*).

В кар.-балк. мифологии *Агъач къатын* «лесная женщина» - именование богини птиц *Амма-Чокка*) - в калькированном переводе означает и «деревянная женщина», и «дерево-женщина». Последняя калька и вошла в адыгское сказание.

Черный напиток. Пастушок, которого Бадыноко встречает на пути к нартам, говорит ему:

-*Так вот, у нартов – санопитие.*

Черного напитка много у них.

В комментариях: «В большинстве случаев в эпосе говорится о «белом сано». Вероятно, в данном случае под «черным напитком» подразумевается отрава» (НАГЭ, с. 250; с. 385). - Но далее о том, что нарты могут отравить героя, нет и речи; наоборот, говорится об увеселениях, которые ждут витязя. Отравить Бадыноко, как говорит пастушок, может Сатаней-гуаша, неким «ядовитым зельем»; да и то его начинают готовить только после того, как Сатаней заметила Бадыноко. Под «черным напитком» нартов подразумевается кар.-балк. хмельной напиток (вроде портера), темного цвета - *къара сыра* «черное пиво» (в отличие от простого пива – *сыра*).

Балык. «В глубокой древности это случилось. Тогда на нашей земле наты жили». «К побережью близкие наты сетью **балык** (рыбу) ловили» (Гадагатль, 1967, с. 334). - Никто из ученых-сарматологов, которым по роду деятельности положено заниматься анализом имеющихся фактов, не заинтересовался, почему шапсуги, автохтоны Причерноморья, заимствовали термин, означающий «рыба» (*балыкъ*), у тюрков, пришедших, по мнению академической науки, в IV в. из пустынь Центральной Азии.

Кумыс. По совету Тлепша младенца Сосруко поили **кумысом**. Известно, что кумыс – напиток тюрков; об изготовлении и употреблении кумыса адыгами, абхазами, вейнахами или осетинами у нас сведений нет.

Беджина, беджин – овсяной кисель. – От кар.-балк. *бегене* (этимологию см. в ИЭСОЯ В. И. Абаева).

Саггындакъ, садакъ – тюрк. название лука (ср. кар.-балк. *садакъ*), много раз встречается в адыгских сказаниях.

Махсыма – хмельной напиток, изготавливаемый на меду. – От кар.-балк. *масхым* «пьянящая жидкость» (см. ИЭСОЯ В. И. Абаева).

Жерума (каб.-черк. *жэрумэ*, адыг. *джормэ*) – «традиционное блюдо адыгов, вид колбасы». - От кар.-балк. *жёрме*, восходящего к *чёрме* «обертка» (полоски толстой кишки, обернутые в куски рубца).

Батырыбжэ – почетный «рог мужества», наполненный хмельным напитком, который нарты вручали победителю в состязаниях. - От кар.-балк. *батыр* «витязь, смельчак, богатырь» + адыг. *бжэ* «рог».

Сулук (из тюрк. *сулук*) – небольшой кожаный сосуд для воды, привязанный под седельной подушкой (кар.-балк. *суулукъ*).

Алып – сказочный конь. - Из общетюрк. *алп*, *алф*, *алып* «богатырь, исполин, богатырский».

Атэлыкъ – «воспитатель». «Обычай аталычества с древних времен был широко распространен у народов Кавказа, преимущественно у привилегированных сословий. Тотчас после рождения мальчик отдавался аталыку, а девочка кормилице» (НАГЭ, с. 406). - Большая часть знатных

родов Северного Кавказа по происхождению являлись тюркскими, поэтому и термины, связанные с аталычеством (как и многие социальные термины), являются тюркскими. Кар.-балк. *аталыкъ* озн. «заменяющий отца».

Къан. «Воспитанник по-адыгски назывался **къан**» (НАГЭ, с. 406). - Карачаево-балкарские князья чаще всего отдавали своих детей в семьи дворян-узденей; поэтому воспитанников именовали *хан* «властитель».

Бейгол, бейгуэл – телохранитель и порученец при знатных особах; кар.-балк. *бегеуул*, вероятно, от *беккѳуул* «скороход».

Кѳубгъан – медный кувшин с длинным узким горлом (от общетюрк. *кѳумгъан*, *кѳубгъан*).

Сауровые башмаки – «обувь из конской кожи, украшенная золотом и серебром» (НАГЭ, с. 409). - От кар.-балк. *сауру* «круп; спинная (лучшая) часть шкуры животных».

Чарыки – «мягкая обувь, изготавливаемая из сыромятной кожи, обувь бедняков» (НАГЭ, с. 409). - Общетюркское слово, озн. «тапочки, башки».

Разумеется, тюркских (карачаево-балкарских) элементов в адыгском эпосе гораздо больше, чем приведенных нами. Но для полного их выявления нужно владеть адыгским языком; объяснение некоторых казусов см. ниже.

ГЛАВА VIII. ВЕЙНАХСКИЙ ЭПОС

ТОЧКА ОПОРЫ

Первые записи эпических сказаний ингушей и чеченцев были произведены Ч. Ахриевым (1871 г.) и У. Лаудаевым (1872 г.). Большая заслуга в ранней фиксации вейнахских сказаний и их исследовании принадлежит Б. К. Далгату; ряд текстов записан И. Магомаевым и Н. Семеновым. Многие тексты были опубликованы и после революции, в записи Х. Ошаева, С. Эльмурзаева, И. Дахкильгова, А. Мальсагова, Д. Мальсагова, Т. Эльдарханова, М. Кибиева и др.

Весь этот наличный материал был издан в качестве приложения к монографии У. Б. Далгат (1972 г.). Как пишет автор, ею были учтены не только все дореволюционные публикации, но и «значительное число сказаний, изданных в разное время на языке оригинала в советских изданиях», а также привлечены некоторые рукописные материалы и новые записи, произведенные в последние годы. «Публикация текстов, хотя и составляющих приложение к исследованию, осуществляется автором по принципам академического издания, в сопровождении научного комментария» (Далгат, с. 6).

Циклов сказаний, посвященных подвигам тех или иных героев, в вейнахском эпосе нет. Нет и прослеженных генеалогических линий каких-либо персонажей. Песенно-стихотворные тексты неизвестны, все произведения изложены в прозаической форме. Но, в отличие от эпосов абхазов, адыгов и абазин, сказания вейнахов объединены сквозной темой – борьбой за землю, которую ведут чеченцы и ингуши, обитатели гор, с племенем нарт-орстхойцев (карабулаков), занимавшим равнину. Сражаются «местные богатыри» и с персонажами, которые в других версиях Нартиады являются ее героями; грань между эпическими нартами и собственно орстхойцами-карабулаками – чисто условная; поэтому противники вейнахских богатырей именуются нарт-орстхойцами.

Исследование У. Б. Далгат начинается с обзора этнической истории Северного Кавказа; разумеется, ее воззрения нигде не выходят за рамки предписанного канонической версией. Она твердо верует в существование субстратных пракавказцев, далеких предков «адыгов, осетин, чеченцев, ингушей и дагестанских народностей», с которыми столкнулись пришедшие из Средней Азии «ираноязычные» аланы; неясно, правда, почему среди перечисленных потомков «субстрата» оказались осетины. «Почти все появившиеся на Северном Кавказе пришлые племена, не исключая и сармато-алан, были кочевниками. В момент своего появления кочевники такого рода отличались традиционными чертами жестоких завоевателей». Кто имеется в виду под «пришлыми племенами», У. Б. Далгат не объяснила.

Но позже началась эпоха культурных, торговых и иных контактов. «Существует точка зрения, что сарматы и особенно аланы участвовали в этногенезе не только осетин, рассматриваемых в качестве их прямых потомков, но и других народов, в том числе вайнахов и адыгов». Во взаимодействии скифо-сарматов и местных племен и развивалась, по мнению исследовательницы, культура народов Северного Кавказа; она добавляет и влияние сасанидского Ирана (Далгат, с. 9-10).

И все, казалось бы, складывалось вполне благополучно, но тут вмешались другие кочевники, «колыбелью которых были степи Монголии и Туркестана», «производительные силы которых были крайне ограничены» и которые почему-то радикально отличались от кочевников-иранцев, пришедших из Средней Азии (сармато-аланов). «После гуннского нашествия, в середине IV в., на северо-восточном Кавказе в ближайшем соседстве с гуннами появляются тюркоязычные кочевые племена «болгар» - кутургуров, утургуров, савироов, куманов, а несколько позже аваров. Пришельцы были воинственными кочевыми племенами, которые производили грабежи с целью захвата добычи (неужели только они? – М. Дж.)». И далее У. Б. Далгат дает

цитату из «Очерков истории СССР» (1958 г.): «Подобно гуннам, они оставили скорее своего рода негативные, нежели позитивные, следы в материальной культуре этого времени» (Далгат, с. 11-12).

Как и весь сонм официальных историков, о причинах такой brutality тюркоязычных кочевников У. Б. Далгат, разумеется, ничего не говорит; следует принимать на веру, что средневековые тюрки отличались от всех прочих обитателей планеты повышенной агрессивностью и неистребимой склонностью к насилию. Вероятно, их производительные силы действительно «были крайне ограничены», вот и приходилось обирать до нитки все окрестные народы и племена, исключительно мирные и добрые.

Об участии тюрков в этногенезе народов Северного Кавказа исследовательница также не говорит, но отмечает: «С X по XIII столетие северная часть северокавказских степей была занята тюркскими племенами кипчаков. Процесс тюркизации некоторых кавказских народов (балкарцев, карачаевцев, кумыков и др.) имел немаловажное значение для формирования их духовной жизни» (Далгат, с. 13). О том, почему «тюркизации» подверглись именно эти народы, как это могло произойти и какие факты свидетельствуют в пользу такого мнения, ничего не сказано.

Далее автор переходит к рассмотрению того общего, что имеется во всех версиях Нартиады, соглашаясь с В. Ф. Миллером, который полагал, что богатырские сказания северокавказских народов представляют собой «один эпический цикл», что проявляется «в обрисовке и характеристике нартских героев, в нартской номинологии, в своеобразии разработки мотивов героизма, в сюжетных и художественных деталях, наконец, в генеалогических отношениях нартских героев». «Сходство нартского эпоса у кавказских народов», как указывал в своих работах Е. И. Крупнов, объясняется «относительной однородностью и единством северокавказской материальной культуры и этнической среды» (Далгат, с. 15).

КОНЦЕПЦИЯ

Монографию У. Б. Далгат можно считать наиболее основательной попыткой разработки «субстратной» теории происхождения Нартиады. Но, так как эта теория была чисто умозрительной, то и все концепции, построенные на ее основе, были такими же умозрительными и состояли исключительно из предположений. Не составила исключения и концепция У. Б. Далгат. И, как и другие сторонники «субстратного» происхождения нартского эпоса, она оперирует, да и то редко, материалами только одной версии (в данном случае – вейнахской).

«Вполне естественно, - пишет она, - что если в собственно кавказский этнический субстрат и проникали иноплеменные сюжетные комплексы, то они вживались в местную фольклорную среду. Применяя сравнительно-исторический метод в изучении богатырского и героического эпоса чеченцев и ингушей, мы будем исходить, во-первых, из понятия фольклорной общности «кавказского субстрата», во-вторых, из тех специфических условий – исторических, этнических, идейно-эстетических, языковых, в которых формировались и бытовали эпические произведения».

В поисках истоков нартских сказаний У. Б. Далгат обращается к древним пластам вейнахского фольклора. «В качестве наиболее архаического составного, но далеко не исходного элемента вайнахского эпоса нужно признать теогонические рассказы о языческих богах и героях». «Более тесно примыкают к героическому эпосу сказания и предания чеченцев и ингушей о героях-богатырях – родоначальниках. В качестве наиболее древнего исходного начала героического эпоса вайнахов мы признаем сказания о великанах-богатырях, образы которых расцениваются как весьма архаическая типовая категория» (Далгат, с. 17-18).

«Достаточно обширный ареал распространения народных рассказов о великанах на Кавказе» «подтверждает (? – М. Дж.) предположение о существовании здесь некогда сформировавшегося древнего богатырского цикла». «Основными, если не исключительными, признаками персонажей указанного типа являются их физические качества – колоссальная величина, неимоверная сила, способность съесть огромное количество пищи, добываемой примитивными способами, начиная от каннибализма и кончая охотой, рыболовством и скотоводством» (Далгат, с. 18).

Но тут начинаются противоречия, причем непреодолимые. «В сказаниях и богатырских сказках великаны-богатыри не имеют героических функций. Если подходить к этим образам с позиции общепризнанных представлений об активном поведении героических персонажей в эпосе, то деятельность великанов-богатырей отличается достаточной пассивностью». Автор объясняет это эволюцией «народных представлений о различного рода великанах» - «с одной стороны, сохранялись их древние атрибуты, с другой – эти образы подвергались более реалистическому осмыслению».

«В последнем случае богатырство исполинов, способных перебрасывать скалы, совершать колоссальную работу, получало новое качественное выражение», т. е. пассивное богатырство переходило к активной героике. И если «большинство сказаний о древних великанах-богатырях имеют относительно «бесконфликтный» сюжет», то в эпико-героическом контексте «наблюдается усложнение конфликтных ситуаций, в

основе которых почти всегда лежит антитеза активного героизма эпических персонажей и пассивного могущества великанов» (Далгат, с. 18-19).

Как и почему персонажи древнего «великанского эпоса» поделились на два враждующих лагеря, - одни превратились в героев, а другие в их противников (причем нартами в эпосе вейнахов именуются эти противники), У. Б. Далгат не объяснила. И далее она отмечает: «Помимо сказаний древних циклов о великанах-богатырях, у вайнахов широко известны и героические сказания о нарт-орстхойцах, входящие в состав общекавказской Нартиады», считая это «фактом одновременного сосуществования эпических сюжетов в разных повествовательных жанрах». Циклический эпос в сравнении с разрозненными сказаниями «представляет собой более позднюю по времени и сложную по своей системе художественную форму», возникшую в результате переработки древних сказаний о великанах (Далгат, с. 19; с. 25).

Таким образом, согласно концепции У. Б. Далгат, героический эпос вейнахов состоит из нескольких пластов:

«Первая эпическая группа – сказания о великанах, исполинах, богатырях-родоначальниках (последние постоянно имеют положительную характеристику). К этой группе относятся эпические рассказы такого рода:

- а) о великанах циклопического типа;
- б) об исполинах, не относящихся к типу циклопов (включая представление о будто бы реально существовавшем исполинском племени людей прошлого);
- в) о могучих богатырях-родоначальниках (полумифических-полуисторических)».

«Вторую эпическую группу составляют рассказы о трех типах героев:

- а) о нарт-орстхойцах, в числе которых встречаем такие общекавказские эпические имена и образы, как» *Сеска Солса (Соска Солса), Урузман (Орзми), Хамчи, Патарз (Патриж), Ачамза, Техшоко, Германчи, Шертга, Кинда Шоа, Села Сата;*

«б) о местных героях – ингушских и чеченских (в системе нарт-орстхойского эпоса), которые имеют, например, такие имена: Колай Кант, Охкыр Кант, Эшк, Горжай, Чопа-Бороган и др. (преимущественно у ингушей); Гожак, Наур, Ахмед, Толам-Аго, Чуара Нельбиевич и др. (у чеченцев)»;

в) «о безымянных нартах либо нарт-эрстхойцах и т. д. (у чеченцев); обычно речь идет о «семи братьях»; по аналогии «семь братьев-нартов» - у аварцев, даргинцев, лаков; встречается и у осетин.

Эти образы преимущественно наблюдаются в сказках богатырских и новеллистических. В богатырских сказках герои-богатыри имеют свои имена, например, Пахьтат, Фушт, Ботг и др.

К третьей эпической группе мы относим сказания, предания и легенды, которые непосредственно не относятся к нарт-орстхойскому эпосу». «Здесь тоже фигурируют местные герои, но они в основном находятся вне художественной системы нарт-орстхских сказаний. Из местных героев назовем таких, как Баркум Кант, Нясар, Лорса, «Сын Лоаман Ха», Тинин Вюсу и др. В третью группу включены сказания и легенды о хромом Тимуре (Астах Темыр), т. е. Тамерлане» (Далгат, с. 26-27).

ПРОТИВОРЕЧИЯ

Таким образом, в отличие от всех других сторонников «субстратной теории» происхождения Нартиады, считавших достаточным основанием предполагаемое существование в далеком прошлом зачатков эпоса в среде гипотетической «пракавказской общности», У. Б. Далгат увидела истоки нартских сюжетов и образов в древних мифах о великанах, сохранившихся в фольклоре народов Кавказа. Но, подгоняя материал под свою концепцию, исследовательница совершенно не заметила, что в таком случае границы героического эпоса как жанра перестают существовать, поскольку включила в него и космогонические мифы, и мифы о языческих божествах, и сказки, и генеалогические легенды, и даже былички (см. тексты, приложенные к ее монографии), как и сказания о нарт-орстхойцах. С таким же успехом могли расширить до необъятных размеров свои эпосы и другие народы Кавказа.

Кроме того, выдвинув это предположение, У. Б. Далгат стала заложницей своей же концепции. Так, о великанах она пишет: «Следует заметить, что природа этих образов совершенно однородна. В основе их существа лежат древние мифологические представления людей, олицетворявших в образах страшных исполинов темную силу» (Далгат, с. 28). О том, когда, как и почему олицетворения темных сил превратились в положительно окрашенных героев, в монографии ничего не сказано.

К тому же исследовательница пишет: «Образы великанов по своей художественной сути лишены героического содержания и принадлежат к наидревнейшему эпическому типу». Но затем выясняется, что это не так, и великаны великанам все же рознь. «В сказаниях чеченцев и ингушей, которые следует признать наиболее архаическими, зафиксированы различные образы великанов. Однако если великаны-чудовища типа дэвов и каджей имеют древнеиранское, авестийское происхождение, то великаны-

богатыри эпического вида – порождение местной богатырской традиции» - имея в виду, например, богатырей-родоначальников (Далгат, с. 28).

Иными словами, «свои», кавказские великаны - это богатыри и относятся к «эпическому виду», а вот древнеиранские дэвы и каджи – это чудовища. Несмотря на то, что и первые и вторые «лишены героического содержания». Не попыталась У. Б. Далгат ответить и на вопрос о причинах вражды нарттов именно с великанами, поскольку объединила в одну группу образы богатырей-родоначальников и мифологических великанов, олицетворения стихийных сил и природных объектов. Все сводится к одной и той же фразе об «эволюции эпического образа вообще; от наиболее древнего его архетипа (в пределах внутреннего развития эпического образа от мифического существа к великану-человеку) – до ярко выраженного героя, оформленного во всем эпическом комплексе» (Далгат, с. 29).

Это лишь некоторые из многих противоречий, заложенных в концепции У. Б. Далгат, пытавшейся обосновать ее на материале чеченских и ингушских сказаний. Признать ее выбор удачным нельзя и потому, что в эпосе вейнахов нартами именуется реальное племя – орстхойцы (карабулаки); большую часть текстов, представленных У. Б. Далгат в качестве героического эпоса чеченцев и ингушей, составляют именно сказания о нарт-орстхойцах, противниках вейнахских героев. Пройти мимо этого факта невозможно, но невозможно и объяснить, почему эволюция эпического образа привела к отождествлению злобных великанов с орстхойцами, а богатырей-родоначальников превратила в «местных» героев. Как и то, почему тот же процесс не произошел в среде других народов Кавказа, признаваемых потомками одного и того же «субстрата».

«В большинстве нарт-орстхойских сказаний (выделено нами. – М. Дж.) сюжетное их развитие осуществляется в плане драматических коллизий, столкновений местных положительных героев с отрицательными нарт-орстхойцами». «Надо заметить, что местные герои в отличие от воинственных нарт-орстхойцев, совершающих походы и набеги, выступают в сказаниях исключительно в роли положительных героев. В большинстве случаев их изображают мирными тружениками, занимающимися земледелием и скотоводством, и вместе с тем они в сказаниях предстают людьми мужественными, могучими и отважными, способными охранять родную землю и своих родичей» (Далгат, с. 30).

Таким образом, если даже образы местных героев и восходят к «великанскому эпосу» народов Кавказа, то неясно происхождение образов «злых» нарттов (орстхойцев), собратья которых в остальных национальных версиях не представлялись в виде великанов-людоедов. У. Б. Далгат делает

попытку найти выход, предполагая: «Не являются ли так называемые местные герои вайнахских сказаний олицетворением местных иберо-кавказских племен, потомков древних кобанцев, населяющих северокавказские предгорья и горы, а нарт-орстхойцы – поэтическим синтезом разного рода пришельцев-кочевников?» (Далгат, с. 30).

Исследовательница не замечает, что в этом случае она противоречит себе же; получается, что «поэтическим синтезом» пришельцы-кочевники-нарты стали только в эпосе вейнахов, но не у остальных потомков древних кобанцев. Далее следует еще более странное предположение: «Скорее всего здесь мы имеем дело не с каким-либо конкретным народом, а с обобщением каких-то исторических явлений, с образами, синтезирующими внешних и внутренних завоевателей, насильников разного рода, совершавших набеги в ту древнюю пору». «...отрицательное (в основном) восприятие образов нарт-орстхойцев не может иметь сколько-нибудь определенный этно-исторический эквивалент» (Далгат, с. 31).

Как же не может, когда вейнахский эпос прямо и определенно называет противников «местных» героев «нарт-орстхойцами» и никаких «пришельцев-кочевников» (за исключением черкесов, ногайцев и кабардинцев) в сказаниях и преданиях вейнахов нет, а потомки орстхойцев-карабулаков и сейчас живут в Чечне и Ингушетии? Кроме того, если согласиться с предположениями У. Б. Далгат, получается, что другие народы Кавказа под именем нартов воспевали в своих сказаниях «разного рода кочевников, завоевателей, насильников», и только вейнахи – местных «иберо-кавказцев».

«Сам факт художественного проецирования в нарт-орстхойском эпосе вайнахов событий большой исторической давности, изображение походов и набегов воинственных нарт-орстхойцев на мирных тружеников – местных героев, их специфическая поляризация, идейно-художественная интерпретация упомянутых образов – все это, как и многое другое, свидетельствует в общей системе кавказской Нартиады об исконной (? – М. Дж.) древности нарт-орстхойского эпоса вайнахов» (Далгат, с. 31).

Но если нарт-орстхойцы вейнахского эпоса – «поэтический синтез разного рода пришельцев-кочевников», притеснителей чеченцев и ингушей, то кого следует видеть в героях эпических сказаний абхазов, абазин, адыгов, осетин, карачаево-балкарцев? Или эти агрессивные «пришельцы» враждовали только с вейнахскими племенами, а для остальных были благодетелями? И кто, в таком случае, создавал сказания о богатырях-нартах – сами «кочевники» или «автохтоны-пракавказцы»?

Но, к сожалению, такими вопросами У. Б. Далгат не задавалась. Поэтому и неудивительно, что в заключение II главы своей монографии она

пишет: «В данном разделе книги мы старались на материале вайнахского и кавказского фольклора вообще сформулировать определенную концепцию. Сущность ее состоит в признании у многих кавказских народов древней великано-богатырской эпической традиции. На ее основе, на наш взгляд, и развивался героический нартский эпос» (Далгат, с. 103).

Разумеется, предметом нашего анализа будут именно сказания о нарт-орстхойцах, поскольку именно их, вопреки мнению У. Б. Далгат, и можно считать героическим эпосом чеченцев и ингушей, повествующим о борьбе их предков с воинственными иноплеменниками.

НАРТЫ И ОРСТХОЙЦЫ

Относительно нарт-орстхойцев и нартов Ч. Ахриев пишет (в 1870 г.): «Во всех ингушевских сказках и песнях героями являются нярты (нарты) и орхустойцы с противоположными характерами. Первых изображают как людей в высшей степени добрых и нравственных, а потому не удивительно, что слово «нярт» сделалось между ингушами нарицательным именем. Ингуш, желая выразить посылнее похвалу кому-либо, говорит «нярт во! сана ва из», т. е. «он молодец, как сын нарта». Нарты «в памяти народа... являются рыцарями, защитниками слабых, и вот почему они ведут непрерывную борьбу с орхустойцами, являющимися в народных сказаниях как люди злые, коварные, завистливые...

...По какому-то странному обстоятельству местом действий орхустойцев, как и няртов, служит Галгаевское ущелье, между тем как постоянное жительство этих героев, как уверяет народное сказание, есть Осетия, именно Санаби... Число няртов, как в сказках, так и в песнях, не определено, но орхустойцев считается 60 человек, и все они одного происхождения» (Далгат, с. 106).

По характеристике Ч. Ахриева, «нярты верили в бога и поклонялись ему»; «орхустойцы» хотя и верили, но всегда вели борьбу с богом (основанием для этого вывода является только один небольшой текст). «В наказание за это бог постоянно противодействовал их желаниям и предприятиям»; «...они, видя, что борьба их не равносильна, решились на отчаянную смерть: они расплавили красную медь и выпили ее...». «Что касается до няртов, то они, после гибели орхустойцев долго существовали, и многие ингуши производят свои фамилии от них» (Далгат, с. 106-107).

По мнению сказителя Ганыжа, «нарты и орстхой во времена Моисея жили на плоскости примерно там, где находится Назрань». «Б. Далгат на основании этого пишет: «Если это и так и если это не есть позднейший

перенос места жительства нарттов вместе с переселением самих ингушей на плоскость, то это говорит много в пользу того, что нартский эпос развился на плоскости, а занесен и сохранился в горах» (Далгат, с. 108-109).

«По сказаниям, все орстхой вели бродячий образ жизни, были людьми сильными, жаждущими борьбы, они были злыми и коварными. Один из орстхоев будто бы даже соблазнил Мать вод – Химиханана. Сказитель Газбык (не разделявший нарттов и орстхоев) говорил, что все орстхой грабили и обижали народ и помогали «только своим орстхоям». Сказитель Ганыж (разделявший нарттов и орстхоев) уверял, что орстхой были храбрее нарттов. Орстхой умерли, выпив расплавленную медь. Нарты были людьми богоугодными и благочестивыми. Жили они в селении Яндырка около Назрани. Нарты сами стали просить у бога смерти. И нарты, и орстхой погибли у Татар-Тула (у нынешней станции Эльхотово).

В плоскостной Чечне и Ичкерии, по сведениям У. Лаудаева, различие нарттов от орстхоев исчезает вовсе, и там о нартах говорится примерно то же, что об орстхойцах у ингушей. Лаудаев сообщает, что нарты в представлении чеченцев – «керестан-исполины, они везде являются угнетателями народа» (Далгат, с. 108-109).

На основе всех этих и других сведений Б. Далгат пришел к выводу «о тождестве орстхойцев с нартами других народов Кавказа». «Орстхойцы, утверждает он, есть копия с нарттов кабардинцев, осетин и балкарцев. Основные черты этих героев у северокавказских народов одни и те же». Он же указал и на присутствие в эпосе вейнахов двух групп героев. «Во-первых, нарт-орстхойцев, справедливо подчеркивая при этом, что собственно чеченцы не всегда отличают нарттов от эрхустойцев, называя «63 нарттов» то нарт-эрхустойцами, то просто нартами. Во-вторых, тип «чеченских (в смысле вайнахских. – У. Д.) нарттов», имея в виду сильных мирных обитателей, на которых нападали орстхойцы» (Далгат, с. 109).

Точка зрения Башира Далгата о тождестве нарттов и орстхойцев предпочтительнее, в ее пользу свидетельствуют сами эпические тексты. Но считать утверждение Ч. Ахриева об их различном нравственном облике ошибочным нельзя. На наш взгляд, он опирался на какие-то, не дошедшие до нас сказания, в которых отражалась память о периоде междоусобиц и столкновений на религиозной почве внутри аланского народа (см. ниже).

А. О. Мальсагов пишет: «Нарт-орстхойцы – герои в фольклоре вайнахов, известные многим народам Северного Кавказа под именем нарты. Нельзя отождествлять эпических нарттов со сказочными. В последнем случае они, как правило, выступают в роли злых и глупых великанов. Такая

тенденция особенно наглядно проявляется в чеченском языке» (Сказки и легенды ингушей и чеченцев, с. 338).

Согласиться с мнением о различии нартов эпических и сказочных в вайнахском фольклоре трудно, поскольку и те, и другие враждебны людям и выступают по отношению к ним в роли притеснителей. Различие в облике – нарты сказочные выглядят хтоническими чудищами-людоедами, а эпические нарты (в большинстве случаев) описаны как люди, – объясняется тем, что образы первых возникли в период ранних и весьма враждебных контактов вайнахов с карабулаками-орстхойцами, а образы вторых относятся к более позднему времени и более близкому знакомству двух этносов.

НАРТЫ И МЕСТНЫЕ ГЕРОИ

По характеру своей эпической деятельности орстхойцы резко противопоставлены местным героям, что особенно наглядно по перечню основных черт тех и других, составленных У. Б. Далгат (в сокращении):

Местные (вейнахские) герои. Имеют имена собственные. Число их не определено. В народном восприятии идеализированы как положительные герои. Наделены не только силой и мужеством, но и благородством, умом и другими добродетелями. Воспринимаются как местные жители. Отдельным особым обществом не являются. Живут в башнях и повсеместно признаются основателями родов и фамилий. Занимаются мирным трудом, они пастухи и земледельцы; на нарт-орстхойцев не нападают. Выступают защитниками родной земли, стоят на богатырской заставе. С богами не борются, напротив, это люди богоугодные. Воспринимаются как реальные лица, коэффициент фантастического в их обрисовке относительно незначителен.

Нарты (нарт-орстхойцы). Имеют имена собственные, в числе которых есть и общенартские. Число нартов – обычно 60-63. В народном представлении воспринимаются как угнетатели-пришельцы, грабители и насильники. Сильны и мужественны, наделены хитростью, воинственны. Живут в башнях. В некоторых случаях считаются родоначальниками. Составляют отдельное общество. Основными занятиями нартов являются походы за добычей, разбой. Постоянно нападают на местных героев. Лишены патриотических черт, стоят на заставе только в редких случаях, когда имеет место побратимство (Соска Солсы) с местными героями. Богам не подчиняются, ведут с ними борьбу. Воспринимаются как определенный народ, существовавший в прошлом. Коэффициент фантастического в обрисовке нарт-орстхойцев довольно значителен (Далгат, с. 110-112).

Характерно примечание У. Б. Далгат: «В числе перечисленных тем мы не найдем темы труда. Эта тема не составляет предмета внимания тех эпических рассказов о нарт-орстхойских героях, в которых традиционная типология образов сохраняется полностью и которые со временем еще не подверглись деформации» (Далгат, с. 116).

И это вполне понятно. Было бы странно, например, встретить в русских былинах описание труда «злых татаровей». Но, разумеется, в вейнахских сказаниях достаточно часто говорится о трудовых занятиях местных героев. Казалось бы, все вполне ясно: в вайнахском эпосе речь идет о борьбе чеченских и ингушских героев с нартами, представителями чуждого иноязычного племени – слишком резко они отличаются друг от друга. Но такого вывода У. Б. Далгат не делает. Чтобы объяснить процесс появления нарт-орстхойского эпоса, она вновь выстраивает цепь предположений.

1. «Вполне возможно предположить, что вайнахи, «получив» нартот от других северокавказских народов, спаяли их со своими древними преданиями и сказаниями». Иными словами, получается, что в создании нартского эпоса участвовали не все потомки «кавказского субстрата».

2. «...вполне вероятно предположить, что исторические орстхой-карабулаки могли запечатлеться в памяти народа как люди суровые и мужественные» и «рассказы о набегах и грабежах сильного воинственного племени орстхоев-карабулаков в ретроспективном восприятии народа смешались с древними эпическими образами».

3. «Попад в эпос, орстхойские герои спаялись с более древними эпическими образами, преимущественно (но не исключительно) отрицательного содержания – разного рода пришельцами и завоевателями, олицетворенными в тех или иных эпических персонажах».

4. «Присоединение к понятию «нарт» слова «орстхой», на наш взгляд, есть свидетельство местного осмысления и приспособления древней общенартской героической традиции к вайнахским условиям только определенного исторического периода» (Далгат, с. 114-115).

В эту цепь предположений поверить трудно, поскольку неизвестно, когда и от какого народа вайнахи «получили нартот» (или от всех сразу?) и почему у них не было «общенартской героической традиции»; неясно и то, почему образы нартот вдруг получили у них отрицательную окраску и зачем вейнахи присоединили к термину «нарт» свой этноним «орстхой»; если же «разного рода пришельцы» и до того времени олицетворялись у чеченцев и ингушей в образах нартот, то непонятно, почему У. Б. Далгат говорит, что они «получили» их у других народов (каких?), и т. д.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ОРСТХОЙЦЕВ

Высказав предположение, что нарт-орстхойцы являются «олицетворением пришельцев», У. Б. Далгат, тем не менее, считала их одним из вейнахских племен. Серьезных оснований для такого мнения не существует, но такова была точка зрения и других нартоведов. Отмечая, что вопрос об отношении нарт-орстхойцев эпических к орстхойцам этническим представляет большую сложность, У. Б. Далгат пишет: «На наш взгляд, в данном случае имеет место частичная идентификация эпических героев с реально существовавшим вайнахским племенем карабулаков, о котором в фольклоре сложено немало фантастических рассказов, легенд и преданий» (Далгат, с. 113).

Почему же эти произведения были сложены именно об орстхойцах, если они являлись только одним из вейнахских племен? «По некоторым историческим сведениям, орстхой-карабулаки в период межродовых и межфамильных раздоров были наиболее воинственным и непокорным обществом, которое устрашало и подавляло слабые фамилии и роды, выселявшиеся с равнины на плоскость. В те далекие времена орстхой-карабулаки активно участвовали в поимке пленников и продаже их в Дагестане, в (кумыкском. – М. Дж.) селении Эндери, бывшем на Северном Кавказе центром работорговли» (Далгат, с. 113).

Но У. Б. Далгат не говорит, почему эти вейнахи подавляли только своих соплеменников и только их продавали в рабство и почему рассказы об орстхойцах носили фантастический характер (что характерно для народных представлений об иноплеменниках), как и о том, почему у соседних народов (например, у тех же кумыков) нет сказаний о войнах с карабулаками.

«Установлено, что вайнахские племена были одними из наиболее ранних обитателей Кавказских гор и ущелий, хотя точных исторических данных о времени их водворения в горы пока что не имеется. Местами первых поселений вайнахских племен считаются верховья Аргуна и Ассы». По чеченскому преданию, «некий акинец, по имени Арштхоо, выселившись из своего общества (горного Акинского общества) и спустившись со своим родом в Бамутское ущелье, основался у источников, называемых Черными Ключами (по-кумыкски – Карабулак). От населения, основанного здесь Арштхоо, образовалось особое общество, называвшее себя... Арштхой» (Далгат, с. 38; с. 41).

«По рассказам сказителя Ганыжа, некогда жили три брата: Га, Орштхо и Нахчо, от которых произошли все галгайцы, орстхойцы и нохчи. В представлении ингушей указанные братья пришли в горы с востока и

поселились в месте Галга – и отсюда уже расселялись по всей чеченской и ингушской земле. Орстхой поселились в Датихском ущелье Галгаевского общества по течению реки Асса». «В ауле Датих первыми из потомков Арштхо были Дзаг Арштхоев и двоюродный брат его Чопа, сын Борага. Этот эпоним, как увидим, вошел и в богатырский эпос» (Далгат, с. 42-43).

«Арштхой начали расселяться по ущелью реки Асса и образовали много селений по ее течению до самого Аки-Юрта на плоскости. Там их стали называть русские и кумыки карабулаками» (Далгат, с. 43). В чеченских преданиях этих братьев зовут Ако, Шото и Га. «И здесь упоминается некий акинец Арштхо, который фигурирует как патроним арштхоев-карабулаков. В сказании «Об основании аула Оббоно», записанном Ч. Ахриевым, говорится, что «наши предки происходят от орхустойцев» и что они были славными героями и прославили себя между народами» (Далгат, с. 113).

Убедительное, на наш взгляд, объяснение этнонима дает А. О. Мальсагов: «По всей вероятности, «орстхой – арштхой – аьрашхой» происходит от «аре» (равнина, плоскость), ш – показатель множественности, «тГа – послелог, «хо – словообразовательный суффикс. Таким образом, «орстхо – арштхо – аьрашхо» (житель равнины) в противоположность «лоамаро» (горец) – (Далгат, с. 115).

Ч. Ахриев считал, что к историческим «преданиям ингуш отчасти должны быть отнесены сказания об орхустойцах». «При этом он рассуждал о них как о народе: «Об этом народе мною было сказано несколько слов в III выпуске Сборника сведений о кавказских горцах». Таким образом, Ч. Ахриев фактически связывал эпических героев из «сказаний об орхустойцах», которые он записал и опубликовал как эпические произведения, с орхустойцами в их этническом понимании» (Далгат, с. 112-113).

Однако понимание орстхойцев как особого, отличного от остальных вейнахов народа отражается и в сказаниях. Герой по имени Чопа Борган был женат на лесной женщине (по мнению ингушей, лесные женщины отличались чрезвычайной красотой, в отличие от лесных мужчин). От нее у Чопа Боргана (в других сказаниях он именуется нарт-орстхойцем) был сын, который смертельно ранил своего отца в отместку за убийство дяди.

«Умирая, он завещал, чтобы в комнате, где он будет лежать мертвый, никого не было. Так и сделали. Но одна из женщин из любопытства осталась с трупом. В полночь комната вдруг осветилась, это явилась лесная женщина со своими прекрасными дочерьми оплакивать Чопу». Она почувствовала человеческий запах и сказала дочерям: «Кто слышит наш разговор, да не удовлетворятся души его потомства!». Произнеши это заклятие, лесная женщина исчезла вместе с дочерьми. От

женичины, спрятавшейся в комнате, произошли орстхойцы (карабулаки). Известно, что они самый беспокойный народ в мире и ничем не удовлетворяются» (Далгат, с. 261-263).

У. Б. Далгат приводит и анекдот о том, как некий орстхоевец, со словами: *«Я, Муцарг, увожу тебя»*, трижды уводил и продавал в рабство одного галгая. В третий раз галгай спросил: *«Все орстхойцы имеют имя Муцарг или это ты – один и тот же – все уводишь меня?»*. О других чеченских и ингушских племенах и родах ничего такого почему-то не говорится. И опять же остается неясным, почему орстхой оставили по себе недобрую память лишь в фольклоре вейнахов, а и не других народов Северного Кавказа. «Еще и поныне, - пишет У. Б. Далгат, - ингуши и чеченцы рассказывали были и небылицы о своих отношениях с орстхойцами в далекие времена» (Далгат, с. 114).

Почему же нет таких же былей и небылиц о взаимоотношениях других ингушских и чеченских племен? И разве сам смысл фразы У. Б. Далгат не говорит о том, что речь идет о чуждом для вайнахов племени?

«Племенные столкновения в прошлом были не только между галгаями и орстхойцами, но и между орстхойцами и нохчами (нохчо – самоназвание чеченцев). Старик Муслим Мамергов, чеченец, рассказал в 1958 г. И. Дахкильгову следующее чеченское предание: *«Некий орстхоевец по имени Няртби (кар.-балк. нартбий «нартский князь». - М. Дж.) был суровым и воинственным человеком. Он притеснял нохчоев и издевался над ними, отбирая их земли. Один чеченец, говорят, рассердившись на Няртби, воткнул ему кинжал в пах. Няртби, придерживая рану одной рукой, другой вытащил свой меч из ножен и побежал за чеченцем. С разбегу он ударил его по голове мечом. Конец меча застрял в голове чеченца, весь же меч торчал наружу, свешиваясь назад. Убегающий в страхе человек не сразу почувствовал, что в голове его меч, он продолжал бежать... и тогда он был похож на удода. Видя это, орстхоевец Няртби, говорят, остановился и принялся хохотать. Указывая на бегущего, он кричал: «Смотрите, смотрите, вон бежит удода»; так со смехом он и умер»* (Далгат, с. 114).

Все эти рассказы, как и другие данные прямо говорят о том, что орстхойцы-карабулаки изначально вейнахским племенем не были. Если же придерживаться другой точки зрения, перед нами предстанет весьма странная картина: один из мирных вейнахских родов (*лоамаро*) переселяется с гор на плоскость, разрастается в мощное племя и переименовывает себя в «равнинников» (*орстхой*), однако соседи называют его «черными родниками», но не по вейнахски, а по-кумыкски.

Затем это племя вдруг превращается в «воинское колено» и начинает воевать не с иноплеменниками, а со своими сородичами (чеченцами и ингушами) – отнимает их земли, ловит и продает их в рабство, совершает на них набеги, грабит и насильничает; более того, в фольклоре вейнахов оно становится эпическим племенем (с которым сражаются «местные» богатыри) с непонятным именованием «нярт», многие представители которого почему-то носят не чеченские и ингушские имена, а общенартские. Поверить в такие превращения трудно. Нарт-орстхойцы – явно не-вейнахское племя.

НАРОД О НАРТ-ОРСТХОЙЦАХ

Следует сказать, что эволюции образа местных героев в вейнахском эпосе нет, в то время как эволюция образа орстхойцев по материалам сказаний прослеживается ясно. Это является еще одним свидетельством в пользу мнения о том, что они были иноязычным племенем, представления о которых у чеченцев и ингушей по мере все более близкого знакомства с ними постепенно менялись. Как известно, иноплеменники-враги в фольклоре часто изображаются злыми великанами. То же самое мы видим и в эпосе вейнахов.

«Д. Г. Жантиева в своем интересном докладе на тему «Героический эпос горцев Северного Кавказа», ссылаясь на известную ей рукописную работу Ф. И. Горепекина «Ингуши» (т. IV, кн. 2), пишет следующее: «Жили нарты в подземельях... Они были настолько сильны, что вырывали большие чинары с корнями и рукой очищали их от листьев. Тело их, обросшее длинными волосами, прикрывалось кожей диких зверей. Последний представитель этого народа – нарт Тэймысхан встретился одному чеченцу, который спросил его: «Зачем вы, нарты, ходите по свету и причиняете зло повсюду?». Нарт пытался перехитрить чеченца и убить его, но это ему не удалось; он спрятался в подземелье, и больше нартов никто не встречал» (Далгат, с. 164).

По мнению У. Б. Далгат, этот «вид нартов-богатырей, запечатлевшийся в чеченских преданиях, относится к наиболее древнему типу». «В чеченских сказаниях такие древние нарты не имеют положительных характеристик. Эти великаны, живущие вдали от людей, обычно враждебны людям. Подобные образы довольно часто встречаются и в чеченских сказках, например, в записи Т. Эльдархановым чеченской сказки «Завет отца». Здесь о нартах сказано, что это великаны неимоверной силы; живут они в пустынном месте, усеянном трупами людей, убитых ими. У нартов есть кони, борзые и соколы» (Далгат, с. 163-164).

У. Б. Далгат считала, что образы этих великанов, имевших неприятный облик и злобный нрав, позднее были эстетизированы и нарты обрели вполне человеческий облик. «В большинстве случаев в чеченском языке нарты приводятся в классе «ду-ду». К классу «ду-ду» относятся мифические существа, например, ешап, убар (упырь), малейк (ангел), алмас. Вместе с тем о нартах иногда говорится как о людях в мужском классе» (Далгат, с. 172).

Признаками наиболее древнего типа великанов, несомненно, являются черты хтонизма. Очевидно, однако, что нарты в ранних сказаниях вайнахов – это мифологизированный образ опасных врагов-иноплеменников. Потому-то у них, враждебных людям и живущих в пустынных местах, есть кони, борзые и соколы, что для хтонических чудищ (в которых У. Б. Далгат видела прообразы нартов) было бы, по меньшей мере, странно.

В сказании «Тимар с обгоревшим боком» в роли Полифема выступает нарт-эрстхоец, который пас овец и на которого случайно наткнулся герой Тимар вместе с шестью своими братьями. Нарт был так огромен, что братья не смогли сдвинуть с места его шапку. Вход в жилище нарта, сделанного в скале, закрывал огромный камень. Тимар рассказывает своему гостю-охотнику: *«Он (нарт. – М. Дж.) зарезал барана, съел его, а нам бросил кости, потом, хватая нас по одному, насадил на шампур и положил его над пламенем, чтобы подпалить нас. Съев моих шестерых братьев, он лег спать, меня же оставил в живых, так как я только с боку подгорел»*. Но Тимару удалось спастись и вернуться домой. Охотник, выслушав его рассказ, нашел нарта-людоеда, расправился с ним, оживил братьев Тимара волшебным черным оселком и женился на их сестре (Далгат, с. 273).

В другом варианте герой Тюнин Вису встречает великана-пахаря Эржи Хожу, который рассказывает ему почти то же самое: *«Я и мои десять братьев отправились на охоту, где мы наткнулись на одноглазого нарта. Он всех нас поднял и опустил в кисет с табаком. Придя домой, он вытащил моих десяти братьев из кисета, повертел их над огнем и, будто орехи, бросая их в рот, съел по одному»*. Но Эржи Хожа, которого нарт посчитал слишком худым, ночью ослепил нарта и выбрался из пещеры (Далгат, с. 282).

Как и все нарты, герой Сеска Солса гибнет, по вайнахским сказаниям, выпив расплавленную медь. Но есть сказание, в котором его смерть описана по-другому. *«В давние времена когда-то жил один мужчина по имени Сеска Солса. За один присест съедал он целого барана. Как заснет – неделю спал, а как бодрствует, так целый месяц ходит. А был он одноглазым. Сеска Солса не имел своего дома, потому и странствовал все время по долинам, горам и лесам»*. *«На свете не было человека, кто мог бы одолеть Сеска Солсу. Однажды, когда он спал, его враги предательски выкололи его*

единственный глаз. Из-за этого Сеска Солса никуда не мог больше пойти и умер» (Далгат, с. 336).

В этих сказаниях также проглядывают ранние представления вейнахов о нарт-эрстхойцах как о хтонических чудищах: одноглазый нарт разгрызает людей, как орехи (но имеет кисет), нарт Сеска Солса спит неделю, а бодрствует целый месяц и гибнет, как циклоп, которому выкололи его единственный глаз. В кар.-балк. сказаниях подобными чертами наделены только глупые и безобразные эмегены-великаны, враги нартов.

«В сказе «Три брата и нарт-эрстхойцы» образы нарт-эрстхойцев, потеряв свое эпическое значение воинов-завоевателей, превращены в трех- или девятиголовых чудовищ» (Далгат, 1977, с. 46).

На наш взгляд, все как раз наоборот: в архаических текстах вайнахов нарт-эрстхойцы представлены хтоническими чудищами, а в более поздних – воинами-завоевателями, необыкновенно агрессивными, но не лишенными и многих достоинств. «Ож-Болат – положительный герой, он помогает людям и противодействует злу. Вместе с тем он называется нарт-эрстхойцем, которые, по сказаниям, всегда враждебны людям» (Далгат, 1977, с. 46).

Есть и сказание, в котором главный герой эрстхойцев – Сеска Солса – представлен не нартом, а просто сильным человеком. *«Кто обладает большей силой, чем я? – сказал Солса и отправился странствовать. Чтобы испытать свою силу, он кинул быка от Аксяя через море в страну гажарий (азербайджанцев. – М. Дж.). Он шел, сомневаясь, что найдется такой же богатырь, как он сам. Долго странствуя, он дошел до трех братьев нарт-эрстхойцев, которые косили сено».* Они направили его к своей матери; зная, что они причинят Солсе зло, она помогла ему бежать. Братья пускаются за ним в погоню, но одноглазый нарт-эрстхоец, который пас овец, спрятал Солсу под язык, а трех братьев-нартов связал волосом, вырванным им из своей спины (Далгат, с. 283-284).

Таковыми же чудищами предстают семеро нарт-эрстхойцев, живущие в башне, в другом варианте этого же сказания. Но спасает безымянного охотника (возомнившего себя самым сильным человеком на свете), спрятав в его в яме из-под выпавшего зуба, также нарт по имени Гонча, который пахал поле на семи кабанах. Прогнав преследователей, он рассказал охотнику о том, как он лишился зуба: *«Нас было семеро братьев, из которых самым слабым был я. И была у нас одна сестра. Ее похитил нарт-эрстхоец по имени Сарган, с одним глазом в середине лба. Мы семеро братьев отправились отбить ее. Миновав семь гор, мы прибыли в то место, где жил Сарган. Любезно приняв нас, справившись о нашем здоровье, Сарган разжег товгу (горский камин. – М. Дж.). После этого он повесил над камином*

длинный железный шампур. Накалив его докрасна, Сарган стал по старшинству насаживать нас на шампур, продевая каждого через сердце».

До сердца Гончи шампур не дошел; когда Сарган уснул, он ослепил его и убежал. Нарт-эрстхоец бросил в него камень, осколок которого и выбил Гонче зуб. Характерно окончание сказания: *«Ты же не житель равнины, - сказал Гонча охотнику в конце своего рассказа. – Иди домой и старайся жить честным трудом»* (Далгат, с. 285-287).

Видимо, имеется в виду, что разбойничали и насильничали жители равнины, карабулаки-орстхойцы, в противоположность мирным вейнахам, труженикам-горцам. Но, как видим, уже не всегда и не все нарты представлены людоедами или грабителями; это результат более близкого знакомства вейнахов и карабулаков.

ПРОТИВОСТОЯНИЕ

Во многих сказаниях нарты еще противопоставляются людям, но и хтоническими чудищами не выглядят – это люди, только необыкновенно сильные, воинственные и жестокие. *«Нарт-эрстхойцы жили по лощинам близ реки Ясса». «О них говорят, что они были высокого роста, плотные и каждый был сильнее семерых людей. Если у кого и случалась нужда в каком-нибудь обломке скалы или в топоре, они перебрасывались ими на расстоянии»* (Далгат, с. 288).

«На местности, которая называлась Кире, жили семь братьев и сестра. Узнав, что они там живут, один нарт-эрстхоец убил семерых братьев, снял с них кожи, а сестру их забрал себе в жены. Когда он ложился спать, то сказал уведенной им девушке: «Уснув, я сплю целую неделю, не просыпаясь. Пока буду спать, ты сшей мне шубу из кожи своих братьев». Мудрая Жербаба подсказывает девушке, как избавиться от жестокого нарта. Она говорит ему, что без усов богатыря Тинин Вюсу и ножниц его матери Селасаты шубу сшить невозможно. Нарт вызывает Тинин Вюсу на поединок, но погибает от его руки (Далгат, с. 393).

«Гезама и его сын Гезама Али происходили из чеченцев. Однажды сын задумал отправиться с овцами в горы, где они давали хороший приплод. Толам-Аго был среди нартов именитый нарт. Толам-Аго узнал, что Гезама-Али с овцами находится в его крае. Имени Толам-Аго не смел назвать ни один житель города, в котором горело девять тысяч огней».

На своем громадном коне нарт отправляется в гости к чеченскому богатырю. Но хозяин, обладающий непомерным аппетитом, внушает нарту страх, и он говорит, что пришел заключить с ним родство (дружбу). *«Толам-*

Аго возвратился домой. Однажды говорит он своим хилым (слабым, трусливым) нартам: «У Гезама Али овцы уже расплодились. Я был у него четыре года назад. Пойдите, пригоните овец и по доброй воле приведите и его самого. Прибыли они к Гезама Али, а было их 63 нарта. «Мы заберем твоих овец, по своей воле можешь пойти и сам». «Сам я не пойду, а овец забирайте», - сказал Гезама Али. Они взяли овец и ушли».

Вернувшись домой, Гезама Али попросил отца изготовить ему 63 стрелы и, забрав их, пустился в погоню, перебил всех нартов и вернулся с овцами в свой стан. Оттуда он отправился к Толам-Аго, жена-красавица которого *«поведала ему о подлом поступке мужа»*. Победив нарта в поединке, чеченский богатырь пощадил его, но велел ему возвести три кургана и вспахать их (Далгат, с. 317-318).

Три князя ехали, ехали и *«добрались, наконец, до той страны, где жили нарт-эрстхойцы»* (вряд ли сказитель говорил бы так, если бы считал орстхойцев одним из исконно вейнахских племен). *«А нарты в это время забавлялись своими играми: стреляли из луков, а затем разбивали стрелы пулями – и делали это на всем скаку. Увидев остановившихся в изумлении князей, один из нартов и говорит другим: «Опять к нам забрались эти люди! Кроме беды, от них ожидать нечего. Перебьем их лучшие стрелами!». Но другие нарты не согласились, считая постыдным для себя истреблять подобных «мух» и решили показать им три такие опасные дороги, откуда бы они уже не вернулись назад. И вот, когда князья стали их расспрашивать о дороге, нарты так и сделали. Двое из них скоро погибли, а третий долго шел, пока не встретил огромного нарта. Увидев его, нарт из своей ненависти к людям бросился на него, но предусмотрительный князь убил его своей стрелой и отправился дальше»,* встретился с плачущей красавицей, женой убитого им нарта, на которой и женился (Далгат, с. 355).

Нарты уже представляются вейнахам просто соседним племенем, у которых все, как у людей (состязания, например); более того, нарты сами опасаются вейнахов (но еще именуют их людьми). Напряженность в отношениях двух народов сохраняется, но заключаются и браки, и дружеские союзы, несмотря на то, что нарты (орстхойцы) – люди своевольные и вероломные, не признающие никаких преград своим желаниям и прихотям. Так, Сеска Солса пытается увести Альбику, жену своего друга, местного богатыря Охкархой Канта. Ей пришлось пойти на уловку: женщина накормила нарта кашей, приготовленной на ее грудном молоке, а потом сказала, что теперь он стал ее сыном. Благодаря этому дружба между двумя великими воинами осталась нерушимой (Далгат, с. 321-322).

Позорный поступок совершает и другой (безымянный) нарт-орстхоец. Узнав, что местного богатыря Пхагал Бяри нет дома, он хитростью вошел в его башню, остался в ней ночевать, а ночью изнасиловал его жену. *«Утром он посадил опозоренную женщину на коня позади себя и отправился восвояси»*. Но Пхагал Бяри настиг насильника, снес ему голову и вернулся домой вместе с женой (Далгат, с. 323).

Местный богатырь Чуара Нельбиевич после ряда подвигов женился на царской дочери, ехал с ней домой в экипаже и наткнулся на семерых братьев, нарто-эрхустойцев. *«Они его обманули, уверив в своей дружбе. Чуара Нельбиевич подошел к ним без оружия. Этим воспользовались братья нарт-эрхустойцы; они сели в его экипаж и помчались с его невестой. На своем коне, который случайно отвязался от экипажа, Чуара поскакал за ними»*, без оружия. Но его невеста успела бросить ему шашку и он расправился с нартами (Далгат, с. 327).

По чеченскому сказанию, нарт-эрстхойцы враждовали с март-болатхойцами. Все 69 март-болатхойцев были уничтожены, кроме одного; его прикрутили проволокой к дереву. Далее появляется герой, отец которого завещает ему боевого коня, саблю «зильбухар» и панцирь. Герой должен отомстить нарт-эрсхойцам за их насилия (Далгат, 1977, с. 43-44).

«...отношения между нарт-эрстхойцами (всегда злодеями) и положительными народными героями (в данном случае это «семь братьев-нарто») всегда антагонистичные». «По рассказу, 60 нарт-эрстхойцев заслуженно погибли от семи братьев-нарто. Здесь же, вопреки повествовательной логике, с братьями жестоко расправляется Соскан-Солса, который почему-то идеализируется, хотя и является врагом добрых нарто. Выходит, что восхваляется приверженец зла и защитник кровопийц».

С другой стороны, семь братьев-нарто, «которым в сюжете отведена положительная роль, в борьбе с нарт-эрстхойцами допускают, с точки зрения эпической этики, коварство: они не сражаются с врагами на поле битвы, а убивают их в собственном доме». «Известно, что по архаическим канонам героического эпоса чеченцев и ингушей нарт-эрстхойцы пьют расплавленную медь. Здесь о кипящей меди уже ни слова. Они «вместо алкогольного напитка» - «человеческую кровь должны пить» (Далгат, 1977, с. 45). Этот рассказ, вероятно, бытовал в среде самих орстхойцев, чем и вызвано, скорее всего, указанное У. Б. Далгат противоречие (интересно, что она ни разу не говорит о фольклоре орстхойцев).

Сказание «Как орстхойцы страну отвоевали», вероятно, также идет из фольклора карабулаков. *«Рассказывают, что земли, по которым протекают реки Фартанга и Сунжа, были заняты черкесами. За эту страну (земли) с*

ними постоянно спорили орстхойцы. Между черкесами и орстхойцами не прекращались войны, они нападали друг на друга, уводили людей в плен, грабили. Обеим сторонам надоела эта затяжная война». И тогда черкесы предложили орстхойцам решить дело поединком борцов.

«Черкесский борец был очень высокий и грузный человек. Ни один орстхоец не был уверен, что сможет одолеть его. Начали они выдвигать друг друга. Так, не выходил от орстхойцев борец, и вот-вот могла разгореться война. Один старик-орстхоец велел позвать свою сноху. Любой мужчина едва доходил ростом до ее подмышек». Могучая женщина убивает черкесского борца, сдавив его за талию. «Испугались, растерялись черкесы. Все встали и ушли. Так орстхойцы и отвоевали страну» (Далгат, с. 395).

Доминирующими темами эпоса чеченцев и ингушей, по мнению У. Б. Далгат, являются:

1. Тема «набега, столкновений и состязаний (по принципу эпической антитезы) нарт-орстхойских героев с местными героями».
2. Тема богоборчества.
3. Тема благодати.
4. Тема гибели нартов (Далгат, с. 116).

«Тема набега, - пишет У. Б. Далгат, - пронизывает многие сказания как об отдельных героях, так и группах героев (нарт-орстхойцев либо нартов). Нарт-орстхойцы – не хлебопашцы и не скотоводы, они постоянно охотятся либо совершают набеги» (Далгат, с. 116).

Но это не совсем так. Например, Селий Пиръа, брат Сеска Солсы, уходит в Эл (подземный мир) и приносит оттуда водяную мельницу (до этого люди имели только ручные мельницы), т. е. выступает в роли культурного героя. За речкой Ярхсу лежат два громадных камня – жернова нартской мельницы (Далгат, с. 302). На высоком кургане северо-восточнее Шир-Юрта жил нарт-эрстхоец Гепак. *«Существует высокий каменный забор, который, рассказывают, воздвиг он». «Гепак выращивал много зерна».* Его младшего брата звали Венаг, и некогда на холме стояла его башня. *«Нарт Амир имел много скота. Его он пас на Аккинской горе, и сам жил на ней».*

Не чужды нартам и обычные человеческие чувства. *«Повыше Саясана, между хуторами Алерой и Турты, в горах жили нарт Теча и его возлюбленная Цай». «Теча жил на высоком склоне Рагний ургаи», «Цай жила на Джамби-ирзе». «Теча и Цай были нартами. Они очень любили друг друга». «Однажды вечером Теча на своем склоне заиграл на дечиг-пандуре, напевая красивые мелодии. Он пел и играл так, чтобы слышала Цай». «Она так заслушалась мелодией, которую наигрывал на пандуре ее возлюбленный, и мысли ее так рассеялись, что она сдаивала молоко от десяти коров на*

землю» (Далгат, с. 288-289). *«У одного из орхустоевцев умерла мать. Сильно горевал он по матери»* (Далгат, с. 295). Один из нартов спасает человека, которого преследовали кровники, от огромных змей; накормив беглеца их мясом, нарт превращает его в богатыря (Далгат, с. 355).

Но отрицательное и даже пренебрежительное отношение нартам (в чем, видимо, отражается постепенное ослабление карабулаков-орстхойцев) к вайнахскому эпосу проглядывает даже в тех текстах, где о них ничего плохого не сказано. В следующем тексте говорится о нарте, необыкновенном силаче, поселившемся в каком-то богатом ауле и женатом на красавице. *«Польстился на нее аульный князь, да и красавица его полюбила. И говорит ей князь: «Что тебе за охота жить с нартовским отродьем?»*. Любовники попытались убить нарта, но тот, с помощью малолетнего сына, расправился с женой, князем и его узденями, а затем отправился бродить по свету и встретил другого нарта, по имени Али; далее следует его рассказ на мотив Полифема (Далгат, с. 268-270).

ГЛАВНЫЙ ГЕРОЙ

Мы уже говорили о сложных взаимоотношениях местных героев и нартов в эпосах абхазов и адыгов. В сказаниях чеченцев и ингушей эти отношения охарактеризованы более отчетливо, поскольку все персонажи принадлежат к одному из двух противоборствующих лагерей: нарты олицетворяют зло, местные герои - добро. Главным героем нарт-орстхойцев и их предводителем является Соска Солса. О нем сказано: *«Давным-давно жил человек Солса»*. *«Солса был весьма умный и честный человек; он родился не от обыкновенной женщины, а прямо произошел от бога»* (Далгат, с. 273). *«Очень гордый был расплавленное чаа (медь. – М. Дж.) пьющий Сеска Солса, бывший из нарт-орстхойцев»* (Далгат, с. 328).

В одном из сказаний Сеска Солса выступает в роли свидетеля поединка великанов (вампалов), причем проявляет вероломство. Некий великан, поджидая соперника, который должен проехать по этой дороге с его похищенной невестой, просит Солсу помочь ему: *«Теперь мы начнем драться. Если я его осилю, на мой спине между лопатками появятся изображения солнца и месяца. Только не спрашивай меня, что это такое. Если ты спросишь, я тут же умру»*. *«Не буду спрашивать, - обещал Солса»*.

Знакомый Солсе великан победил. Но нарт думает: *«Если бы умер и этот вампал, женщина досталась бы мне»*. Сеска Солса спросил вампала:

- *Что это за изображения появились на твоей спине?*

- Почему ты совершил такую подлость? – воскликнул вампал и тут же умер». Но, встав носками на луку седла и протянув вверх рукоять плети, Солса не достал великанше даже до пояса, и она отказалась стать его женой (Далгат, с. 277-278). «Этот эпизод вызывает отрицательное отношение к Солсе и объективно способствует отрицательной характеристике нарт-орстхойцев» (Далгат, с. 416). Как это соотносится с концепцией самой У. Б. Далгат, согласно которой образы нартвов восходят к предполагаемому «пракавказскому» эпосу о великанах, неясно; во всяком случае, сказитель явно сочувствует хтоническому чудищу, который выглядит более человеческим, чем человек-нарт.

В некоторых сказаниях осуждается и образ жизни, который вели нарт-орстхойцы. Когда Соска Солса спрашивает Батоко Шертуко, во что он оценивает его ружье, тот отвечает: *«Я оцениваю твое ружье ценой проса, помещающегося в дуле твоего ружья!»*. *«Коня моего во что ты оцениваешь?»* - спросил Соска Солса у Батоко Шертуко. *«Твоего коня я оцениваю в корову!»* - ответил Батоко Шертуко. *«Как же ты так оцениваешь, когда мне за него давали пленника»*» - возразил Соска Солса. *«Почему я оцениваю твоего коня в корову, я объясню тебе: корова имеет вымя и четыре соска и выкармливает (ими) четырех человек. Неужели твой конь стоит больше четырех человек, выкормленных коровой?»*.

«Во что ты меня оцениваешь?» - спросил Соска Солса». Батоко Шертуко заминается, и герой говорит ему, чтобы он отвечал без боязни. *«Ты стоишь хорошей собаки»*, - сказал Батоко Шертуко». Ответ был понят Соска Солсой, когда он лежал бурной ночью на пастушеском стане, окруженном волчьей стаей. Волков отгоняла только старая собака, а он боялся высунуть голову из-под бурки. По другому варианту, ответ Батыга Шертги был иным: *«Я тебя не сравню и с последним человеком, так как ты против бога войну вел»* (Далгат, с. 297-298).

На вопрос Б. Далгата, *«был ли Соска Солса народным героем и приносил ли он пользу народу, сказитель Газбык ответил, что он помогал только своим орштхоям, своим близким, но всему народу не был полезен. Вообще все орштхои грабили и обижали других людей»* (Далгат, с. 287).

Интересны характеристики персонажей в сказании «Сеска Солса и Бятар». *«Говорят, жил когда-то молодец по имени Бятар. Кроме старой матери, никого не было у него. Бятар кормил мать и себя, да так и жил. Пахота его длинной была, широко косила коса, пас он своих овец и коров – и так проходили день за днем в работе. А к ночи, чуть наступит темнота, он играл на пандыре, развлекая своей игрой себя и мать. Он сторонился коварства, подлости и мирно жил своим трудом. Если где понадобится, то*

мог он показать и искусство боя, но никогда в войне источника богатства не искал. За ум и мужество, за силу и добрые мысли его уважали люди.

В то время жил и человек по имени Сеска Солса. Он имел дружину и крепок был силой и мужеством. Поэтому люди его называли «Сеска Солса из кованной стали». И слава та о нем пошла потому, что он вместе со своими всадниками всегда воевал и совершал подвиги».

Это взгляд вейнахских сказителей не только на двух персонажей, но и на самих вейнахов и противостоящих им нарт-орстхойцев. *«Бятар и Сеска Солса не знали друг друга. Сеска Солса всегда был победителем, любые преграды он преодолевал и, уверовав в свою силу, однажды спросил своего семиаршинного и всеведающего коня:*

- Есть ли человек на свете сильнее меня, мужественнее меня?».

Конь ответил, что есть на свете молодец по имени Бятар: *«Не скажу, что у него больше, чем у тебя, силы и мужества, но не слабее он тебя».*

Огорченный таким ответом, нарт нашел Бятара, и, по совету его матери, они отправились к Элде, владыке мертвых, чтобы узнать, кто из них сильнее и мужественнее. Путь им преградила Ешاپ, страшное чудовище, сидевшее при входе. Разгневанный Сеска Солса ударил его мечом, но не срезал и волоска. Бятар поступил разумнее; он пообещал женоподобному чудовищу принести оттуда что-нибудь хорошее, и при этом отпустил ему пару комплиментов. Так они вошли в Эл, темное и холодное царство мертвых, встречая по дороге души усопших.

«К ним стали подходить души, проклинавшие Сеска Солсу. Все они были кто без рук, кто без ног, кто без головы, либо с изрубленными, изрешеченными телами, и все они не забыли ничего дурного, что он сделал им. Эти души угрожали ему расправой, после смерти, когда он спустится в подземный мир. А путники все шли и шли. Теперь к ним подходили другие души – тех, которым Бятар помог при их жизни и сделал добро. Все они благодарили его за это». Разумеется, более мужественным, умным, сильным и благородным оказался Бятар. «Хотя Бятар и победил в споре, Сеска Солса, черной зависти в сердце не тая, заключил с ним дружбу. А затем свою от красоты умирающую сестру за Бятара выдал и тем родство скрепил с ним» (Далгат, с. 304-309).

В вейнахском эпосе, в отличие от адыгского и абхазского эпосов, свои, народные герои сталкиваются с героями нарт-орстхойскими (чаще всего с нартом Сеска Солсой) в прямом противоборстве и во многих сказаниях. По совету хитроумного Ботоко Ширтги нарты решили угнать громадное стадо пастуха-богатыря Колой Канта, жившего в пещере. Но Ботоко Ширтга предупреждает Соска Солсу, что с ним он не сладит. Орхустоец уверен в

своих силах – как это он, не имеющий соперников, не сладит с каким-то пастухом? Нарты с трудом отодвигают камень, стоявший у входа в пещеру и вступают в драку с любимым козлом Колой Канта, говорившим по-человечески. Затем на богатыря кидаются 60 орхустойцев во главе с Соска Солсой. *«Колой Кант размахнул свои плечи и ударил всех орхустойцев о стену пещеры, а Солсе дал такую пощечину, что тот закружился, как кубарь. Они ушли от Колой Канта чуть живыми».*

Тогда, по совету того же Ботоко Ширтги, Соска Солса пошел на хитрость – он велел своей сестре соблазнить могучего пастуха, чтобы он лишился своей силы. Ей удалось добиться этого, и через некоторое время богатырь ослабел до такой степени, что уже не мог плотно прикрывать вход в пещеру. Застав Колой Канта спящим на коленях у сестры Солсы, орхустойцы связали его арканом. *«Орхустойцы зарезали его любимого козла для шашлыка. Колой Кант попросил у них, чтобы ему дали какую-нибудь кость его козла»* и сестра Соска Солсы дала ему бедренную кость.

«Колой Кант сделал из нее зурну и заиграл на ней жалобно. Звук этот был услышан женой старшего брата Колой Канта». Поняв, что случилось какое-то несчастье, ее муж и деверь *«помчались в ту сторону, где жили орхустойцы, предчувствуя, что брата их, вместе с барантой, угнали орхустойцы».* *«Они уже догоняли орхустойцев между Джераховским и Дарьяльским ущельями, но бог, предвидя, что если братья Колой Канта догонят орхустойцев, то прольется человеческая кровь, провел для устранения кровопролития реку Терек так, что на правом берегу остался Колой Кант с братьями и сестрой Солсы и с половиной баранты, а на левом – орхустойцы с остальной половиной баранты Колой Канта как бы в калым за сестру Солсы».* *«С тех пор его никто не трогал и не покушался угнать его баранту»* (Далгат, с. 311-314).

Полагая, что орстхойцы изначально являлись вейнахским племенем (которое почему-то воевало со всеми своими сородичами), нартоведы не обращали внимания на сведения, которые содержатся в эпосе. Все симпатии сказителей безраздельно принадлежат местным героям; мужество и сила нартов признаются, но они служат злу. Карабулаки были для вейнахов чужим племенем, в борьбе с которым они обретали сознание этнического единства, вступая в героический период своей истории.

НАРТЫ И БЛАГОДАТЬ

«Пожалуй, самыми характерными качествами всех нарт-орстхойцев вообще являются их гордость и непреклонность перед богами. Богоборчество

у нарт-орстхойцев выражено особенно явственно. Во многих сказаниях говорится о том, что они вместе с Соска Солсой вели «против бога войну». «Нарт-орстхойцы довольно свободно обращаются и с могущественным богом грома и молнии Сели, которому в Ингушетии посвящены многие святилища» (Далгат, с. 118).

На сказании, которое имеет в виду У. Б. Далгат, стоит остановиться подробнее. *«Сидели орхустойцы; между ними находился Соска Солса. Они рассуждали: «Есть ли такой край, где (бы) они не были и не грабили?»». Проходившая мимо вдова говорит им, что за семью горами пасется громадное стадо Горжая, на которое они еще не нападали, и нарты отправляются в набег. Соска Солса говорит, однако, что Горжаю надо дать знать о том, что они собираются напасть на его стадо. Но Горжай отвечает их посланцу: «Как они могут напасть на стадо, из которого посвящают богу жертвы? Это будет с их стороны святотатством! Я тебе не верю».*

Тогда нарты подговаривают его невестку сказать благочестивому богачу, что они совершили над ней насилие, но Горжай снова отвечает, что такого не могло быть: *«Как могут напасть на мое стадо, которое я посвятил с благодарностью своему создателю – богу и высоким святым».* Невестка сказала нартам, что есть только одно средство подвигнуть Горжая на сражение – убить его любимую птицу. Ее убивает нарт по имени Орузби. Горжай поднял тревогу и обратился за помощью *«к богу и великим святым».*

«Его мольба была услышана Сели (богом-громовержцем). Потом поднялась буря, гроза, и все жители погнались за орхустойцами. Те из орхустойцев, которые стреляли лучше, шли последними. «Надо идти потише, пусть догоняет Сели, я пожму бока этому святому!» - сказал Соска Солса. Действительно, их догнал Сели, и Соска Солса схватил святого и поломал ему ребра.

Буря и гроза утихли. Святой перестал преследовать орхустойцев, и небо очистилось. Когда стало светло, орхустойцы позволили Горжаю догнать их. Соска Солса схватил Горжая, связал его и посадил на лошадь лицом к хвосту, потом пустил в поле на смех людям. Орхустойцы возвратились со стадом Горжая домой» (Далгат, с. 310-311).

«Сказание любопытно не только тем, что божество, попавшее в эпос, не вызывает священного трепета и предстает в сниженном, бурлескном виде. Здесь, кроме того, умаляется и сама идея божественной власти. Ведь нравственная концепция такого праведника и боголюбца, как Горжай, оказывается совершенно поверженной» (Далгат, с. 118).

На наш взгляд, сказание любопытно другим - тем, что показывает нарт-орстхойцев глазами их самих. И, разумеется, ни о каком богоборчестве не

может быть и речи. Громовержец Сели, которому поклонялись вейнахи и к помощи которого взывал благочестивый Горжай, для нарт-орстхойцев не является своим божеством, потому его и сокрушает Соска Солса.

Никакой идеологии нет ни у нарт-орстхойцев, ни у местных героев; вейнахский эпос представляет собой художественно-мифологическое повествование о затяжном этническом конфликте, разгоревшемся из-за права владеть плоскостными землями. Сведений о религии нарт-орстхойцев в эпосе очень мало – лишь один короткий текст, скорее всего, поздний. *«Когда-то нарт-эрстхойцы жили и у нас. Здесь, в ауле Энгеной, жили два брата Юртус и Иса. Они были выходцы из Малхесты, признавали единого бога Аллаха. Отсюда виден высокий берег реки Акташ. На том берегу жили злые нарты «керисти» (неверные, христиане), и они ели свинину. Юртус был сильный нарт. Мог он далеко бросать большие камни. Он сказал не признававшим единого бога нартам: «Перестаньте есть свинину или уходите с нашей земли». Злые нарты не послушались.*

Тогда Юртус бросил из Энгеной вон на тот высокий берег свою секиру (это расстояние километров в восемь). Злые нарты испугались, сбросили свиней с высокого берега вниз и покинули нашу страну. И до сих пор на том месте под обрывом, где упали жирные свиньи нартов, не растет трава» (Далгат, с. 343-344).

Показательно, что исчезновение земной благодати связано в вейнахском эпосе с появлением нартов (а также, в целом цикле сказаний, и с их гибелью). *«Хамчи Патриж родился на несчастье человечества. Пока он не родился на свет, если брали землю в руки и давили ее, из нее текло масло. До того хорошо было жить до него»* Он же, родившись, принес с собой несчастье всему человечеству». Некая женщина накормила Хамчи Патрижа и других гостей сытным хлебом, испеченным из муки, смолотой до его рождения. Узнав об этом, нарт хотел убить себя, но хозяйка удержала его: *«Все равно теперь не изменишь этого, хоть бы ты и умер – это воля божья»*. По другому варианту, Патриж умер от досады (Далгат, с. 301).

Еще в одном сказании орстхойцев (не узнав их) угощает благодатной пищей старая вдова Жербаба: *«Эта мука и мясо у меня от того времени, когда на свет еще не появились Сеска Солса и 60 орстхойцев. Чтобы их род вывелся! Они, чтобы род их вывелся, забрали всю благодать»*. *«Услышав этот разговор, Сеска Солса и 60 орстхойцев, говорят, остались с разбитыми сердцами»* (Далгат, с. 329-330). Напомним, что по адыгскому эпосу, благодать исчезла после рождения нарта Сосруко.

Более подробно об исчезновении благодати говорится в другом тексте. *«В то старое время весь мир был благодатным. Во вселенной не знали, что*

такое дуновение ветра. С неба свисала нитка, на конце которой были лоскутки. Они никогда не шевелились. Да и могли ли они без ветра колыхаться? Люди жили в спокойствии и благодати. Посеянное, хранимое, как и принесенное, - все было изобильным. В то самое время в нашем краю появились нарт-орстхойцы во главе с Сеска Солсой» (Далгат, с. 330).

«Со своими 60 нарт-орстхойцами он разорял села, совершал насилия над людьми. С появлением нарт-орстхойцев во вселенной появилось зло и задули ветры. Они уносили уложенное на горных холмах зерно, разносили скошенное сено. Посевы зерна стали малоурожайными; овцы и скот хирели. Все, создаваемое трудом человека, становилось неблагоприятным. В один из дней в большое село прибыл Сеска Солса со своими всадниками, чтобы людей ограбить, а оказавших сопротивление – убить».

Село было большим, поэтому, разделившись на группы, нарты решили сказать сельчанам, что приехали к ним в поисках пристанища. «После этого мы выкрадем из жилищ оружие и тогда возьмем село без ущерба для себя». Одну из таких групп приняла старая Жербаба, которая поведала им, что благодать исчезла с появлением нартвов. «Я есть Сеска Солса, - сказал он Жербабе и ушел со своими орстхойцами не только из села, но и из того края. С тех пор их никто больше не видел» (Далгат, с. 331).

В другом варианте сказано: «В прежние времена аул Ялхой-Мохк против нынешнего был гораздо больше. В нем жили семь братьев богатырей, отличавшихся силой и молодечеством. Все их очень боялись, так как они мужчин убивали, а женщин подвергали насилию». Угостив этих братьев, некая бедная вдова поведала им, кто является виновником исчезновения благодати, добавив: «Дай бог погибнуть всем нынешним богатырям! С тех пор, как эти люди появились на свет, все в мире стало оскудевать». «И еще раз сказала: «Пусть будет проклято народившееся племя богатырей!». Опечаленные братья решили умереть. Они объявили об этом всему селу и завещали похоронить их в одной могиле, воздвигнув над ней курган из камней. «После этих распоряжений братья расплавили в огромном котле красную медь и начали пить ее из огромных чашек». «После смерти братьев народ исполнил их завещание» (Далгат, с. 332-333).

В кратком варианте сказания говорится: «В детстве я слышал от отцов своих, что в давным-давно прошедшие времена, в краю, где мы сейчас живем, находилось большое село нарт-эрстхойцев» (вряд ли подобное говорилось бы, если бы под нарт-эрстхойцами подразумевалось одно из вейнахских племен). «Среди нарт-эрстхойцев жили семь братьев и одна сестра. Все они были одинаковой силы и доблести. Все это происходило еще до наших семи предков, когда люди переселялись из Наихи в Ялхой-Мохк».

«Семеро братьев-нартов обладали невероятной силой. Жители Ялхой-Мохка не могли поэтому ничем противопоставить братьям, притеснявшим людей. Тогда люди сговорились хитростью одолеть нартов. Когда семеро братьев и их сестра улеглись спать в своем доме, люди подождали, пока они уснут, украдкой пробрались в дом и свалили большую опору, стоявшую посреди дома. Кровля обрушилась, и под ней были погребены нарт-эрстхойцы». «Когда погибли семеро братьев и их сестра, говорят, отсюда ушли и все другие нарт-эрстхойцы» (Далгат, с. 341).

Показательно, что в этом сказании, как и во многих других, «людьми» именуются только вейнахи, но не нарт-орстхойцы, что ясно говорит о чужеродном происхождении карабулаков. О гибели нарт-орстхойцев говорится и во многих других сказаниях, но в некоторых сказано, что их обрекли на гибель божества. *«Нарт-орстхойцы не гнушались плохих поступков. Свои неблагоприятные дела они не считали позором. Собирая шайки, они нападали на людей, насильничали, пленяли в рабство. Вот так они и вели себя».* Но в других сказаниях говорится, что они жили в крепостях и приводятся имена царя нарт-эрстхойцев (*Наураз*) или их могущественных владетелей, имевших свои дружины – *Козаи*, *Германч*.

«Поэтому Дяла и Села (верховные божества вейнахов. – М. Дж.) уничтожили их. Однажды, когда нарт-орстхойцы, собравшись в шайку, пошли на свои злые дела, под ними разверзлась земля, и они там так и остались, не сумев выбраться на поверхность. Когда кончились у нартов еда и питье, они съели своих лошадей. Тогда, говорят, Сеска Солса сказал: «Чтобы люди не говорили, что у нарт-орстхойцев опухли ноги и головы и они умерли с голода, умрем достойно, выпив расплавленную медь. Согласились с этими словами орстхойцы и выпили каждый по чаше расплавленной меди. Сеска Солса выпил сразу три чаши. Орстхойцы, выпившие медь, сразу умерли» (Далгат, с. 335).

Наше мнение о том, что орстхойцы-карабулаки не являлись вейнахским племенем, подтверждается и в другом варианте сказания, одном из самых интересных. Показательно, что один вид нартов внушает людям страх: *«Жила в Ичкерии сирая вдова, лишившаяся двух сыновей, убитых нартами. Сидя в землянке, старуха вспоминала о своем несчастье и горько плакала. Стенания ее были прерваны раздавшимся во дворе шумом. Выйдя из землянки, она к ужасу своему увидела семерых нартов и готова была бежать, когда один из них задержал ее и попросил накормить их».*

Отведав благодатной пищи, нарты спросили ее, что это за чудо. В большинстве вариантов хозяйка почему-то не знает, кто перед ней. В этом тексте старуха говорит без обиняков: *«До нашего нашествия нартов на Ичкерия»*

(выделено нами. – М. Дж.) *страна благоденствовала: хлеба, молока и масла было в изобилии. Дети наши росли и хорошели на радость наших старых лет. С появлением нартов все изменилось, видно бог наказал нас за грехи наши вашим нашествием. Урожаев не стало, коровы не дают молока, благодать, как река в море, утекла из Ичкерии. Глядя на детей наших, мы выплакиваем глаза и ускоряем печальные дни нашей жизни. Нарты убивают мужчин, а дочерей уводят к себе для бесчестья. Да будут прокляты нечестивые нарты со своим семенем; уж лучше бы бог насрал на нас моровую язву и истребил бы всех! Мясо и мука, вам поданные, сбережены еще с того благодатного времени, когда мы не ведали о нартах».*

Каким образом можно не замечать, что в этих высказываниях речь идет об иноязычном племени, понять трудно. Почему сказано о времени, когда вейнахи не ведали о нартах? И разве могли нарт-орстхойцы, будучи вейнахами, совершить нашествие на Ичкерия?

Но особенно интересно окончание сказания. *«Услышав этот рассказ, нарты устыдились того, что они служат карой для народа, что они даже природу разгневали своими беззакониями. Раскаяние овладело их жестокими сердцами. Они сделались названными сыновьями старухи, обстроились жилищами вокруг ее землянки и, поженившись на невестах, ею избранных, слились с чеченцами. Некоторые, изменяя этот рассказ, говорят, что нарты после чудного обеда вместо браги (нихи) растопили красную медь, выпили и погибли»* (Далгат, с. 337).

На наш взгляд, в этом сказании речь идет об ассимиляции карабулаков (или их части) среди вейнахов.

ВОЙНА С НАРТАМИ

Целый ряд сказаний посвящен описанию борьбы и победы вейнахов над нартами. *«Давным-давно жил в Козашке нарт Козаш. Он был очень гордый и сильный человек. Его бурка была сделана из бород и усов известных мужчин. Отправляясь в гости или на войну, Козаш накидывал эту бурку. От берегов Терека до Сунжи вся долина Гарман принадлежала ему. На Ачамза-кургане жил нарт Ачамза, на Германча-кургане – Германча. Они оба тоже были сильные, но им далеко было Козаша. Они не давали горным людям ни выйти из гор, ни распахать землю».*

Способна ли была одна из вейнахских родоплеменных групп, заняв равнину, не допускать на нее всех остальных вейнахов? Да и зачем ей это было бы нужно? Если бы орстхойцы-карабулаки являлись чеченским или ингушским племенем, то, скорее всего, они выглядели бы авангардом

вейнахов, стремившихся переселиться на плоскость и ведущих войну с ее обитателями. Но все наоборот: как раз орстхойцы и не пускают на равнину чеченцев и ингушей, вынужденных вести с ними затяжную войну.

«Однажды, ведя за собой горных людей, гарцуя на вскормленном жеребце по просторам Гарманской долины, вспугивая диких зверей из лука, деля между своими людьми земли этой страны, Нясар пришел к истоку (речки) Нясаре. Там на берегу он построил укрепление. Дошел слух и до Козаша, что Нясар отобрал у него край и в том крае поселил людей гор, а у истоков реки Нясар сделал себе укрепление. Грозный, рассвирепевший Козаш, собрав свое войско, выехал, чтобы убить Нясара, горных людей истребить, плоскость Гарман снова возвратить себе». Но встреча Козаша и Нясара в поединке заканчивается гибелью Козаша. Услышав об этом, нарты Ачамза и Германча ушли из долины (Далгат, с. 388-389).

Показательно, что все три нарта носят тюркские имена: Козаш, Ачамза, Германча (см. ниже). Чужеродным для вайнахов племенем считал орстхойцев известный этнограф В. П. Кобычев, в 1969-1970 гг. занимавшийся сбором полевого материала в Ингушетии. «Почти во всех преданиях, связанных с основанием селений, происхождением фамилий и тайп, говорится о том, что ингуши были отнюдь не первыми обитателями занимаемой ими в настоящее время территории». В числе первых ее насельников упоминаются и нарт-эрстхойцы. «По сведениям, сообщаемым первым ингушским этнографом Чахом Ахриевым, нарты жили за двадцать поколений до ингушей». Земля в те времена была изобильной, но с появлением нартов это обилие исчезло.

«В связи с этим в ряде сказаний орстхойцы именуются не иначе как «нартским отродьем», «врагами людей». Очевидно, под давлением пришельцев предки ингушей были вынуждены переселиться с плодородной равнины в скудные и суровые горы. Со временем орстхойцы, по-видимому, слились с вайнахами». «По материалам С. Ч. Эльмурзаева, род карабулаков насчитывает 14 поколений, по нашим данным – 13 поколений»; по мнению В. П. Кобычева, эти сведения можно расценить «как указание на примерную давность окончательной ассимиляции орстхойцев-чужеродцев вайнахским этносом». «Однако и войдя в состав вайнахов, карабулаки-орстхойцы долгое время еще сохраняли свои эпические черты – большую подвижность быта, воинственность и враждебное отношение к ингушам, своим ближайшим соседям» (со ссылкой на С. Броневского).

«Крепким народом», - пишет В. П. Кобычев, - признают карабулаков-орстхойцев и наши информаторы. По сообщению жителя селения Алкун Оппиева Хасана (83 года), когда карабулакам удавалось захватить в горах

ингуша, у него отбирали все, что было, а с самим поступали следующим образом. В рукава одежды просовывали длинную палку, к концам которой привязывали кисти рук. После этого его отпускали домой. Распятый таким образом ингуш для того, чтобы пойти по горным тропам, должен был поневоле выделять различные смешные движения и приседания. У карабулаков это называлось «ингушским танцем».

«Указанная выше локализация нарттов в Санибском ущелье Северной Осетии и некоторые другие данные, - включает В. П. Кобычев, - позволяют поздних нарт-орстхойцев увязать с раннесредневековыми аланами и их потомками – осетинами, в той степени, конечно, в какой последние ими являются» (Кобычев, с. 26-29).

Согласиться с выводом В. П. Кобычева, по многим причинам, трудно, несмотря на его оговорку. Согласно канонической версии истории, осетины и вейнахи являются соседями вот уже на протяжении не менее 2000 лет. Однако чеченцы и ингуши почему-то не именуют осетин ни аланами, ни асами; не могли они называть их и нарт-орстхойцами или карабулаками. Каким образом раннесредневековые аланы «и их потомки осетины», являясь давними и ближайшими соседями вейнахов, могли превратиться в их фольклоре в орстхойцев, понять невозможно

Описанию тяжелой войны ингушей и чеченцев с карабулаками и победы первых посвящена чуть ли не половина вейнахских сказаний. *«Говорят, что нарт-эрстхойцы жили в Большой Чечне, над Тереком и в Ингушетии. Нарт-эрстхойцы жили также вокруг Ножай-Юрта. Говорят, что царем – тамадой нарт-эрстхойцев, которые жили там, был Наураз. Недалеко от Ножай-Юрта, на горном хребте, есть место, где, якобы, была крепость, в которой жил Наураз». «За крепостью тянется гора «Коновязь Геры». Там жил нарт-эрстхоец Гера».*

«Место, где жил нарт-эрстхоец Гяла, называется «Гяла-памятник» (т. е. надгробный памятник Гялы)». В те времена в Цонтарой пришли в поисках земли чеченцы из аула Нашха и там «сговорились отнять у нарт-эрстхойцев землю, чтобы жить на ней». «Сперва чеченцы мирно просили землю. Нарт-эрстхойцы не отдали ее. Тогда чеченцы сказали: «Мы ничего вам не сделаем, если в течение семи дней вы уйдете отсюда. Если же к этому времени вы не отдадите нам землю, мы пойдем на вас войной».

Когда в назначенный срок царь Наураз и его товарищи не ушли, чеченцы приготовились пойти войной на них. На восьмой день на всех прилежащих хребтах и склонах гор чеченцы, привязав осоку к концам длинных жердей, зажгли ее и начали наступление на Ножай-Юрт. Когда

Наураз увидел все горы в огне, он испугался и, говорят, вместе со своим войском удрал за Терек, не оказав никакого сопротивления» (Далгат, с. 340).

Сказанное дополняется в другом тексте. *«Когда с горных высот вайнахи пошли войной на царя нартов Наураза и уже настигали его, он оттуда (где была крепость) забрал свою золотую казну и унес ее на восток, за речку Ямсу, где нарты и спрятали ее на одном из горных хребтов». «Он надеялся при удобном случае вернуться и забрать ее оттуда. Однако Наураз и его воины, разгромленные и разогнанные чеченцами, никогда больше не возвращались» (Далгат, с. 341).*

«Предание сухо излагает эпические факты, но представляет немалый интерес со стороны топонимических указаний мест, где жили некогда чеченцы и нарты. По рассказу выходит, что они жили рядом, но чеченцы отвоевывали у них землю. Здесь примечательно указание на то, что свои «походы» за землю чеченцы начинают из страны Нашха, легендарной прародины чеченцев. Из предания следует, что нарты – это не чеченцы» (Далгат, 436). Об этом и речь.

«В Курчалоевском районе возле Энгель-аула есть местечко Герменчик, обнесенное оврагом, и с ямой посередине. Рассказывают, что в этом месте жили нарты. Между людьми и нартами возникали раздоры и войны. Когда люди стали размножаться, нарты укрепили свой круг, засели в укреплении. Люди никак не могли в него проникнуть». По совету мудрой Жербабы жеребца трое суток кормили жареным просом, не давая ему воды, а потом выпустили. Мучимый жаждой, конь копытом стал рыть землю в том месте, где в крепость по трубам шла вода. Воду перекрыли и нарты стали слабеть. «Тогда люди и истребили их. На том месте, где жили нарты, люди нашли много золота, серебра, детские колыбельки и другие вещи» (Далгат, с. 342).

Второй вариант сказания, полностью повторяя сюжет, более подробен. *«Между Энгель-аулом и Азамат-Юртом есть курган, носящий название Яшарт. Там и в местности, которая называется Герменчуг, говорят, жили нарты. Раньше нарты издевались над людьми, но постепенно люди стали притеснять их. Люди не давали житья нартам, живущим на Яшарт-кургане, и они пошли жить к герменчугским нартам. Чтобы укрыться, нарты спустились внутрь укрепления Герменчуг» и провели туда воду. Далее следует тот же рассказ о жеребце. «Человек, следивший за тем, что делает жеребец, наклонился к воде и обрадованный произнес: «Ой, Кошкельды».*

(Примечание сказителя: «По-кумыцки «Хошгельды» означает: «да будет счастливым твой приход». На этом месте, говорят, основано село Кошкельды, где и ныне живут люди»). Когда воду закрыли, нарты стали испытывать жажду. *«Затем наступил голод, и они все погибли, не*

осмеливаясь выйти оттуда». (Примечание сказителя: «Много времени спустя там находили оружие, которое они носили, их посуду и другие вещи»). *«Некоторые же говорят, что нарты поднялись и тайно ушли куда-то далеко отсюда»* (Далгат, с. 342-343).

Некогда грозное племя, часто беспокоившее вейнахов своими набегами, в конце концов, было разгромлено и перестало быть источником постоянной опасности. В сказании «60 орхустойцев и Цазик» нарты уже являются предметом насмешек некоего Цазика, который водит их за нос, а потом, уверив, что Мать вод награждает всех, кто является к ней, заставляет нартов броситься в море. *«Таким образом все они и потонули»*, а их жены разбрелись в разные стороны (Далгат, с. 359).

В некоторых сказаниях нарты фигурируют уже в качестве защитников вейнахов. *«Ингушский Лоаман Ха, Нарт Нясар и Нарт Орстхо – все трое, сговорившись между собой, в то время несли там караул, охраняя покой горных людей. Говорят, что этот курган они и возвели. Обнаружив шайку, они отбивали награбленное ею, бродячему не давали прохода, сами брали набегами добычу, так и жили»* (Далгат, с. 378).

«В древние времена Пхагал Бяри, Колай Кант и Сеска Солса охраняли Галгай Коашке (местность. – М. Дж.) от набегавших снизу врагов». *«Пхагал Бяри, Колоевский молодец и Солса, сын Сески, были побратимы. Раз, когда Солса, сын Сески, был захвачен, побратимы отбили его»*. Красавица Альбика даже именует Сеску Солсу *«главой страны галгаев»* (Далгат, с. 322; с. 323; с. 321). Есть и вариант, в котором Солса взывает о помощи *«к верховному богу Дяла и богу грома и молнии Села, обратясь к ним со словами: «Дяла и Села, не дайте мне попасть в руки Колой Канта!»* (Далгат, с. 427).

Таким образом, вейнахский эпос замечательно последовательно показывает эволюцию представлений о нарт-орстхойцах: великаны-людоеды - смелые и сильные воины-иноплеменники, насильники и грабители – побежденное и осмеянное племя – часть вейнахского этноса.

КАРАБУЛАКИ

Но что за народ изначально были карабулаки и на каком языке говорили? Начнем с тюрк. этнонима – *карабулак*, якобы означающего «черные ключи». Слово *къара* в тюркских языках имеет несколько десятков значений, в том числе «большой, великий», но основным является «черный». Вне всякого сомнения, тем районом, в котором аланы (карачаево-балкарцы) сложились как этнос, является Прикубанье. *Къара-чай* означает «большая река», букв. «черная река» - Кубань, в верховьях именуемая *Уллу-Кам*, с тем

же значением – «большая река»; значение этнонима *къарачайлы*, таким образом, – «кубанец». Но и полное название Черекского ущелья – *Къара Малкъар* «Большая Балкария», букв. «Черный Малкар». Этноним восходит к другому тюркскому названию Кубани – *Къарабалыкъ* «большая река»: *къарабалыкъар*, следовательно, также означает «кубанец».

В том же ряду находится и этноним *карабулак*. Рядом с карабулаками обитало другое тюркское племя – *дюгер* (ныне часть осетинского народа, дигорцы). В «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина (XIV в.) упоминается эпоним одного из огузских племен по имени *Дукер* (Рашид-ад-дин, с. 88). Но и в труде Абуль-Гази-хана «Родословная туркмен» четвертого внука легендарного Огуз-Хана от его сына Ай-хана тоже зовут *Дукер*; в списке 24 огузских племен *Дукер* значится восьмым (Абу-ль-гази, с. 81). «М. Кашгари (XI в.) называет их тюгер». «В Шамхорском районе Азербайджана имеется селение Дюгер, а в провинции Кютахья Турции – деревня Тюгер, где проживают турки-дюгерцы» (Бабаев, с. 87; с. 109).

В «Словаре тюркских наречий» Махмуда Кашгарского присутствуют и *караболоки (карабюлюки)*, именуемые двенадцатым племенем огузов. То, что в столь древних трудах дюгеры и карабулаки упоминаются в составе одного союза тюркских племен, а современные карабулаки и дигоры живут на Северном Кавказе в недалеком расстоянии друг от друга, сохраняя свои этнонимы, случайностью быть не может.

Приведем интересную деталь. Представители разных колен народа часто дают друг другу клички. Иногда случайные, возникшие на основе созвучий или искажения этнонимов, иногда это старые племенные названия и пр. Осетины-иронцы кличут дигорцев «черноухими» (*шаухушт*). Никакого объяснения этой странной клички нам найти не удалось. Скорее всего, балкарцы поддразнивали своих восточных соплеменников-дигорцев, рифмуя их самоназвание *къарабулакъ* со словом *къаракъулакъ* «черноухий». Позже осетины-иронцы перевели кличку на свой язык; естественно, рифма утратилась, а потому и причина появления такой дразнилки стала непонятной. Из этого следует, что кавказские дюгеры и карабулаки, возможно, некогда являлись одним из аланских племен, разделившимся после погромов, учиненных войсками Тамерлана.

«В сообщении С. Броневского, относящемся к 1810 г., о карабулаках мы читаем следующее: «По преданиям, существующим между горскими народами, карабулаки в древние времена составляли сильное воинское колено, которое было уважаемо от соседей как за храбрые дела, так и за соблюдаемую в общежитии справедливость. Они были богаты скотом и от произведений земли достаточное получали пропитание.

Оставалось им наслаждаться изобилием и покоем. Но возгордясь сими преимуществами, карабулаки попустились на обиды и насильства, возжигали повсюду вражду и, наконец, обратили против себя всех соседей, которые, ополчась на них, соединенными силами истребили сей буйственный народ до основания» (Далгат, с. 113).

Возможно, об этих событиях и говорится в предании, в котором орстхойцы противопоставлены вайнахам: *«Орстхойцы очень буйно себя вели. Из-за того, что они грабили, притесняли мирных жителей их прозвали нарт-орстхойцами. Орстхойцы грабили окрест себя живущие народы. Более чем угон скота и овец, табунов коней прибыльнее было уворовать человека. Ибо, чтобы его вернуть, родственники готовы были отдать все, что у них есть»*. *«Некая шайка пленила сына кого-то из влиятельных людей вайнахов»*. *«Когда уплатить не смогли, они убили сына того именитого человека. Разгорелась кровная месть: стали убивать подряд всех орстхойцев, где кого застигнут; орстхойцы тоже в долгу не оставались»* (Антология ингушского фольклора, т. 7, с. 177-178).

С. Броневский пишет о карабулаках: «Суть не большое колено, живут у истоков Сунжи по сунженским рекам Шангире (Осса) и Фортате; граничат на Западе с Ингушами, на Востоке с Чеченцами. На Татарском (кумыкском. – М. Дж.) языке Карабулак значит черные ключи, однако Татары и Черкесы зовут их *Бальсу* (сыта, медовая вода)». «Остатки Карабулаков, в числе 200 семей, находятся в зависимости Чеченцов, которые должны сами ожидать той же участи (т. е. подчиниться русским. – М. Дж.)». «Неоднократно прибегали к Российскому покровительству, прося защиты от притеснения Чеченцов, и почитаются в Российском подданстве, но по соседству с Чеченцами и Аксаевцами (кумыками. – М. Дж.) всегда терпят от них беспокойства» (Броневский, с. 167-169).

Бал суу – тюркский гидроним, озн. «медовая река»; вероятно, это карабулакское название одной из рек (Фортанги?); поэтому орстхойцев часто именовали *балсурцами*. По нашему мнению, карабулаки были одним из аланских племен и говорили на кар.-балк. языке, о чем свидетельствует и перечень имен собственных, принадлежавших нарт-орстхойцам (см. ниже).

Нашествие войск Тамерлана радикально изменило этническую карту региона; исчезло государство Алания, население которой распалось на отдельные племена, вынужденных выживать в новых условиях, действуя на свой страх и риск. Одним из них, вероятно, и были карабулаки, после отделения дигорцев какое-то время сильно ослабленных. Затем, в результате каких-то внутренних процессов, произошла их консолидация, что позволило им достаточно долго доминировать в плоскостной части нынешних Чечни и

Ингушетии, закрывая растущему населению гор путь на равнину. Но своими непрерывными набегам карабулаки настроили против себя не только вейнахов, но и других соседей.

Вполне вероятно, что ослабление нарт-орстхойцев (карабулаков) было вызвано, не в последнюю очередь, их междоусобицами. В одном сказании, например, говорится, что могущественный нарт Козаш был в постоянной вражде с другим нартским владельцем по имени Германч. *«Однажды Германч вместе со своей дружиной коварно напал на Козаша. Он перебил всех: и Козаша, и всех мужчин его дома, будь то младенец или старик, прикончил даже беременных женщин. Затем он поджег все хозяйство Козаша, а у пепелища остались лишь одни женщины. Считая свое дело законченным, Германч ушел восвояси. Но род Козаша не прекратился».*

Одна из его снох, находилась в это время у своих родителей в горах и там разрешилась от бремени мальчиком. Когда он вырос, то отправился к черкесам, где заслужил уважение одного из князей, который дал ему свое войско. С этим войском юноша вернулся и напал на Германча. *«Ни одного мужчины не оставил в живых, а самого Германча пленил. Связанного бросил его внук Козаша перед женщинами, которые остались на пепелище его деда. Те же закололи его большими иглами»* (Далгат, с. 391).

Разгромленное племя постепенно лишалось своей территории, на которую переселялись горцы из соседних ущелий – в первую очередь, чеченцы-аккинцы. «На протяжении всего (XVIII. – М. Дж.) столетия происходит быстрое увеличение чеченского населения на равнине и в предгорьях». «К концу XVIII в. равнина вдоль правобережья Сунжи между реками Гехи и Хулхулау была населена чрезвычайно густо и постепенно пополнялась новыми переселенцами» (История народов Северного Кавказа, т. I, с. 372). Ассимиляция карабулаков была неизбежна, и в XVIII в. они уже считались частью вейнахов, но, впридачу к вейнахскому *орстхой* «равнинники», сохраняя и свое название - *карабулаки*.

Дальнейшая судьба карабулаков была еще трагичней. Они приняли активное участие в Русско-Кавказской войне и находились под угрозой полного уничтожения царскими войсками. А. О. Мальсагов пишет: «Орстхой – одно из чечено-ингушских племен, выселившееся в 50-х годах прошлого века в Турцию. В литературе известны под именем карабулаков. Часть оставшихся орстхойцев слилась с чеченцами, а другая – с ингушами» (Сказки и легенды ингушей и чеченцев, с. 349).

АЛАНИЗМЫ

Выше мы говорили, что образы нартов и представления об их нравах в сознании адыгов отражают нравы и черты представителей их знати тюркского происхождения (черкесов и кабаров). В вейнахском эпосе мы наблюдаем обратное явление; предания о войнах с карабулаками соединились с их сказаниями о нартах (Соска Солса, Хамчи Патарз, Батоко Ширтга и др.). Поэтому двойное именование – нарт-орстхойцы – полностью оправдано содержанием эпоса, в котором провести четкую грань между эпическим сказанием и историческим преданием, как и между нартами и карабулаками, невозможно.

В этом параграфе, наряду с лингвистическими казусами и калькированными переводами тюркских выражений, мы рассмотрим имена нарт-орстхойцев, что позволит убедиться в правомерности наших выводов. Разумеется, во многих случаях нет уверенности, что наши объяснения верны, поскольку тюркские имена подверглись сильному искажению, а языком вейнахов, к сожалению, мы не владеем. Остается надеяться, что допущенные нами ошибки будут рассмотрены и исправлены фольклористами Чечни и Ингушетии. Имена нартов (за исключением двух), совпадающие с именами героев в остальных версиях Нартиады (Урузман (Орзми, Орузби), Патараз (Патарз, Патриж), Хамчи, Батоко Ширтга (Батар Ширтка, Батыг Шертга Батоко Шертуко), Кинда, Шоа, Ачамза), будут рассмотрены в другой части.

Химиххи-нана – Мать вод, обитающая в горных ручьях; по мнению У. Б. Далгат ее имя означает «мать вод», «от «хи» - вода, «мих» - ветер, «нана» - мать (Далгат, с. 51). Принять эту этимологию не позволяет присутствие в имени слова «ветер»: неясно, покровительницей какой природной стихии была богиня - воды или ветра. Но богиня с тем же именем – *Химикки* – является в кар.-балк. мифологии покровительницей ветров и супругой бога ветра и войны *Эрирея*; ее именуют *жель анасы Химикки* «мать ветра Химикки». Имя образовано от *хим, хым, хам* «пустота, веяние»; ср. выражение *адамны хамлы жери* «слабое (уязвимое) место человека».

Наше мнение подтверждается и другим фактом. «Как-то раз, сообщает Б. Далгат со слов сказителя Ганыжа, Химиххинана погналась за нарт-орстхойцами, когда они возвращались с охоты, но один из них в борьбе с ней успел ее осквернить, и Химиххинана, как нечистая, не могла более преследовать их и возвратилась к себе в воду». «Показательно, что у чеченцев и ингушей Химиххинана «не возвысилась до божества, ей не поклонялись и не особенно ее боялись» (Далгат, с. 52).

И это вполне понятно: для вейнахов Химиххинана являлась чужим божеством с непонятными функциями, а потому особым почитанием не пользовалась. Стоит отметить и другой факт: в японских легендах говорится,

что однажды с материка на Японские острова вторглось некое конное племя, возглавляемое воительницей *Химикку*. На наш взгляд, в легенде говорится о вторжении одного из тюркских племен, в ходе великого расселения тюрков из их восточноевропейской прародины (см.: Джуртубаев, 2009).

Соска Солса (Сеска Солса, Солсан) – главный герой и предводитель нарт-орстхойцев. Несомненно, это имя восходит к тюркскому *Сослан* (варианту имени нарта Сосурука); по мнению В. И. Абаева, имя кипчакско-ногайское. Наше объяснение см. ниже.

Соска (Сеска) – имя отца нарта Солсы. От кар.-балк. *Созук (Созукку)* имени пастуха, чье семя оплодотворило прибрежный валун, из которого и родился герой Сосурук. Этимологию имени см. ниже.

Сели Сата – святая женщина, вынувшая зародыш Соска Солсы из камня. «Сата – дочь языческого бога Сели, который повелевает громом и молнией» (Далгат, с. 418). Однако ничего, что указывало бы на таковое происхождение персонажа, в сказании нет. Скорее всего, это искаженное кар.-балк. именование главной героини эпоса Сатанай-бийче – *сыйлы Сатанай* «почитаемая (святая) Сатанай».

Сарган, одноглазый нарт, великан-людоед – «имя этимологии не поддается» (Далгат, с. 417). Тюркское *Сарыхан* «белый хан»?

Чопа, сын Барата; чаще Чопа Борган – знаменитый нарт. – *Чопа*, возможно, то же, что кар.-балк. *Чёпе*, сокращение имени *Чёпеллеу*. Интересно, что во втором варианте имя героя дополняется указанием на принадлежность его к тюркскому племени *бораган (борган, баргун, барагун* и т. д.), обитавшему в Притеречье и некогда составлявшему население отдельного княжества. Аул *Брагуны* существовал еще в конце XIX в. недалеко от г. Грозного, на левом берегу Сунжи. Борганы впоследствии слились с кумыками. Кумыкское селение *Бораган-Юрт* существовало до XIX в.; позже его жители полностью переселились в Турцию, их потомки ныне проживают в сел. Явукёй области Сивас (КЭС, с. 32).

В историческом фольклоре вейнахов есть и другой герой по имени Бексултан Бороган, возлюбленный кабардинской княжны Ахловой. После его трагической гибели княжна построила мавзолей Бороган-каш, в котором и похоронили Бексултана (Далгат, с. 373). Кар.-балк. песня о набегнике Чюерди начинается словами: «Из Борагана выехали шесть всадников...».

Селий Пирья, брат Сески Солсы. «По составу имени «Селий Пирья» – сын Селы (бога грома и молнии). *Пирья*, по мнению У. Б. Далгат, форма слова *пиргьяун* «фараон», что подтверждается ингушским мифом о вражде Пирья с богом из-за престола; в основе мифа – библейский сюжет (фараон,

вообразивший себя богом, потопление войска Пиръа волнами моря) -- (Далгат, с. 423).

Няртби – от кар.-балк. *нартбий* «нартский князь»; так в кар.-балк. эпосе титулуют двух персонажей – божество плодородия Кызыл-Фука и его противника, предводителя нартов Ёрюзмека.

Гонча, нарт, великан-пахарь – «это имя этимологии не поддается», - пишет К. Чокаев (Далгат, с. 417). В кар.-балк. ономастике много имен с окончанием *-ча*, но уверенного объяснения имени *Гонча* мы предложить не можем, как и ряда других:

Лорса, брат Солсы (по отцу) -

Барат

Гард

Загк, сын Гарда -

Кускуз

Вадал

Гепак

Венаг, младший брат Гепака

Теча

Цай, девушка из нартов, возлюбленная Течи

Тахшако

Толам-Аго

Гожак, соперник Наура – идентично имени героя кумыкской нартской песни – *Къожакъ*, *Къарт-Къожакъ* («старый Кожак»). От *ходжа* «хозяин; учитель; господин; старец», присутствующего во многих тюркских языках (см. у Макса Фасмера), восходит к *къожакъ*.

Козаш – уменьш.-ласк. форма того же имени *Къожакъ*. Ср. кар.-балк. фамилии *Кожаш-лары*, *Къожакъ-лары*.

Белашай, жена Гожака – в кар.-балк. ономастике это имя присутствует, но его объяснения у нас нет.

Германч – от тюркского *керменчи*, *керманчи* «строитель крепостей» (или «житель крепости (цитадели)»).

Гера – сокращенный вариант имени Германч?

Эмиль-Эрте, мать братьев-богатырей из племени эрбий. Неясно.

Гяла – от кар.-балк. имени *Гала* «большой, крупный»? Или от *гола* «утес»?

Юртус – неясно.

Иса, брат Юртуса – араб. имя *Иса*.

Наураз, царь нарт-эрстхойцев. «Заслуживает внимания само иранское имя «царя» – тамады нарт-орстхойцев – Наураза (от «нау» - «новый», «руз» - год») - (Далгат, 436).

Наур – возможно, сокр. форма имени *Наураз*. Или это тюрк. *нёгер*, *нукер*, *нагур* и т. д. «дружинник, воин».

Сатай-хан, жена Наура – скорее всего, вейнах. форма кар.-балк. имени главной героини эпоса *Сатанай* + *хан*, сокращения обычного в тюрк. женских именах *ханым*, *ханум* «моя госпожа, моя властительница».

Али, нарт – вероятно, усеченное кар.-балк. именование родоначальника рода Алик-лары, от *алик*, *элик* «царь, царский».

Амир – возможны два объяснения имени: от араб. *амр*, *амир* «правитель» или от *омур*, *ёмюр* «век, вечный».

Нясар (в другом тексте – чеченский герой) – скорее всего, араб. имя Наср (либо *Насыр*). Перс. *Наураз* и араб. Имена *Иса*, *Али*, *Амир*, *Нясар*, вероятно, вошли в ономастику карабулаков в период принятия ими ислама.

«Герменчуг, Герменчик – тюркское слово, чаще обозначающее «крепость», укрепление. «В Чечне имеется два «Герменчика» - около сел. Шали и между аулами Энгель-Юрт и Азамат-Юрт. Такое же село имеется у кумыков в Дагестане, а «холм Герминча» - Герман-боарз – в Ингушетии» (Далгат, с. 437). Добавим и сел. Герменчик в Кабардино-Балкарии. Кар.-балк. *кермен* означает «крепость, цитадель», *керменчик* – «крепостца».

«Ичкерия – название местности, происходит от кумыкского Ичи-ери, что означает «местность среди гор». По-чеченски она называется «Нахчой-Мохк», т. е. «страна чеченцев» (Далгат, с. 436). Перевод неправильный, поскольку кумыкское *ич ери* означает «внутренняя местность». Но и в этом случае неясна причина появления в слове звука *К*. На наш взгляд, ближе кар.-балк. *ичкери* «внутри, внутренний»; этим термином обозначалась именно внутренняя (горная) часть страны вейнахов.

Интересно, что тюркские имена носят и некоторые местные герои.

Тимар, местный герой – «имя Тимар происходит от Тимура хромого (т. е. Тамерлана) – (Далгат, с. 415). Но, в таком случае, это просто тюркское *темир* «железо; железный».

«Бятар – здесь имя собственное; вероятно, тюрко-монгольского происхождения, от слова «богатырь» (Далгат, с. 424).

Альбика, жена местного героя Охкархой Канта; это кар.-балк. имя *Алабике* «белая (знатная) госпожа», от *ала* «светлая, белая» + *бике*, *бийке*, *бийче* «княгиня, госпожа»; ср. также *Ажабике* «старшая госпожа».

Чуара Нельбиевич, местный герой – имя, возможно, от тюркского *чора*, *джора*, *чура* «воин, дружинник определенного разряда».

Нельби, имя его отца, скорее всего, представляет собой соединение двух тюркских титулов: *инал* «принц» + *бий* «князь».

«Пхягал Бярий» – имя собственное, встречаемое только в фольклоре». Распространенное объяснение имени Пхягал Бярий - от «пхьягал» заяц, «бьярий» - всадник, наездник, т. е. «заячий всадник». «Мифологическое объяснение «заячьего всадника» может быть соотнесено с тотемом» (Далгат, с. 430). Это предположение не имеет ни оснований, ни доказательств; не ясно также, почему могучий богатырь разъезжал верхом на зайце. Это кар.-балк. *кьолан атлы* «всадник на пегом коне» (букв. «пегий всадник»), понятое как созвучное *кьоаян атлы* «всадник верхом на зайце»; отсюда же «заячьи всадники» в фольклоре других народов Северного Кавказа. На пегом коне ездит в кар.-балк. эпосе вождь нартов Ёрюзмек.

«Бийдолг Бяри» – всадник величиной с кулак и локоть («бий» - кулак, «дол» - локоть, «бяри» - всадник). Встречается в сказке и в эпосе» (Далгат, с. 430). И это, скорее всего, также лишь народная этимология. Кар.-балк. *жёнгер* (нёгер) «воин, дружинник определенного разряда; спутник, товарищ» вейнахские сказители, видимо, приняли за *жингирик* «локоть».

На основе тюркского (кар.-балк.) языка находят объяснения и некоторые другие выражения и термины в эпосе вейнахов.

«Терсмаймальская шашка», которой часто вооружены эпические герои вайнахских сказаний и в особенности героических песен, в быту это дамасская сабля или меч с тавром на клинке, изображающая голову волка или обезьяны» (Далгат, с. 431). Это знаменитое тавро представляло собой перевернутое изображение головы обезьяны; поэтому кар.-балк. *терс маймул* букв. означает «неправильная обезьяна».

Молочные братья. В вайнахских сказаниях «часто имеет место упоминание обычая установления молочного родства, существовавшего у вайнахов продолжительное время»; «в вайнахских сказках герои, которые братаются, обычно говорят друг другу: «Отныне мы клятвенные братья и энчики (т. е. молочные братья), сосавшие одну грудь» (Далгат, с. 429).

Терминология, относящаяся к обычаю молочного родства (как и аталычества, и куначества) у народов Северного Кавказа – тюркская. *Энчик* - от кар.-балк. *эмчек* «сосок; воспитанник (выкормыш)».

«Горбож» – по-ингушки и по-чеченски значит «рабыня». «В данном рассказе Горбож – не рабыня, служанка, а могучая великанша-людоедка» (Далгат, с. 422). Но во многих вейнахских сказаниях ее именуют и *гарбаш*. Ср., например, фразу из сказания: «*Оршамар Арш сказал гарбаш этой девушки...*»; «Гарбаш – здесь служанка, рабыня» (Далгат, с. 295; с. 420).

Вейнахское *горбож, гарбаи, зарваи*, несомненно, от кар.-балк. *къарауаи* «домашняя рабыня; служанка», от *къарабаи* «черноголовая». Причина появления в вейнахском языке второго значения термина («злобная великанша-людоедка») неясна.

Саьрмак – дракон, от общетюрк. *сармакъ, сарубек, сарыук* «дракон».

Турпал – богатырь, герой; например, «турпал по имени Солсан, сын Соски» (Далгат, с. 399). Общетюрк. термин, ср. кар.-балк. *тулпар* «богатырь; богатырский (конь)». Вошло и в языки других народов Кавказа – аварский, табасаранский (Абаев, ИЭСОЯ, т. III, с. 299).

Есар. «...похищенных (для продажи в рабство. – М. Дж.) людей называли «есар». «Есар» – пленник» (Далгат, с. 447; с. 448). Слово проникло в ингушский язык, вероятнее всего, из кумыкского; тюркское *есир* озн. «пленник» (отсюда и русское *ясырь*; кар.-балк. *жесир*).

«Черный оселок», с помощью которого оживляли мертвых – типичный предмет, часто встречающийся в прозаическом фольклоре вайнахов. Обычно этот оселок каменный, что, на наш взгляд, может свидетельствовать об его отношении к древнекаменной эпохе. Во всех случаях предмет этот весьма архаического происхождения и магического назначения» (Далгат, с. 415).

Этот предмет, имеющий магические свойства, встречается в фольклоре и других народов Северного Кавказа; часто упоминается волшебный черный оселок в кар.-балк. сказаниях и сказках. Скорее всего, кар.-балк. *къара билу* «черное знание» (т. е. «черная магия») было принято за созвучное *къара билеу* «черный оселок». Кар.-балк. *къара* озн. также и «буква», откуда выражение *къара таныгъан* «грамотный», но букв. «не знающий черного».

Синие животные. Сватаясь к дочери Сеска Солсы, нарт Кинда Шоа предлагает ему в калым большое стадо «*обросших, беломордых синих коров*». В комментариях: «Это довольно постоянная характеристика рогатого скота в вайнахском эпосе; синий цвет животных – чисто эпический, не соответствующий действительности» (Далгат, с. 319; с. 428).

Разумеется, синих коров не бывает. Возможны два варианта: либо вейнахи поняли кар.-балк. *кёк малла* «серый скот», как «синий скот» – поскольку слово *кёк* озн. и «синий», и «серый» (о масти животных), либо приняли *кён малла* «множество скота» за *кёк малла* «синий скот».

Метание камней. Одним из любимых развлечений нартов, по вейнахскому эпосу, являлось метание камней или обломков скал; смысл этого занятия не указан. Не исключено, что это отражение памяти об одном из популярных кар.-балк. народных видов спорта – толкании камня (*къолтаи оюн, хомпар таи оюн*), вероятно, известного и карабулакам. В

одном из вейнахских сказаний на предложение молодца выйти за него замуж, красавица отвечает, что пойдет за того, кто одолеет ее доблестью и силой. *«Они бросили два камня на спор: кто кинет дальше»* (Далгат, с. 289).

Птичий язык. В одном из сказаний говорится, что нарты знали «птичий язык» (Далгат, с. 303). То же самое встречается и в кар.-балк. эпосе. Это результат путаницы, возникшей из-за созвучия кар.-балк. *кюш тили* (кюч тили) «язык силы» (т. е. древнего магического языка, знание которого позволяло шаманам совершать чудеса) и *къуш тили* «язык птиц».

Расплавленная медь. *«Когда нарт-эрстхойцы узнали, что благодать (изобилие) пропала из-за них, они докрасна расплавили медь и, выпив ее, все погибли. Люди употребляли брагу, а нарты, по гордости своей, пили расплавленную медь»* (Далгат, с. 334). *«Нарты, пьющие расплавленную медь, переселились на небо. На западе есть семь блестящих звезд, это и есть пропавшие нарты»* (Далгат, с. 337). «Чаа – медь и олово в расплавленном состоянии. Нередко это эпический напиток нартов, характеризующий их могущество». «Иногда нарты, по сказаниям, пьют медь, как обыкновенный напиток» (Далгат, с. 431; с. 435).

В одном из текстов уточняется, что медь была красная. Полагаем, что речь идет о самом обыкновенном черном чае, по кар.-балк. - *къызыл чай* «красный чай», что было понято вейнахами, как «красная расплавленная медь» (*чаа*). Видимо, чеченцы и ингуши, в отличие от тюрков-карабулаков, в те времена чай не употребляли. Вначале «расплавленная медь» представлялась обычным напитком нартов; но он казался бы слишком крепким даже для нартов, поэтому поздние сказители стали говорить об его употреблении, как о способе самоубийства.

Девять медных пластов. Селасата, жена Сескан-Солсы, втайне от него держала своего сына «в середине девяти медных пластов подземелья (формула «исс цІаста юккѡ дІалачкѡина» - в девяти пластах меди выросший – типична для сказаний чеченцев и ингушей)» – (Далгат, 1977, с. 44).

Какие пласты имеются в виду и почему они медные, не сказано. Кар.-балк. *жер* «земля» было перепутано с *жез* «медь (желтая)». Выражение *жерни жети* (*тогъуз*) *къаты* «семь (реже девять) слоев земли» обычно в мифологии, фольклоре и обычной речи карачаево-балкарцев; по этой причине в вейнахском сказании и говорится о подземелье.

Полагаем, что приведенные здесь факты, вкупе с тем, что мы выяснили выше, позволяют думать, что карабулаки (как и борагуны) были одним из тюркских (скифо-аланских) племен, чьи сказания, в определенной мере, были усвоены чеченцами и ингушами; произошло это, судя по всему, относительно недавно, после ассимиляции карабулаков (XVII-XVIII вв.).

ГЛАВА IX. НАРТЫ В ГРУЗИИ И В ДАГЕСТАНЕ

ВОПРОКИ ФАКТАМ

В 1971 г. Ш. В. Дзидзигури издал небольшую книгу, включающую 16 фольклорных текстов, под названием «Грузинские варианты нартского эпоса», со своим предисловием. Сказания были записаны в разное время в нескольких районах Горной Грузии (Раче, Хевсуретии, Тушетии и Сванетии) как самим публикатором, так и некоторыми другими собирателями. Произведения, вошедшие в книгу, отобраны, вероятно, по единственному признаку – их инородному происхождению, поскольку 6 текстов к нартскому эпосу отношения не имеют.

Мы кратко остановимся на этих произведениях. Один текст (записан в Раче) называется «Джуджебий, Темирбий и Шибижи» и представляет собой прозаический пересказ кар.-балк. песни, повествующей о борьбе трех кар.-балк. князей, братьев Жансоховых, с кабардинским князем *Хадауджукъом* (кар.-балк. произношение; кабард. *Хатахшоко*, в русской транскрипции – *Атажукин*); в грузинском тексте он именуется по-кар.-балк. – *Хадаоджух*. Песня бытовала и у кабардинцев.

Четыре других текста – «Майр-Батикоели» (Рача), «Байлу-Батоко» (Рача), «Батир» (Хевсурети) и «Тур с деревянной лопаткой» (Мтатушети) также являются заимствованными из кар.-балк. фольклора. Публикатор пишет: «Для нас неясны элементы *Майр* и *Байли*. Тот факт, что Майр-Батикоели и Батока одно и то же, явствует также из сюжетного материала: в одном варианте встречается *Майр-Батикоели*, а в других *Батуко*, *Батоко* или *Батрибек*» (Дзидзигури, с. 17).

Человеку, знакомому с дореволюционными публикациями кар.-балк. фольклора, нетрудно будет распознать в этом сюжете сказку «Бай улу Бат» («Бат, сын Бая»), герой которой испытывает подряд несколько превращений (в собаку, филина и пр.). Имя героя – *Бат* – сокращенная форма имени *Батокъ* («крепкая стрела», вариант *Базокъ*), уменьш. *Батокъа*. Непонятное для грузин сочетание *Бай улу* «сын Бая» превратилось в их устах в *Байли* (в сборнике – *Байлу*) или *Майр*, а *Батокъ улу* «сын Батока» – в *Батикоели*. Кар.-балк. сказка на этот же сюжет, под названием «Магомет Ындырбаев» была опубликована Е. З. Барановым в 1903 г. (КБФДЗП, с. 26-28; с. 189-192).

Сказка «Хаджи Даут» (Сванетия), скорее всего, также заимствована из кар.-балк. фольклора. Мы не нашли ее эквивалента, однако, учитывая очень давние и тесные связи карачаево-балкарцев со сванами, в этом предположении

нет ничего невероятного. Имена персонажей сказки имеют кар.-балк. огласовку: *Хаджи Даут* (кар.-балк. *Хаджи Даут*), *Ефенди* (собиратель принял слово *эфенди*, означающее у карачаево-балкарцев «мулла», за имя собственное), *Хадавджух* (*Хадауджукъ*). Сказка о похотливом мулле, наказанном за разврат, в кар.-балк. фольклоре довольно популярна.

В начале 30-х годов, в поисках осетино-сванских фольклорных и языковых схождений, В. И. Абаев предпринял поездку в Сванетию. Отмечая, что сванам нарты известны, он пишет: «Сюжетных параллелей между осетинскими и сванскими «нартовскими» рассказами мы обнаружили немного», и приводит всего два примера. «В сванском сказании о нарте Сегзе героиня Натела подвергается преследованию со стороны дэва (великана), но благополучно ускользает от него. Тогда он обращается к ней с угрозой: «При жизни твоей мне не удалось овладеть тобой, но клянусь, что после смерти ты от меня не уйдешь». Поняв эту угрозу, Натела перед смертью 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.

В осет. сказании о рождении Шатаны, по изложению В. И. Абаева, говорится: «Небожитель Уасгерги склоняет к любви красавицу Дзерассу, но безуспешно. Тогда он грозит: «При жизни твоей ты не даешься мне, но куда ты уйдешь от меня после смерти!». Вскоре Дзерасса заболевает и, чувствуя приближение смерти, вспоминает об угрозе Уасгерги. Она призывает своих сыновей, Урузмага и Хамица, и просит их в течение трех ночей стеречь ее могилу». Дальше ход событий в осетинском и сванском вариантах расходятся» (Дзидзигури, с. 7).

Не отрицая возможности влияния осет. сказания на сванское, мы должны отметить серьезные расхождения между ними:

1. Имена героев не заключают в себе ничего общего: осет. *Уасгерги*, *Дзерасса*, *Урузмаг*, *Хамиц* – сван. *Сегз*, *Натела*.
2. Осет. Дзерасса обращается с просьбой охранять ее могилу к сыну, сван. Натела – к другу.
3. На честь Дзерассы покушается небожитель Уасгерги (т. е. Св. Георгий), на честь Нателы – чудовище (дэв).
4. Сегз убивает дэва, в то время как нарт Хамиц со своей задачей не справляется и мертвую Дзерассу насилует не один Уасгерги, но и его конь и пес, в результате чего рождаются Сатана, и родоначальники коней и собак.
5. В сказании из сборника Ш. В. Дзидзигури нет ни нарта по имени Сегз, ни Нателы, а есть просто герой Сегз, который убивает дракона, а во

втором (очень коротком) тексте есть Нателад, брат Сегза, и речь в нем идет о том, кто из них был более популярен (Дзидзигури, с. 104-106).

«По словам В. И. Абаева, еще более разительна (! – М. Дж.) близость сюжета в сванском и осетинском рассказах о смерти Сосруква (Созруко). Речь идет о гибели героя, убитого колесом Бальсага (в осет. эпосе), которое отрезало ему ноги. К умирающему Созруко слетелись птицы и сбежались звери, которым он предлагал поесть его плоти и попить его крови (Дзидзигури, с. 7).

Во-первых, этот сюжет есть во всех версиях Нартиады (кроме вейнахской); во-вторых, имя героя в сванском тексте ближе к кар.-балк. его форме – *Сосрукв* (кар.-балк. *Сосурукъ*), а не к осетинской (*Созруко*). Полагаем, что неоспоримо и тюрк. происхождение имен главных героев рачинской (*Батрибег*) и хевсурской (*Батир*) сказок.

Ш. В. Дзидзигури отмечает, что «в народных сказаниях часто встречаются термины *нарт*, *нарти-халхи* (нартский народ), *нарти калаки* (нартский город)»; ср. кар.-балк. *нарт халкъы* и *нарт къала*, в тех же значениях. Из его предисловия совершенно ясно, что он не имел никакого представления ни о фольклоре карачаево-балкарцев, ни об их эпосе. Поэтому, пытаясь понять происхождение публикуемых им текстов, он пытается связать их с осетинскими сказаниями. Опоры в текстах у него нет, поэтому он обращается к истории взаимоотношений горногрузинских групп с северокавказскими племенами, прежде всего с осетинами.

Но те факты, которые он приводит, никак не свидетельствуют о древних и устойчивых контактах осетин с горногрузинскими племенами. «В горнорачинском сохранилось архаичное племенное название осетин – **овс**, характерное для древнегрузинского языка. Знаменателен факт, что в этом же наречии и поныне применяется другое племенное название – **двал**. Кроме этого, осетины известны в Горной Раче под именем дигорцев. Отсюда географические названия: **Овсети, Двалети, Дигори**».

Казалось бы, все вполне логично: древние грузины именовали ираноязычных алан-осетин *овсами* и *двалами*, и рачинцы сохранили эти этнонимы до сегодняшних дней. Но далее выясняется, что такая картина присутствовала только в головах ученых, привыкших думать, что скифо-аланы были ираноязычными и проживали на Северном Кавказе с незапамятных времен. То, что Ш. В. Дзидзигури пишет далее, полностью противоречит этому мнению.

«В осетинском языке три диалекта: иронский, дигорский и двальский. Из осетинских племен в Горной Раче неизвестны иронцы (основная масса населения Осетии. – М. Дж.). Не лишено интереса следующее

обстоятельство: в Горной Раче осетин обычно называют дигорцами, а **двал-и** и **овс-и** в разговорном языке редко употребляются. Обыкновенно они встречаются в поэтическом фольклоре. Отсюда явствует, что термины оvs-и, двал-и имеют архаичный оттенок. Наряду с этим, эти названия племен часто встречаются в таком сопоставлении: «овсы и двалы». Например:

*На высокой горе уселась чудо-птица – крылатый белоголовый сип,
В ущелье Жгеле встало большое войско - овсы и двалы.*

Также:

*Нас девять братьев овсов, двалов богатырей,
У царя Ахама похитили мы сестру, в этом нам помогли»
(Дзидзигури, с. 12).*

«Относительно этнических терминов «овсский», «дигорский», «двальский» академик Н. Марр еще в 1917 году писал: «Термин **осский** (осетинский) у сванов означает не иронский язык, как мы это понимаем, иранского происхождения, а карачайский, относящийся к турецкой семье. Для иронского у сванов термин «дигорский». У лашхцев, во всяком случае, по объяснению О. Арсена, «*сави-ар осы* или **осетины** означает и карачайцев-татар и других осетин», т. е. выходит так, что термин имеет территориальное значение, и все, кто проживает на обозначаемой им территории, турки ли, карачайцы они или народ иранского племени – ироны (наши «ос»-ы, обычно – осетины), у сванов, по крайней мере лашхцев, они называются одинаково *сави-арами*, т. е. осами-осетинами».

Вроде бы все вернулось к тому, что говорят иранисты: некогда в нынешних Осетии, Кабарде, Балкарии и Карачае жили «ираноязычные аланы», потом пришли некие тюрки (то ли болгары, то ли кипчаки) и каким-то чудом «тюркизировали» алан-овсов на всей их основной территории; но сваны ничего не заметили и продолжали упрямо именовать ее обитателей прежним названием – *овсы* (как и сами осетины – *ассиаг, ассон*).

Но далее Н. Я. Марр пишет: «Кстати, по лично сделанному мне сообщению А. Г. Шанидзе, так обстоит дело и в гебском подговорое рачинского говора грузинского языка: здесь *ос-и*, кстати, звучащее в глольском говоре иногда, как и в древнегрузинском, *овс-и* (ср. мингр. *офс-и*), означает обыкновенно карачайца, а *осури* карачайский язык, что же касается переноса и распространения этого этнического термина также и на иронцев-осетин, т. е. употребления его вместо племенных названий *дигор-ел-и*

дигорец и двал-и двал, то в этом надо видеть плод влияния грузинского литературного языка или точнее грузинской речи интеллигенции» (Дзидзигури, с. 15).

Сванов и рачинцев карачаево-балкарцы именуют *эбзе*, *сона* и *шарий*, грузин – *гюржю*. Но в «Русско-осетинском словаре» (1970, составитель В. И. Абаев) нет названий ни для рачинцев, ни для хевсуров, ни для тушин, ни для сванов, и лишь для грузин – *гуырды*. Но и это название является не оригинально осетинским, а восходит к тюркскому *гюржю* (в черекском диалекте кар.-балк. яз., носители которого живут рядом с осетинами – *гюржю*), что признает и сам В. И. Абаев (см. в ИЭСОЯ). Тем не менее, иранисты, причем все как один, ничтоже сумняшеся пишут о трехтысячелетних контактах «алано-осетин» с грузинами, династических браках, совместных походах и пр., и пр.

СКАЗАНИЯ, ПРИШЕДШИЕ С СЕВЕРА

Перейдем к отголоскам нартского эпоса в фольклоре рачинцев и сванов; как мы уже говорили, таких текстов всего десять. В Раче записано два сказания – «Алавган» и «Алауган». В первом тексте на одной странице кратко изложены сюжеты трех кар.-балк. песен – «Женитьба Алаугана», «Шауай на скачках» и «Княгиня Сатанай», известных еще по дореволюционным публикациям. Второй текст также включает в себя сюжеты трех кар.-балк. сказаний – «Женитьба Алаугана», «Детство Шауая» и «Женитьба Шауая» (Дзидзигури, с. 64-68).

Отметим полное совпадение во всех деталях между рачинскими текстами и кар.-балк. сказаниями, включая и родственные отношения персонажей: у Алавгана 17 братьев (в кар.-балк. эпосе – 18), женятся они начиная с младшего, Алауган берет себе жену-великаншу и т. д. Ср. также имена героев:

Алавган, Алауган – кар.балк. Алауган (иногда Алаугун);

Генже, его жена-великанша – Генжакешауай (имя сына Алаугана от великанши);

Шавай, сын Алавгана (Алаугана) – Шауай, сын Алаугана;

Оризмег – Ёрюзмек;

Сатанай, его жена – Сатанай, его жена;

Сосуран, сын Оризмега – Сосурук, сын Ёрюзмека;

Сибрич, сын Оризмега – Сибильчи, сын Ёрюзмека;

Даут (незадачливый соблазнитель) – Даут (в той же роли);

Здесь мы имеем только одно (кажущееся) несоответствие: имя первого сына Ёрюзмека ближе к осет. (дигор.) форме – *Сослан*; но дело в том, что оно осетинским (иранским) не является. Имя *Сослан* (*Сослак*, *Сосланбек*) бытует у карачаево-балкарцев с давних времен, поэтому нет никаких оснований считать его «кипчакско-ногайским» (как думал В. И. Абаев); кроме того, у ногайцев нартских сказаний нет.

Сванских нартских текстов четыре – «Сосрукв», «Алавган», «Сослан» и «Шавай». Начало первого текста: *«Вот про благословенного Сосруква. Как только он родился, отец взял его к Солому. Там его закалили всего, только колени так и не закалились. Нартам не понравилось, что Сосрукв закалился. Между Сосруквом и нартами вспыхнула война»*. Далее говорится об игре с колесом, которое отрезало герою ноги, и приходе к нему птиц и зверей.

Примечание Ш. В. Дзидзигури: «Солом (Соломон) выступает здесь в роли бога-кузнеца (осет. Курдалагон). В одном сванском сказании о Сатанай говорится: *«Солом был кузнец и покровитель кузнецов»* (Дзидзигури, с. 85).

Но почему библейский царь Соломон вдруг превратился в нартского кузнеца? По кар.-балк. сказаниям, могучий нарт Алауган был старшим сыном нартского божества кузни Золотого Дебета и владел ремеслом своего отца. От первой жены, красавицы-великанши, у него было семь (девять) буйных сыновей, из-за которых он с ней расстался. От связи с падшим духом-*салымчы* она родила еще одного сына-красавца, не менее буйного, в некоторых записях ошибочно именуемого *Дауат* (Доуат, Тауас). Сами кар.-балк. сказители часто путали этого *Дауата* с кузнецом Дебетом; термин *салымчы* у сванов превратился в кузнеца Солома (тем более, что отцом Соломона был Давид).

Во втором сванском тексте, очень кратко пересказан сюжет кар.-балк. песни о женитьбе Алаугана на уродливой великанше (названной здесь дочерью дэва) и рождении у них сына (безымянного). Более пространен текст под названием «Сослан». У некоего «золотого Багатвира» была яблоня с золотым яблоком, которую вызвались стеречь три сына Сатаны. Старшие со своей задачей не справились, а младший ранил трех девушек (дочерей некоего владыки Чирхаили), которые пытались похитить яблоко, привязал их к коням и отпустил. Багатвир хотел выдать за него свою дочь, но юноша со своими братьями отправился к этим девушкам.

Их принимают гостеприимно, но во время пира юноша слышит стоны раненых им дочерей хозяина. Он сумел исцелить их и хотел жениться на средней, но оказалось, что она уже принадлежит святому Георгию. Юноша все же взял ее с собой и вместе с братьями отправился домой. Ночью

старший брат убил его и сам лег с женщиной, но сам был убит средним братом; утром, раскаявшись, он покончил с собой.

Тут появился святой Георгий и пожелал взять девушку, но она вошла в реку, превратилась в пену и исчезла. Вода отнесла пену к мельнице, где девушку заметил мельник, подобрал ее и удочерил. Она родила трех сыновей; впоследствии, узнав, что их бабушка Сатана бедствует, они потребовали у матери сказать им, кто их отцы и что с ними случилось. Они отправились к ней и при входе в дом Сатана дала им имена – Селетар, Вирспильд и Бадрильд. Братья стали жить у бабушки, кормя добытой дичиной всю деревню, но повадились также красть ульи у некоего Кинтиза, который, подкараулив, отрубил двум старшим братьям головы.

Бадрильд выскочив за дверь, упал, ударился зубом о камень и зуб у него выпал. Кинтиз отрубил голову и ему, но выпавший зуб превратился в женщину, а та – в камень. Мертвых похоронили, а камень стал полнеть и говорить: *«Хочу, чтобы Кинтиз шашкой меня ударил»*. Кинтиз так и сделал, и тогда из камня выскочил юноша, которого Кинтиз усыновил. Его шашка притупилась от удара и Кинтиз точил ее каждый день. Когда юноша спросил, почему он так делает, владелец шашки рассказал ему о том, как погибли внуки Сатаны. Тогда юноша, взявшись наточить шашку, отрубил голову Кинтизу и пошел к Сатане, которая при входе в доме назвала его Сосланом. Он стал жить у нее и кормить дичиной.

Однажды, вернувшись домой, он увидел, что их жилище опечатано. Оказалось, что это сделал некто по имени Йеречхав и что с сегодняшнего дня они оба являются его слугами. Сослан объявляет Йеречхаву, что соберет войско и в воскресенье будет сражаться с его войском. Сатана советует ему привесить к попоне коня колокольчики, чтобы напугать скакуна противника; его хозяин обладает огромной силой и, пытаясь повернуть коня, свернет ему шею. Так и случилось. Сослан снес голову Йеречхаву и принес ее Сатане.

Однажды, когда Сослан лежал в поле, он услышал чей-то голос:

- Эй, Сослан, я тебя люблю, а ты почему меня не любишь?

- Отстань ты, полукурица!

Она все же легла рядом с ним. Метнул сверху святой Георгий копьё и ударил Сослана в спину, но тот еще сильнее вверх копьё подбросил. Снова упало оно вниз и сломало бедро Сослану. Бабушка сказала:

- Эй, Сослан, на этом свете нам жить не удастся, пойдем на тот свет».

На том свете их встречают двенадцать дэвов, сидящие за обильным столом. На просьбу дать им место они отвечают отказом, именуя Сослана «пройдохой», а затем предлагают испытания, которые он выдерживает, но

пустить их за свой стол дэвы все равно отказываются. Он «стукнул их друг о друга и всем головы размозжил», и сказал Сатане: «Вот, бабушка, садись-ка за стол, так и будем за ним вовеки сидеть» (Дзидзигури, с. 86-92).

Текст был записан М. Калдани в 1955 г. Несомненно, перед нами путанный пересказ нескольких (плохо понятых или полузабытых) случайно услышанных информатором Н. Пакелиани осет. сказаний, относящихся к разным циклам (о золотой яблоне нартов, гибели двух братьев – Ахсара и Ахсартага, о Сослане и Сатане). В содержание сказания так же случайно вплелось упоминание о нарте, имя которого дано в абхазской огласовке (*Йеречхав*, восходит к кар.-балк. *Ёречикъау*), вместо Тотраза.

Четвертый текст, записанный в Сванетии (1955 г.) называется «Шавай». Это опять-таки краткий пересказ нескольких кар.-балк. сказаний: 1) о женитьбе нарта Алаугана на уродливой великанше, рождении у нее богатыря Шауая, убийстве им своей матери-людоедки; 2) Шауай выступает в роли победителя эмегена-великана, которого он убивает, хитростью заморозив его в лед (т. е. Шауай замещает в этом тексте нарта Сосурука); притворившись бедняком, в качестве прислуживающего он участвует в походе нартов, предводимых Верзмек, сватается к Гвиндибиче, дочери Верзмека; является в его дом, одетый нищим, выпекает на музыкальном инструменте насмешливую песенку (Дзидзигури, с. 99-104). Следует сравнить и имена:

Сванское *Алавган* – кар.-балк. *Алауган*.

Сосрукв - *Сосурукъ*

Шавай, *Геннджсеква Шавай* – *Шауай*, *Генджакешауай*.

Деветил из рода *Аликанов*, кузнец – искажение кар.-балк. *Дебет* улу *Алауган* «Дебета сын Алауган».

Верзмек – *Ёрюзмек*.

Сатанай, жена Верзмека – *Сатанай*, жена Ёрюзмека (показательно, что ударение в имени Сатанай и сваны, и рачинцы делают на втором слоге; при таком произношении имя четко делится на свои компоненты: *Сатан ай* «ясная луна». В не столь уж отдаленные времена так должны были произносить это имя и сами карачаево-балкарцы).

Гвиндибиче, дочь Верзмека и Сатанай, невеста Шавая – *Агунда-бийче*, дочь Ёрюзмека и Сатанай, невеста Шауая.

В четырех грузинских текстах (из десяти) фигурирует нарт Алауган (Алавган) и говорится о его женитьбе на великанше. В других национальных версиях Нартиады герой с таким именем отсутствует, как и сюжет (за исключением эпоса кабардинцев, в котором это сказание явно заимствованное, о чем говорит и деформация сюжета).

На какой вывод в плане генезиса Нартиады могут наводить приведенные в этой главе факты? Сторонники «субстратного» происхождения нартского эпоса утверждали, что он очень древен, что ему несколько тысяч лет. Но, в таком случае, почему сваны и рачинцы заимствовали несколько нартских сказаний именно у карачаево-балкарцев, а не у «более ранних» обитателей Кавказа, каковыми историческая наука считает адыгов и осетин? Не потому ли, что и создателями Нартиады, и автохтонным населением центральной части Северного Кавказа являлись тюркоязычные предки карачаево-балкарцев – киммеро-скифо-аланы?

НАРТЫ В ДАГЕСТАНЕ

Сборники, в которых представлены нартские сказания народов Дагестан, нам, к сожалению, не известны. Поэтому мы вынуждены опираться на высказывания фольклористов, и сведения, которые приводятся в их работах. А. М. Аджиев, обобщая выводы исследователей прошлого, считает справедливым утверждение Б. К. Далгата о том, что Дагестан - «периферия нартского эпоса». «Еще П. К. Услар отмечал, что по мере удаления от Центрального Кавказа в нартском эпосе нарастают отклонения от традиционных представлений о нартах, наблюдается все большее забвение общенартских сюжетов» (ТФНД, с. 19).

С нашей точки зрения, согласно которой Нартиада является творением тюрков Северного Кавказа (скифо-алан) это наблюдение не совсем точно; речь должна идти об отклонении от оригинала (карачаево-балкарского эпоса), поскольку традиционных представлений о нартах, общих для всех народов региона, как мы могли убедиться, не существует. Кроме того, действие двух очень важных циклов кар.-балк. эпоса происходит именно в Северном Дагестане и на Нижней Волге.

«Интересно, что эта закономерность, - продолжает А. М. Аджиев, - находит свое продолжение и в Дагестане: кумыки, в основном живущие на севере Дагестана, имеют песни, сказания и сказки о нартах; у аварцев, лакцев и даргинцев песенного героического эпоса о нартах нет; прозаические сказания о них представлены в сравнительно небольшом количестве, в основном же нарты фигурируют в сказках; в фольклоре южнодагестанских народов (лезгин, табасаранцев, татов и др.) нарты не встречаются. Более того, эту закономерность можно проследить и внутри одного народа: в отличие от северных кумыков южные собственно нартов знают плохо; в северных и северо-западных аварских районах нартских сюжетов зафиксировано больше, чем в других районах».

«Сильного, рослого, статного и смелого человека в Дагестане сравнивают с нартом. Это, очевидно, говорит о том, что древнейшее представление о нартах у многих народов Дагестана было такое же возвышенное, как и у других народов, имеющих развитый нартский эпос. Есть в Дагестане и так называемые нартские памятники»: пещеры, надгробья, горы, развалины каких-то строений возле Хасавюрта, которые «считались остатками нартского города».

«Согласно отдельным сказаниям, нарты живут долго – 500 лет, совершеннолетия достигают в столетнем возрасте. Не случайно в вариантах «Йыра о Карткожаке» герою 160 лет. В дагестанском фольклоре обычно фигурируют 3, 7, 9 и 40 нарт-братьев, иногда они имеют и одну сестру».

«Жанровые границы богатырских сказок и сказаний о нартах, дэвах и т. п. часто размыты, они представляют собой некое художественное единство, ставящее их в промежуточное положение между богатырской сказкой и героическим эпосом. Так, уже начало кумыкского произведения «Дюнк-Батырав» (это имя автор возводит к общенартскому *Батраз*. – М. Дж.) необычно для сказки: «Много лет тому назад, после больших войн, смут...» (ТФНД, с. 20-21). «В дагестанском фольклоре есть также множество «ненартских» произведений, которые у некоторых северокавказских народов включены в нартский эпос: о демоническом злом существе с торчащим из груди острием сабли (топора); сюжет о так называемой бычачьей шкуре; сюжет о вмораживании великана в лед, а также последующие эпизоды, связанные с волшебным мечом, спинным мозгом и салом великана и т. д.)» (ТФНД, с. 20-21).

Можно заметить определенную близость образов фольклорных персонажей у народов Дагестана и у вайнахов, что и отмечает А. М. Аджиев, ссылаясь на исследование У. Б. Далгат. «Мифические великаны-чудовища, встречающиеся в дагестанских быличках, преданиях, сказках и сказаниях, называются по-разному: нарт, дэв, албаслы, харт и др. Эти персонажи – отрицательные, они борются против людей, нередко являются людоедами. Внешне они безобразны, отличаются огромным ростом, чудовищной силой, однако глупы, и поэтому герой-человек их обычно побеждает: «сказки «Черный нарт» - авар., «Морской конь», «На горе нарт-ов» - авар., кумык., «Мачеха и пасынок» - лак. и др.» (ТФНД, с. 22).

«В дагестанских фольклорных произведениях прослеживается местная трактовка общекавказской темы об одноглазом великане. В дагестанских, а также в чеченских сказках и преданиях его нередко называют нартом. У аварцев (Хунзахского и Гунибского районов) одноглазого великана-нарта

именуют *гъадаробер* букв. «тарелкоглазый», у лакцев – *гурга я* «хлебоглазый», *тІяс я* «тазоглазый» (Халидова, с. 22).

СКАЗАНИЯ И СКАЗКИ

У аварцев, кумыков и лакцев бытует известный сюжет о нарте, который пустился на поиски человека сильнее, чем он сам. «По пути герой попадает в руки более крупных, чем он, нартов, которые играют им, как мячом, или же одним дуновением подвешивают к потолку, издеваются. Хвастливому нарту удастся бежать, по пути он встречает еще более тяжеловесного нарта (в вариантах – пахаря), который обычно одной рукой тянет арбу с солью, а другой мнет бычью шкуру» и т. д. (ТФНД, с. 22-23). У кумыков, лакцев и аварцев нартам приписывается возведение стен Дербента и попытка перекрыть бурные воды Сулака (Халидова, с. 28).

Лакцы. В топонимическом сказании лакцев два нарта, Арнил и Бархху, были влюблены в снежную красавицу-пери. Она жила на горе Бабакку, с вершины которой она видела Каспийское море и желала иметь такое же море возле своей горы. За это трудное дело и взялись братья-нарты: Арнил рыл в горах, а Бархху брал из моря песок и высыпал его возле Кумтор-калы. Баррху увидел, что Арнил опережает его, выстрелил из лука и убил брата, тело которого упало в море. Увидев это, красавица заплакала и растаяла от своих горячих слез; от этого образовалась река Кази-Кумухское Койсу, которая потекла к морю. «Таким образом влюбленные встретились» (ТФНД, с. 23).

«В лакском предании «О нартском ковше» происхождение Большой Медведицы объясняется следующим образом: во время пира нарты пускали по кругу огромный ковш. Некоторые из них, осушив его до дна, вели себя непристойно, хулили бога. Аллах, разозлившись на них, поднял нартский ковш на небо. С тех пор Большую Медведицу лакцы называют «Ковш» (Халидова, 1988, с. 33). «Трактовка исчезновения нартов дается и в лакском предании «Как исчезли нарты»: побежденных нартов по их просьбе бог превратил в орлов» (Халидова, с. 31).

Аварцы. В аварском предании «Гадаробер» путник Али «натолкнулся в лесу на дом с крепкими железными воротами, которые невозможно открыть». Он попадает к одноглазому нарту, от которого сумел убежать, ослепив его острием железного лома (Халидова, с. 22). В национальных версиях Нартиады, как известно, с одноглазым великаном-людоедом встречается один из нартов.

«... жители Казбековского района сестру, мать нартов в отличие от мужчины-нарта называли харт (хъарт). Весьма интересна форма обращения

мужчин-андийцев друг к другу, содержащая слово нарт. Обычно в такой форме (в форме просьбы, не очень настойчиво выраженном требовании) обращались к мужчинам-воинам среднего возраста», например: «О, нарт, если можно, зайди ко мне», «Оставь, нарт!» и др. «Этнограф М. А. Агларов полагает, что такое обращение восходит к связям андийцев с аланами». По преданию, Андийское озеро «образовалось на месте семи ручьев, каждый из которых охранялся нартом». «Однажды два нарта подрались, и бог, разозлившись на них, послал землетрясение. Образовалось большое ущелье, которое заполнилось водой» (Халидова, с. 24; с. 28).

«Своеобразные верования о бессмертии нартвов сохранились у аварцев в сел. Зубутли Казбековского района. По их представлению, нарты, живущие в подземелье, в огромных хоромах, знают, что творится на земле. И когда люди нуждаются в их помощи, они появляются, но сами люди не могут попасть к ним. Представления народа о том, что нарты после смерти продолжают загробную жизнь, отражено в словах: «Пусть будет среди нартвов», которые произносили над покойником. Сходное молитвенное пожелание бытует и у вайнахов» (Халидова, с. 31).

«В период утверждения ислама в трактовке исчезновения нартвов ощущалось влияние монотеистической религии. Так, в аварском предании «Исчезновение нартвов», величественные нарты, имеющие огромный рост, наделенные колоссальной силой, трансформируются в покорных, безропотных работников. Поскольку люди злоупотребляли покорностью, неприязнательностью нартвов (их кормили костями, навозом животных), Аллах сделал последних невидимыми, бессмертными» (Халидова, с. 32).

Описание образа жизни нартвов в некоторых произведениях устного творчества народов Дагестана «максимально приближено к реальным условиям горской жизни». «Так, согласно аварскому преданию «О нартах», нарты жили на горе Речол, возвышающейся над селением Гатль. Основным их занятием было разведение свиней, занимались они и земледелием, то есть в отличие от общекавказских, дагестанские нарты вели мирный образ жизни. Своеобразно хоронили они покойников: копали яму глубиной до колен умершего, а оставшуюся часть тела обкладывали вокруг каменными плитами, сверху также покрывали плитой. Описание таких могил напоминает могильники каякентско-харахоевской культуры (эпохи поздней бронзы).

А. П. Круглов отмечает, что захоронения периода каякентско-харахоевской культуры наблюдаются и в Речольском могильнике у сел. Гагатль. Предания, видимо, донесли до наших дней отголоски древних погребальных обрядов, соответственно связав их с древними эпическими

обитателями края – нартами. Нарты, по преданию, поклонялись солнцу, клали поклоны в сторону заходящего солнца» (Халидова, с. 32).

Но в других аварских сказаниях нарты не выглядят ни людоедами, ни мирными крестьянами. «В произведениях о нартах содержатся отзвуки отдельных исторических событий, закрепившихся в памяти народа. В них отражаются исторические реалии периода феодальных отношений. Образ жизни нартов (строительство крепостей, столкновение с жителями окресных сел, взимание с них дани и т. д.) уподоблен феодальному. В преданиях «Семь нартов», «Истребление нартов» и других, записанных нами в Ботлихском, Цумадинском районах, нарты изображаются как насильники, которые грабят жителей селений, насилуют красивых женщин и девушек. Народ не мирился с таким положением и выступал против произвола нартов: сжигал крепости, где они обитали, убивал их самих и т. д.».

«В этих преданиях дается интерпретация событий с точным обозначением места действия. Так, в аварском предании «Семь нартов» действие происходит в сел. Гунха (**Гъунха**). За вершиной горы, в крепости с источником воды, жили нарты, сильные, огромного роста люди. Пользуясь тем, что в сел. Гунха не было воды, нарты брали с его жителей дань за воду (яйца, мясо, шерсть и т. п.). Источник воды здесь служит поводом для социального конфликта. Жители сел. Гунха хитростью побеждают нартов-притеснителей» (Халидова, с. 34).

«В современных фольклорных записях нарты зачастую изображены отрицательными персонажами». «Так, например, герой аварского предания «Нарт – Важинал Гобав», проживавший в селе Шуланиб, изображается насильником. Однажды Важинал Гобав (**Гюбав**) запряг в плуг больного быка и пахал поле. Возмущенный хозяин быка попросил его пахать на другом быке. В ответ нарт оскорбил его. Разгневанные шуланибцы устроили засаду и убили нарта. Брат нарта, узнав о его смерти, сказал: «До сих пор мы заставляли шуланибцев железо перегрызать, теперь они собираются нам горло перегрызть». И он тут же убежал из села» (Халидова, с. 34-35).

Объяснение, которое М. Р. Халидова дает этому сюжету, весьма неубедительно: «Не исключено, что в сел. Шуланиб в прошлом жил реальный человек богатырского сложения, который жестоко притеснял односельчан. В народе могли сложиться легенды о колоссальной силе, самоуправстве этого богатыря. А то, что в позднейших рассказах и преданиях Важинал Гобав выступает как нарт, возможно, объясняется тем, что нарты «служат синонимами великанов, - как писал П. К. Услар, - в самом общем значении и ничего более» (Халидова, с. 34-35).

Но, в таком случае, почему аварцы называли нартами не всех притеснителей? И как один человек, даже самого мощного телосложения, мог держать в страхе жителей целого селения? Да и то, что притеснителя, кем бы он ни был, называют нартом, показательно само по себе.

Следуя концепции У. Б. Далгат, такую же, ничем не подкрепленную схему выстраивает и М. Р. Халидова: «В преданиях позднего исторического периода идеализировавшиеся в прошлом нарты (неужели одноглазые великаны-людоеды? – М. Дж.) выступают уже в агрессивной роли. Богатырская архаика образа заменяется реалистическим изображением. В конфликте с народом нарты, как правило, терпят поражение, т. е. согласно фольклорным канонам, торжествует справедливость» (Халидова, с. 35).

Но то, что она сообщает ниже, опровергает ее схему. «В некоторых преданиях нарты выступают как захватчики-чужеземцы. В предании «Ахсаир» говорится, что на селение Ахалчи напали 9 нартов. Ханское войско, возглавляемое Ахсаиром, трехметровым гигантом, уничтожило нартов. Но они, возродившись от капли крови убитых нартов, опять двинулись на ахалчинцев. Тогда воины Ахсаира умерщвляют их, а затем бросают в речку, чтобы они не могли вновь возродиться» (Халидова, с. 35).

Таким образом, в Дагестане мы наблюдаем только отголоски нартского эпоса в виде кратких преданий или сказок; представления о нартах у аварцев и лакцев (великаны, часто и людоеды, иногда – завоеватели-пришельцы, насильники) мало чем отличаются от тех, что бытовали у их соседей-вейнахов. Эти отголоски зафиксированы на севере Дагестана, что прямо свидетельствует о том, что юг не входил в зону распространения сюжетов и образов Нартиады. Но именно на севере располагалась часть ее создателей, гунно-алано-болгар; поэтому закономерно, что только у кумыков сохранились три нартские песни.

«К северу от Дербента, - пишет М. А. Дибиров, - находилось политическое образование Джидан, которое известно в истории и как «царство гуннов» со столицей Варачан (Урцекское городище). В состав этого политического образования входили и тюркоязычные племена, в частности авары, а также кочевники-болгары, проникшие в Дагестан в VI в.

Гуннами была заселена часть территории предгорного Дагестана (Терско-Сулакское междуречье на севере) и степи от нынешнего расположения Махачкалы до Дербента. Известно, что они оказали определенное влияние на развитие культуры местного населения и частично смешались с ним. Существует даже предположение, что отдельные дагестанские народы являются потомками гуннов.

Вряд ли стоит это предположение принимать буквально, но оно дает нам основание говорить о том, что часть «дагестанских гуннов», тот гуннский элемент в «царстве гуннов» (сложное по этническому составу политическое образование) «растворился» с древним аборигенным населением Дагестана, с которым у них были тесные и многосторонние отношения. Считается также, что и болгары могли остаться в Приморском Дагестане после ухода основной части их племен» (Дибиров, с. 87).

Можно оставить в стороне упоминание об «аборигенном населении Дагестана», поскольку никто не знает, кого следует считать аборигенами этого края. На наш взгляд, нартты в фольклоре аварцев и лакцев не столько эпический народ, сколько мифологизированный образ гунно-болгар (предков кумыков), принявших, вероятно, участие и в этногенезе этих этносов Дагестана. Например, часть аварской знати, вероятно, была гуннского происхождения. Не владея аварским языком, мы можем попасть пальцем в небо, но все же хотим обратить внимание на присутствие в топонимии Аварии названий с элементом *гун*, *хун* – Хунзах, Гуниб, Гунха; Хунзах являлся центром Аварского ханства, владетели которого (впоследствии свергнутые мюридами Шамиля) именовались по-тюркски – *хан*. Отсюда и двойственная характеристика нарттов в лакских и аварских текстах: с одной стороны, это великаны, хтонические существа, но с другой, они живут в крепостях, воюют с иноплеменниками, накладывают на них дань и пр.

Кумыки. «Замечательным памятником нартского эпоса кумыков является «Йыр о Карткожаке». В прозаическом прологе этого йыра (песни) говорится о том, что табунщица Максуман (Максума), сестра 40 (41, 45) нарттов, дала себе слово выйти замуж только за того, кто сильнее, отважнее ее. Затем следует песенная часть произведения». «В начале песни говорится о пире нарттов. Но это не просто увеселение. Они собрались решить важный вопрос: как отобрать табуны у женщины, у Максуман».

«Здесь говорится о том, что братья не могли сами отобрать у нее табуны и послали за ними прославленного батыра Карткожака». Он угоняет табун, но Максуман настигает его и вступает с ним поединок, однако убивает не батыра, а его коня. «В отдельных вариантах песни старый батыр возвращается к нартам и откровенно признается в своем поражении». «В правдивости Карткожака Максуман увидела высший признак мужества и согласилась выйти за него замуж. Но если бы батыр похвастался, то Максуман убила бы его». Есть и вариант, где Максуман погибает в борьбе с Карткожаком (ТФНД, с. 25-27).

У кумыков сохранились и сказания о гибели нарттов, идентичные вайнахским. По одному варианту, узнав от некой старушки о том, что земное

изобилие исчезло после их появления, нарты решили, что им не стоит жить и убили друг друга. По другому сказанию, впервые увидев ружье, нарт попросил его владельца (из селения Эндирей) показать его в действии. Тот выстрелил и убил своего быка. Пораженный нарт попросил эндиреевца постоять на вершине холма, а сам ушел.

Тот на всякий случай спустился вниз. «Вдруг с горы прилетело брошенное нартом дерево и сдвинуло середину холма назад». Вскоре появился нарт и спросил эндиреевца, как он уцелел. «Эндиреевец рассказал все, как было. После этого нарт подумал: «Люди стали очень хитрыми и оружие изобрели, которое может убивать издали. Теперь подвиги, совершаемые нами собственной силой, - уже не подвиги, и жить нам теперь будет трудно». Поэтому и исчезли нарты» (ТФНД, с. 23-24).

Особый интерес представляет для нас кумыкская песня «Сказание о битве при Анжи», сохранившееся в рукописи XVIII в. (ТФНД, с. 28); оно будет рассмотрено ниже, в заключительной части нашего исследования.

ЧАСТЬ II. ОСЕТИНСКИЙ ЭПОС

Глава XIV. В УГОДУ ЛОЖНОЙ ТЕОРИИ

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Запись осет. сказаний о нартах была начата вовремя и продолжалась в течение длительного времени; кроме того, из всех национальных версий Нартиады осетинская - наиболее исследованная, а потому и наиболее известная специалистам; по этим причинам ее анализу в нашей монографии посвящена не глава, а целая часть.

О том, что у осетин существует эпос, впервые сообщил Юлиус Клапрот в своей книге «Путешествие на Кавказ и в Грузию» (1812 г.), упомянув героя Батераса, который завоевал крепость Уарп-фидар. Но первые записи нартских сказаний были произведены уже в 60-е годы XIX в.

«К этому времени, - пишет В. И. Абаев, - у горских народов уже была плеяда творческой интеллигенции. Из ее среды и выдвинулись энтузиасты, проявившие живой интерес к своей национальной культуре, в частности, к народному творчеству. Василий Цораев, Джантемир и Гацыр Шанаевы – вот имена пионеров записи нартовских сказаний в Осетии. Их бескорыстный и плодотворный труд заслуживает благодарной памяти потомства. Руководствуясь не столько научными соображениями, сколько инстинктивным ощущением важности даже простой фиксации того, что

воссоздано талантом народа, они проделали огромную работу, собрав популярнейшие сюжеты нартовского эпоса» (НОГЭ, кн. 1, с. 7).

И это действительно так; читая дореволюционные записи и публикации осет. эпоса, можно только восхищаться не только их объемом, но и отношением первых его собирателей к своей деятельности, являя пример для подражания будущим поколениям фольклористов. Благодаря своевременной и добросовестной фиксации, осет. сказания изобилуют этнонимами, топонимами, этнографическими деталями, выделяются они и богатством фольклорных мотивов и сюжетов. Следует отметить и красноречие осет. сказителей, которым 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 осет. текстах равен объему прямой речи во всем кар.-балк., или адыг., или вайнах. эпосах.

Первой публикацией из осет. эпоса стали два сказания (об Урузмаге и Батразе), записанные В. Цораевым и грузинским писателем Даниэлом Чонкадзе, в переводе акад. А. Шифнера (1868 г.). Много текстов было собрано и опубликовано братьями Шанаевыми, в своем переводе на русский язык. Живой интерес к осет. эпосу проявили также д-р В. Пфафф и Вс. Ф. Миллер. «В. Миллеру принадлежит также заслуга первого опыта научного истолкования некоторых сюжетов и мотивов нартовского эпоса в свете сравнительной фольклористики». «Нельзя не отметить с признательностью имени А. Кайтмазова, И. Собиева, С. Туккаева, М. Гарданова, Г. Гуриева, М. Туганова, внесших свою лепту в дело записи нартовских сказаний».

В 1887 г. Х. Хубшманн издал осет. сказания на немецком языке, в 1922 г. несколько текстов опубликовал в своем переводе А. Дирр, в 1932 г. Б. Мункачи - на венгерском. «Далеко превзошла по объему и значению прежние публикации работа французского мифолога и лингвиста Жоржа Дюмезиля «Легенды о нартах», вышедшая в Париже в 1930 г.» (она включала в себя сказания и других народов Кавказа). По богатству и ценности содержащихся в них материалов основополагающее значение имели, по мнению В. И. Абаева, изданные в 1925-1930 гг. «Памятники народного творчества осетин». В 1946 г. вышли в свет сводные тексты эпоса, а в 1949 г. – его стихотворное изложение. «В русском переводе, - пишет В. И. Абаев, - нартовские сказания выходили неоднократно (переводы Юрия Либединского, Валентины Дынник, Рюрика Ивнева)» - (НОГЭ, кн. 1, с. 8-10).

Но главную роль в популяризации эпоса сыграл сам В. И. Абаев; он же приложил наибольшие усилия по утверждению приоритета осетинской версии Нартиады. Итогом многолетней работы осет. нартоведов стало академическое издание (в трех книгах, 1989-1990 г.; ответственный редактор

У. Б. Далгат; в ссылках - НОГЭ), в составлении и подготовке которого приняли участие выдающиеся фольклористы – В. И. Абаев, Т. А. Хамицаева, А. Х. Базыров, А. А. Дзантиева, Н. К. Мамиева. Составители постарались представить его во всем сюжетном разнообразии, включив в издание и большое число дореволюционных записей. Сказания разбиты на 43 группы, по темам, входящим в несколько циклов (в скобках – количество текстов):

1. Начало нартов. Уархаг и его сыновья (9)
2. Урызмаг и Сатана (26)
3. Сослан /Созырыко (33)
4. Сырдон (14)
5. Хамыц и Батраз (41)
6. Ацамаз (7)

Далее в книге следуют 8 «малых циклов»; правда, неясно, по какому принципу был произведен отбор сказаний, поскольку многие из них могли быть отнесены к тем же большим циклам:

1. Борьба Ахсартаггата и Бората (5)
2. Сын Урызмага и агуры (4)
3. Тотраз, сын Албега (5)
4. Арахцау, сын Бедзенага (4)
5. Нарт Субалци (2)
6. Сауай, сын Кандза (2)
7. Нарты и черная лисица (3)
8. Как нарты оживили скелет великана (3)

Отдельный раздел составляют 11 разрозненных текстов; в комментариях приведены еще 6 вариантов. Всего в акад. издание включено 175 сказаний (из них песенно-стихотворных вариантов – 13); в комментариях перечислены около 415 вариантов (записанных от 333 сказителей).

Наша задача по исследованию нартских сказаний осетин облегчается тем, что целый ряд возникающих по ходу дела вопросов уже был рассмотрен Ж. Дюмезилем, В. И. Абаевым, Т. А. Гуриевым и другими нартоведами. С другой стороны, многие важнейшие данные, предоставляемые эпосом, они оставляли без внимания, как и противоречия, даже самые вопиющие; или давали им объяснения, отнюдь не следующие из наличного материала.

Абхазские и адыгские нартоведы, пытаясь утвердить приоритет своих национальных версий Нартиады, говорили о сложении основы эпоса в эпоху матриархата. Осетинские ученые, причем с самого начала, подошли к этому вопросу более трезво. Отмечая присутствие отголосков матриархальных отношений в быту нартов, В. И. Абаев пишет: «Патриархальная идеология и

практика решительно преобладают во всем эпосе. Герои зовутся по имени своих отцов, а не матерей. Там, где описываются браки, они носят характер чисто патриархальных браков с переходом жены в дом мужа.

Иначе оно и не могло быть. Если зачатки нартовского эпоса и ведут в глубокую древность, оформление его растянулось на много веков и, по-видимому, только в XII-XIV вв. он получил свой нынешний вид. Таким образом, в значительной своей части эпос жил и развивался уже в условиях патриархального общества, которое и оставило на нем свой определяющий отпечаток» (НОГЭ, кн. 1, с. 27).

В другой работе он говорил: «Возникнув в условиях родового строя с яркими пережитками матриархата, нартовский эпос за долгую историю своего бытования эволюционировал и вбирал в себя элементы последующих общественных формаций и соответствующей идеологии: военной демократии, феодализма. В основных циклах особенно ярко выступают черты военной демократии с ее культом ратной доблести и героизма, жаждой дальних походов и боевых подвигов. Институт государства не знаком нартовскому обществу, так же, как Калевале» (Абаев, 1990, с. 262).

Сказанное, безусловно, справедливо в отношении и других национальных версий эпоса. Важны и выводы В. И. Абаева, касающиеся процесса становления эпоса. «Вначале мы имеем разрозненные, ничем между собой не связанные сказания, возникающие в разных центрах, в разное время, по разным поводам. Это – первая фаза становления эпоса. Об эпосе пока собственно речи нет». Затем начинается вторая стадия. «Из массы героев и сюжетов выделяется несколько излюбленных имен, несколько излюбленных событий и мотивов, и сказания начинают кристаллизироваться вокруг них, как центров притяжения. Образуется несколько эпических узлов или циклов. Эпос переходит в стадию циклизации.

В некоторых случаях, далеко не всегда, эпос может достигнуть третьей фазы. Не связанные между собою дотоле циклы могут быть более или менее искусно соединены одной сюжетной нитью, сведены в одно последовательное повествование, в одну эпическую поэму. Происходит, если можно так выразиться, гиперциклизация. Она может явиться результатом не только соединения нескольких циклов, но и разбухания одного излюбленного цикла за счет других, менее популярных. Это и есть завершающая фаза, фаза эпопеи» (Абаев, 1990, с. 151).

По мнению В. И. Абаева, по мере накопления материала в осетинском эпосе «все отчетливее стали проступать контуры монументальной многосюжетной, но цельной эпопеи, с явственными чертами генеалогической циклизации», о чем свидетельствуют: а) основные герои состоят в

родственных отношениях, образуя четыре поколения; б) они объединены в три фамилии; в) носят общее наименование нартов; г) «термин «Нарта» в свою очередь образован – это особенно важно – по типу осетинских фамильных имен и, стало быть, ставит главных героев в отношения одной фамилии, одного богатырского рода» (Абаев, 1990, с. 151-152).

На наш взгляд, чтобы считать одну из версий Нартиады эпоеей, перечисленных черт недостаточно. Ниже В. И. Абаев пишет: «Впрочем, если, с одной стороны, в нартовском эпосе имеем яркий пример циклической фазы, с чертами эпоеи, то, с другой стороны, в нем много пережитков начальной стадии становления эпоса: развитие сюжета внутри каждого отдельного цикла не свободно от противоречий и непоследовательности, чувствуется ясно, что нанизанные друг на друга эпизоды и мотивы, группирующиеся вокруг одного героя или события, имели до этого разрозненное и самостоятельное существование и что у сказителей не было такой уж повелительной потребности устранять противоречия и выдерживать строгую сюжетную линию» (Абаев, 1990, с. 152).

Осетинские сказания, пересказанные с другого языка, во многом были переосмыслены и деформированы. Не связанные между собой ни общей сюжетной линией, ни единой идеей, они не представляют собой и последовательного повествования, поскольку не успели вновь достигнуть стадии гиперциклизации. «Пережитки начальной стадии становления эпоса», усмотренные В. И. Абаевым, на самом деле являются частями оригинала Нартиады – кар.-балк. эпоеи о нартах.

НЕОПОЗНАВАЕМЫЕ ПЕСНИ

«Восстановить прошлую духовную культуру народа, не имеющего старой письменности, весьма трудно. Приходится довольствоваться отдельными фрагментами и намеками, сохранившимися пережиточно в языке и фольклоре. Выступив на историческую арену как народ пастухов и воинов, осетины оставались такими на протяжении многих столетий. Народы этого типа характеризуются обычно склонностью к эпическому творчеству. К осетинам это относится в полной мере», – пишет В. И. Абаев (ОЯФ, с. 67), не желая заметить, что даже простое рассмотрение лексики осет. языка (см.: Джуртубаев, 2010) решительно не позволяет видеть в иранских предках осетин ни пастухов, ни коневодов, ни воинов-степняков.

Подлинно древний героический эпос, несомненно, всегда восходит к мифологии и состоит из песен, описывающих подвиги витязей. Накапливаясь в течение долгого времени, они постепенно соединяются в огромное

эпическое полотно, отражающее народное видение своей истории. Что же мы видим в осетинских сказаниях?

«Эпическая песня дошла до нас в двух видах. Один из них зовется *кадаег*, другой – *зараег*, *зар*». «Первый исполнялся сольно, под инструмент, второй – хоровая двухголосая песня. По типу *кадаг* исполнялись нартские песни, под двухструнную скрипку или 12-струнную арфу (обе – *фандыр*); из малоазийско-греческого *пандура* (есть в осет., укр., чечен., арм., груз.)). «Бытование его в скифской среде в Южной России проливает свет и на происхождение украинской бандуры» (Абаев, ОЯФ, с. 68).

В. И. Абаев, как всегда, использует любую возможность, чтобы связать осетин и их язык со скифо-аланами и территорией их обитания: жили-были в степях Причерноморья «кочевники-североиранцы», распевали песни под бряцание фандыра, который они якобы переняли у греков (а уже от них переняли свою бандуру украинцы). Откуда известно, что у скифов имелся этот самый фандыр, В. И. Абаев не сказал (как и о том, что же, в порядке культурного обмена, переняли «североиранцы» у прежних соседей, предков украинцев). Впрочем, ход его мысли ясен: инструмент есть у осетин, стало быть, имелся он и у их «предков», передавших его украинцам (которых, если верить «мировой науке», во времена скифов еще не было; якобы они появились только через пару тысячелетий).

Знаменитый этимолог Макс Фасмер думал, однако, по-другому: «Заимствовано (украинцами и белорусами. – М. Дж.) через польск. посредство из итальян. *пандура*, которое восходит через латин. *пандура* к греч. *пандура* «кифара». Источник слова ищут в Лидии» (Фасмер, т. 1, с. 120). Но если это слово лидийское, то к Лидии гораздо ближе находились грузины, через которых, вероятно, и попал этот инструмент к осетинам.

Парадоксальные тюрки сумели насолить «мировой науке» и в этой области лексики. Кар.-балк. название свирели (*сирийна*) напоминает греч. *сюринга*, а вот «скифо-осетинское» *уадынз* почему-то отстоит далеко от него. И почему-то тюрк. *кобыз*, *кобуз* попало в украин. и белорус. (*кобза*), как и в кабард. (*гыбза*), а вот ни одного «скифо-иранского» названия музыкальных инструментов в этих языках нет. Или в Восточной Европе их (инструменты) начали изготавливать только после пришествия тюрков?

Слово *кадаег* В. И. Абаев производит от *кад* «слава», что представляется вполне убедительным. Но другой термин, тоже означающий «песня» – *зар*, *зараег* – вряд ли является иранским, поскольку полностью созвучен общетюрк. *жыр*, *зыр*, *йыр* «песня», восходящему к *жар*, *зар*, *йар* «свет» (возможно, также одному из именований солнца). Полагаю, что оно связано с понятием «слава» (ср. с библейским выражением «раскрытие славы

Божьей»); имелось в виду прославление героев, в честь которых и слагались песни-славы. В кар.-балк. языке *жыр*, *зыр* – это песни эпические и историко-героические (*жырла*, *зырла* – «петь»); примечательно, что в названии песен лирических (*ийнар*) присутствует другое наименование солнца – *нар*. Все турки разом позаимствовать одно и то же иранское слово не могли.

Несведущий человек, читая труды В. И. Абаева и других иранистов, может подумать, что осетинский эпос о нартах есть произведение наподобие «Илиады» или «Калевалы», т. е. состоит из песен. И осетинские нартоведы уверяют, что «алано-осетинские» певцы, начиная с античной эпохи, распространяли песни о нартах по всему Кавказу. Но вот же беда – у самих распространителей в академическом издании 1989 года из 175 помещенных в нем текстов всего-навсего 13 песенных. Правда, в подстрочных переводах их ритмика улавливается плохо.

Объясняя такое положение, никоим образом не свидетельствующее о могучей и древней традиции песенного эпоса у осетин-иранцев, В. И. Абаев пишет: «Характер исполнения «кадаега» (пение с музыкальным сопровождением) дает право думать, что он представляет поэтическую форму, которой должен быть свойственен какой-то стихотворный размер и ритм (а как же иначе? – М. Дж.). 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. Откуда такое противоречие?».

Готов биться об заклад, что ни один, даже самый искушенный читатель ни за что не догадается, какой сногсшибательный ответ дал на поставленный им вопрос великий ирановед. Читайте и восхищайтесь: «Насколько можно судить, оно 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» (Абаев, 1990, с. 232).

Смею также утверждать, что ни один фольклорист, даже самый глупый, такому объяснению не поверит. В. И. Абаев говорит о собирателях фольклора, а не о простых слушателях. Сказитель готовится петь, но собиратель его останавливают: «Не-не-не, нам песня ни к чему, ты лучше перескажи ее; песню записывать трудно». Почему же тогда и как записывали древние песни в других странах и народах и даже в эпоху гусиных перьев? В 60-е годы много песенных текстов записал карандашом выдающийся собиратель кар.-балк. фольклора Саид Шахмурзаев.

Почему то же самое не смогли сделать осетинские собиратели, если письменная фиксация эпоса в Осетии началась раньше (когда эпические

песни были еще на слуху многих людей) и продолжалась дольше, чем где-либо на Северном Кавказе? Разве нельзя было попросить сказителя повторить строку или переспросить его потом, после исполнения песни? И кто мешал осетинским фольклористам обратиться к помощи записывающей техники? В одной только Балкарии с 1970 года по 1985-й было записано на магнитофонную ленту около 50 нартских песен – больше, чем у всех других народов Кавказа, вместе взятых и за все время собирания.

В 1900 г. М. Туганов записал в Дигории «Песнь о нарте Ацамазе», о которой В. И. Абаев пишет: «Пронизанная с начала до конца солнцем, радостью и песней, отличающаяся, несмотря на свой мифологический характер, яркостью и рельефностью психологических характеристик и живостью бытовых сцен, полная образности, соединенной с непогрешимым чувством меры, изящно простая по содержанию и совершенная по форме, эта «Песнь» может быть названа по праву одной из жемчужин осетинской народной поэзии» (НОГЭ, кн. 3, с. 92).

Подумаем о том, а имела бы в осетинской поэзии эта жемчужина, если бы М. Туганов придерживался того метода собирания фольклора, о котором говорил В. И. Абаев? Следует признать полную правоту автора-музыковеда, который пишет: «...историко-этнографический и литературоведческий аспекты исследования при всех полученных ими серьезных выводах оставили вне поля зрения наиболее существенную и специфическую для «Нартов», как, впрочем, и для всех мировых эпосов, качественно-синкретическую, песенно-инструментально-сказовую природу их возникновения и последующего бытования» (Рахаев, с. 38).

Разве не ясно, что нартские сказания – это, в первую очередь, **произведения музыкальные и поэтические**? Или все собиратели осетинского эпоса, занимавшиеся его записью уже с середины XIX в., этого не понимали? Но В. И. Абаев продолжал: «Вторая причина заключается в том, что поэтическая форма *«кадаег»*, хотя она несомненно существует (значит, кто-то и почему-то сомневался в этом? – М. Дж.), не отличается, во всяком случае, в исполнении новейших рапсодов, особой строгостью и выдержанностью, так что, когда вы снимаете музыку, то, что остается, кажется вам настолько неприметно отличающимся от прозы, что вы (а вы? – М. Дж.), не улавливая стихотворно-ритмического членения песни, невольно записываете ее как прозу» (Абаев, 1990, с. 232).

Это просто поразительно – другого слова я подобрать не могу. И что можно сказать о специалистах, ничего странного в подобных откровениях не замечавших? Приведем несколько строк из осет. эпической песни «Битва Созырыко с Челахсартоном»:

*Женился Созырыко на дочери Солнца, сыграл славную свадьбу.
Преподнес подарки родственникам и поезжанам
и довольными отправил их.
Только Челахсартон, племянник его,
не пожелал ничего принять из даров.
Все нарты долго его просили-уговаривали, и тогда он сказал:
- Не просите меня больше, лучше я и Созырыко спляшем, сыграем
на нартовском ныхасе (НОГЭ, кн. 2, с. 113).*

Вероятно, В. И. Абаев имел в виду песни, написанные этим же размером и в таком же стиле: действительно, отличить их от прозы невозможно. Выше он говорит, что большая часть этих *кадаг* «по внешности» ничем не отличается от сказок, а затем утверждает, что и «несомненно существующим» *кадаг*-ам не присущи строгость и выдержанность, и, если снять музыку, то неким «вы» (т. е. всем, кроме самого В. И. Абаева), покажется, что это просто проза, поскольку им, тугоухим, не под силу будет «уловить стихотворно-ритмическое членение песни», и они невольно запишут ее как прозу.

Что же это за песни, поэтические тексты которых без музыки никто не сможет отличить от простого рассказа? И как этим «новейшим рапсодам» удавалось исполнять *кадаг*-и, не сбиваясь с ритма и мелодии? Почему в названиях текстов не упоминается слово *каедаг* «песня»? И почему, после такого счастливого озарения, осетиноведы срочно не переписали сказания в их стихотворной форме? Впрочем, В. И. Абаев, конечно же, прекрасно понимал, насколько натянуто его объяснение причин малого числа нартских песен на осет. языке; однако ничего другого он придумать не смог. Скорее всего, эти произведения песнями не были, их просто декламировали нараспев, подыгрывая себе на фандыре.

Вопрос о прозаической форме осет. эпоса волновал и Т. А. Гуриева, выдвинувшего не менее поразительное объяснение. По его убеждению, сказания, исполнявшиеся прежде в сопровождении *фандыра*, конечно же, бытовали в поэтической форме, но потом «постепенно стали приобретать новую форму, прозаическую», которая-де «имеет то преимущество (?! – М. Дж.), что она не требует музыкального сопровождения, достаточно мастерства рассказчика». Выходит, что неумение тех или иных сказителей петь и играть на музыкальном инструменте являлось их преимуществом. Чем же, в таком случае, надо считать умение? Недостатком? Пороком? Капризом?

«Так *кадаги* стали исполняться в форме *таураегъ-а*» (преданий, легенд). Следовательно, в древние времена все слушатели были меломанами, и сказителям волей-неволей приходилось петь под аккомпанемент; но к XIX в. вкусы народа изменились, меломаны вымерли, и сказители превратились в рассказчиков-златоустов. Вот как просто решаются самые сложные вопросы, когда за них берутся компетентные люди!

Кроме того, Т. А. Гуриев изображает дело так, словно сельчане слышали сказания о нартах впервые. На самом деле все они прекрасно знали их содержание; но им требовалось именно талантливое исполнение древних песен, а не простой пересказ. Если сказителей, умевших играть на фандыре, со временем оставалось в Осетии все меньше и меньше, почему они сразу перешли на прозу, а не пели те же песни, но без музыкального сопровождения, как поступали, скажем, кар.-балк. певцы, причем даже в конце XX в. (и после недавно пережитых 14 лет изгнания)? Осетинские же сказания начали записывать и публиковать достаточно рано, в середине XIX в. (первый собиратель осет. фольклора В. Х. Цораев родился в 1827 г.), как уже тогда занялись и созданием осетинской письменности.

П. Остряков, первый публикатор кар.-балк. эпоса, именуя его «поэмой», говорит (в 1879 г.): «Для полного ее восстановления нужен не один певец, а несколько, так как слово в слово каждый знает только несколько песен, хотя в простом пересказе ее сущность известна даже каждому пастуху». Тогда же С. Урусбиев пишет: «...с течением времени песни эти постепенно приходят в упадок, и в настоящее время певцов, поющих их с умением, очень мало» (Джуртубаев, 2004, с. 4; с. 5).

С. Урусбиев, конечно же, говорит об этом упадке с сожалением. Но, по Т. А. Гуриеву, он должен был радоваться ему – как же, ведь прозаическая форма «имеет преимущество». Что тут скажешь? Нартоведы-иранисты убеждены в том, что нартский эпос возник в среде «ираноязычных» скифов и алан, которые и явились его распространителями. Почему же тогда эти песни исчезли на осетинском, но сохранились у карачаево-балкарцев, которым они якобы достались от их «алано-осетинского субстрата» и которым еще нужно было перевести их на другой язык? Причем иные ретивые иранисты утверждают, что неуклонный процесс тюркизации «алано-осетин» продолжался даже в XVIII в.!

«Можем ли мы утверждать, - продолжает Т. А. Гуриев, - что предки осетин, сохранившие свой богатейший древний эпос, сохранили и стиль их (*кадагов*, эпических песен. – М. Дж.) исполнения? Конечно, нет. Можно думать, что прозаическая форма их сказаний свидетельствует, мягко говоря, об эволюции прежней исполнительской культуры. (Этот вопрос будет

рассмотрен в другой работе)» (Гуриев, 1991, с. 165). К сожалению, нам неизвестно, исполнил ученый свое обещание или нет. Поэтому вопрос остается: почему в Осетии так мало стихотворно-песенных текстов (или даже их нет, поскольку они не отличаются от прозы)?

Наше объяснение причин исчезновения нартских песен в Осетии следующее. Предки осетин-иронцев, прийдя на Северный Кавказ из Ирана в XVII-XVIII вв. и ассимилируя тюрков-автохтонов (туальцев, куртатинцев, тагаурцев, дигорцев), усваивали их эпос постепенно, в период ирано-тюркского двуязычия, но не успели вжиться в него настолько, чтобы изложить эпические песни на своем языке, да и вряд ли в этом кто-то мог увидеть смысл: время эпики прошло. Но сказители помнили, что их тюркоязычные предки исполняли нартские песни, аккомпанируя себе на арфе (кар.-балк. *къынгыр къобуз* «изогнутый кобуз»), и, поскольку песен о нартах на осетинском языке не было, сказители произносили прозаические тексты сказаний нараспев, подыгрывая себе на фандыре.

НАРТЫ И БОЖЕСТВА

Создателем нартов, по осет. эпосу, является некий безымянный бог (*хуыцау*), мыслящийся владыкой других богов. Вначале он создал уадмиров, которые не вмещались в ущелья, земля их не держала. Через триста лет бог сотворил камбада, сильных, но слишком малорослых. Прошло еще триста лет, и появились гамеры, *«но и они оказались слишком велики и ростом и силой»*. Неудачным творением оказались и гамеры, и уаиги. *«Триста лет прошло, и сотворил бог вслед за уаигами новый народ, нартов, и удались они ему, ростом и силой были под стать земле»* (НОГЭ, кн. 2, с. 6).

Итак, нарты появились спустя 1800 лет после первых творений бога (уадмиров). Но об этом говорится только в одном тексте (15 строк). По другому варианту их никто не создавал: *«До нартов (на земле) жили гумиры, топоров у них не было, деревья они вырывали руками. Потом появились уаиги – крупные, могучие люди. Вслед за ними (появился) нартовский народ»* (НОГЭ, кн. 2, с. 6). Строго говоря, в осет. эпосе нарты с самого начала мыслятся давно существующим обществом. Чаще всего рассказывается о происхождении рода Ахсартаггата; точнее, о его возрождении, поскольку сказано, что в одно время он сильно ослабел, почти вымер (см. ниже).

Но это что касается происхождения нартов. Зато ни в одной национальной версии Нартиады ее герои не связаны с языческими божествами так тесно, как в осетинской; можно сказать, что они живут вперемешку и друг от друга особо не отличаются. Это было отмечено В. И.

Абаевым в работе «Нартовский эпос осетин». «Воссоздавая в эпосе о нартах некую идеальную (? – М. Дж.) 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». «Сказания не просто описывают случаи общения богов с людьми, а подчеркивают, что это общение было в порядке вещей, что оно было обыденным делом» (НОГЭ, кн. 1, с. 71).

Как ни удивительно, но христианские святые, вошедшие в осет. пантеон – Уастырджи, Уасгерги (св. Георгий), Уацилла, Елиа (св. Илья), и даже «свои» божества, например, *Фалвара*, это не только отдельные персонажи, но целые сонмы. В сказаниях часто можно встретить такие, например, выражения, как «семь уацилла», «семь уастырджи», «миллион елиа» и пр. «Уацилла и Уастырджи, - пишет В. Вс. Миллер, - фигурируют в нартовских сказаниях во множественном числе: обыкновенно тех и других по семи. Божества развенчались и перешли на степень каких-то небесных духов, которых побивают богатыри» (НОГЭ, кн. 3, с. 83-84).

Но ни Вс. Ф. Миллер, ни другие иранисты о причинах «развенчания» святых и непомерного их увеличения в числе ничего не сказали. В комментариях к эпосу: «*Уацелла, Уацилла, Елиа, Елиата, Илиа* (миф.) – бог-громовник, покровитель урожая (употребляется и во мн. ч.). «*Ног-бон* (миф.) – 1) букв. «новый день» (праздник Нового года); покровитель этого праздника (в эпосе)» - (НОГЭ, кн. 3, с. 169; с. 167).

«*Дауаги, дуаги, идауаги, зэды, изэды* – общее название для всякого рода небесных сил, богов» (НОГЭ, кн. 3, с. 165). Заметим, что термин *дзуар* «святилище; крест» (от грузин. *джвари* «крест») также означает в осет. мифологии «божество». В некоторых случаях именами божеств становятся названия святилищ – *Реком, Татартуп*. Местопребыванием богов мыслятся те или иные вершины. В «Песни о сыне Уаза» говорится:

*Пошел Ацамаз, сын нарта Уаза,
И повстречались ему на вершине Черной горы
Четыре всадника.
Один из них – золотой Уасгерги,
Тот, кто сидит на вершине Черной горы;
Другой – светлый Елиа,
Тот, кто сидит на вершине Бештау;
Третий – Татартуп,
Тот, кто сидит на вершине Аргиуангага;
Четвертый – Уацелла зерна,*

Тот, кто сидит на вершине Кареу
(НОГЭ, кн. 2, с. 341).

Теснейшая связь языческих божеств с нартами отмечается с самого начала эпоса. Мать главных героев рода Ахсартаговых – Урызмаг и Хамыц – сыновья дочери водного божества Донбеттыра. На его дочери женится и нарт Хамыц, и она становится матерью героя Батраза (НОГЭ, кн. 2, с. 305-306). Но в одном из сказаний Урузмаг и его безымянный сын угоняют скот Донбеттыров (НОГЭ, кн. 2, с. 62). В целом отношение Донбеттыров (жителей подводного царства) к нартам благожелательное; они радуются приезду Урызмага, в честь его закатывают пир и т. д., а Сатана отдает им своего безымянного сына на воспитание (НОГЭ, кн. 2, с. 69).

«Большой пир устроили нарты в честь Сослана – да и как им было не пировать от одного дня недели до другого такого же дня! Были званы на пир также небесные зэды и дауаги; покровитель путников бесстрашный Уастырджы, небесный Курдалагон, покровители скота Тутыр и Афсати, покровитель зерна Уацилла, светлый Реком и чистые Мыкалгабырта, небесные Сафа и Галагон, а также покровитель вод Донбеттыр».

Уастырджы отдает Сослану своего коня, Курдалагон – меч, Тутыр дарит нартам домашний скот, Афсати – диких зверей, а Реком, Уацилла и Мыкалгабырта – хлебные злаки; покровитель ветров Галагон обязуется оберегать пшеницу нартов от всяких бед, Донбеттыр обещает, что его дочери без усталости будут крутить жернова мельниц (НОГЭ, кн. 2, с. 92). Сразу несколько богов (Татартуп, Елиа, Фалвара, Афсати, Уасгерги) едут к грозному Сайнаг-алдару сватать его дочь за нарта Ацамаза; если он ответит отказом, они решают похитить ее (НОГЭ, кн. 2, с. 335).

Амзор, сын нарта Урызмага, был взят на воспитание Сайнаг-алдаром. *«Когда Амзор подрос, с небес пришли на него поглядеть сперва Уастырджы и Афсати, за ними Тутыр и Уацилла, за ними Софиа и Илия. Воспитанник вышел им навстречу и, начиная со старшего, принял у них коней. Взял у них также бурки и плети и отнес их в комнату»* (НОГЭ, кн. 2, с. 370).

Крым-Султан, другой сын Урызмага, – воспитанник бога-кузнеца Сафа и живет у него на небесах. *«Собрал Сафа всех зэдов и дауагов и угощал их. Когда Сафа приглашал богоугодных, то первый к нему пришел Уастырджы, за ним Уацилла, Ног-бон и Тутыр».* На пиру небожители узнают, что селение нартов окружено огромным войском агуров. Божества одаряют Крым-Султана конем, шапкой-невидимкой, ружьем и мечом, благодаря чему герой одерживает победу над врагами (НОГЭ, кн. 2, с. 376-378).

«Нартовские боги, - пишет В. И. Абаев, - те же люди, с той же психологией, с теми же слабостями. Они легко и часто общаются с нартами, а виднейшие нарты подолгу гостят на небе. Особого пиетета к богам нарты не чувствуют. Сатана бесцеремонно выгоняет легкомысленного небожителя, вздумавшего поволочиться за ней. Истреблять небожителей массами составляет одно из любимых развлечений Батраза. Некоторые небожители, такие, как Уастырджи, доводящийся отцом Сатане, небесный кузнец Курдалагон и др., особенно интимно связаны со всей жизнью нартов» (НОГЭ, кн. 1, с. 71).

С божествами нарты часто обращаются панибратски, если не сказать хуже. Урызмаг, нанявшийся пастухом к Хуандон-алдару, однажды бросил камень в отставшего быка. *«Камень, попав быку в бок, выскочил с другой (стороны) бока»*. Оказалось, что это было булатное железо. Урызмаг пошел к кузнечному божеству Курдалагону и велел сделать из этого железа меч, а из маленького его кусочка – шило, которое он унес с собой.

«Вечером следующего дня пришел:

- Моя вещь еще не готова?

- Готова, - сказал Курдалагон. Принес совсем другой, железный меч, 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. Побежал и принес (Урызмагу) настоящий (меч)» (НОГЭ, кн. 2, с. 355). Божество способно на жульничество и даже не думает обижаться, когда Урызмаг именует его «ослом»; хуже того, в другом сказании, польстившись на дары Бораевых, Курдалагон помогает им убить своего воспитанника Айсану.

Зэды и дауаги участвуют даже в междоусобицах нартов. Когда Сосырыко был в походе, одну из его жен увез Челахсартаг, сын Хыза. *«Пораженный такой вестью, Сосырыко начал собирать большой афсад (войско) и отправился к Хызовым твердыням, где укрепился Челахсартаг и куда он собрал для защиты себя мелеков (ангелов) и всех Уацилла и Ногбона, которые побили все войско Сосырыко»* (НОГЭ, кн. 2, с. 256-257).

Многие божества, как и другие мифологические существа, отличаются похотливостью, и часто вступают в интимные отношения с земными женщинами. Когда Ахсине (Шатане) понадобилась вода, чтобы закалить только что родившегося булатнотелого младенца Сослана, она побежала к реке. *«Хранитель воды (Натар-уатар. – М. Дж.) не давал ей воды... и Ахсина затяжелела»* и родила хитреца Сирдона (НОГЭ, кн. 2, с. 87). В

комментариях: «Пропущена фраза о том, что Ахсине пришлось отдаться хозяину воды» (НОГЭ, кн. 3, с. 23).

В другом варианте хозяин воды именуется *«Батаг, повелитель бесов»* (НОГЭ, кн. 2, с. 190). Гатаг (Батаг, Гета) одновременно является повелителем бесов и по некоторым другим сказаниям. Есть сказание, в котором Сырдона рождает Дзерасса (мать Урызмага и Хамыща) от повелителя воды Геты, согласившись вступить с ним в связь в обмен на воду (НОГЭ, кн. 2, с. 188).

Когда для закалки стального младенца Батраза понадобилась вода, Сатана, выполнявшая роль повитухи, побежала к реке, но змей потребовал от нее сойтись с ним. Она отказалась, но ей пришлось пойти к реке еще раз. *«И вышло к ней из воды существо, волосатое, на человека похожее, и сказала Сатана: «Ну, этот хоть в человеческом облике». Принесла воду, облила ребенка, сама же начала рожать. И родила мальчика. И это был от Гатага рожденный»* (НОГЭ, кн. 2, с. 227), т. е. Сырдон. В другом варианте отец Сырдона прямо назван чертом. *«Сатана сбегала к воде с десятью ведрами, а черт не дает ей воды, требуя удовлетворить его. Она побыла с ним и тогда только смогла принести воды и облить ребенка»* (НОГЭ, кн. 2, с. 227).

В других текстах владыку чертей зовут *Елызбар*. Когда Созырыко попадает в его подземные владения, он радушно принимает его, а когда нарт отбивает у каких-то набегников угнанный ими скот бесов, их владыка дарит ему башмаки-скороходы (НОГЭ, кн. 2, с. 98). В сказании «Нарт Созырыко» черти, подученные злейшим врагом героя – хитрым Сырдоном, по повелению Елызбара убивают коня Созырыко (НОГЭ, кн. 2, с. 155).

УАСТЫРДЖИ И НАРТЫ

Наиболее популярны в осет. эпосе три божества: глава пантеона, которого нарты именуют «богом богов», Уастырджи, отождествляемый со св. Георгием (у дигорцев – *Уаскерги*) и называемый то покровителем путников, то покровителем мужчин, и владыка царства мертвых – Барастыр, особенно в тех сказаниях, где тот или иной герой посещает это царство. Нас, в данном случае, интересует происхождение Уастырджи, поскольку именно это божество активно участвует в повседневных делах нартов; по многим сказаниям, Уастырджи является и отцом некоторых героев. О нем говорится уже в сказании о рождении основателя рода Ахсартаговых, к которому принадлежали самые славные герои.

«Уастырджи / Уасгерги – популярнейшее божество староосетинской мифологии. Покровитель мужчин и главного мужского занятия: военных и разбойничьих экспедиций. Со временем – покровитель путников вообще. Для

женщин его имя находилось под запретом, они называли его *Лагти дзуар* «Бог Мужчин». Носит эпитеты *сызгъарин* «золотой», *фандагсар* «путевод». Посвященные ему святилища были рассеяны по всей Осетии. Празднества в его честь справлялись несколько раз в году, особенно широко и торжественно – в ноябре». «Рисовался как всадник в белой бурке на белом коне» (Абаев, ИЭСОЯ, т. IV, с. 55).

Однако материалы нартского эпоса осетин не дают, как нам кажется, оснований видеть в Уастырджи покровителя путников, мужчин и воинов; или можно сделать вывод, что в сказаниях отразились более древние воззрения. Военные и разбойничьи экспедиции также вряд ли следует считать «главным мужским занятием» - таковыми они являлись только для дружинников и бандитских шайк.

Следует отметить в образе Уастырджи и некоторые темные черты. В. И. Абаев приводит, например, такое обращение: *«Куда бы ни отправлялись из дома в путь, будь то вор, честный человек, враг или друг, - все они, Уастырджи, призывают тебя («находят твое имя»); взгляни на нас светлым оком, золотой Уастырджи»* (Абаев, ИЭСОЯ, т. IV, 56).

Тот же сюжет, что и в вайнахском сказании о том, как Соска-Солса угнал скот Колой Канта, есть и в осет. эпосе. Гумский юноша и Созырыко угнали скот трех братьев, любимых богом, которое охранял пастух, обладавший неимоверной силой. Отец юноши посоветовал подослать к пастуху, который женщин видел редко, свою дочь-красавицу. Так и сделали. Увидев красавицу, пастух от страсти упал в обморок. Сослан и гумский юноша связали его, а сами сели пировать. Когда же пастух подали бедренную кость барана, он вырвал зубами альчик и метнул его; косточка упала перед тремя братьями, любимцами бога. Гумский юноша понял, что дело плохо, и набежники пустились в путь, спасаясь от погони.

«Вот уже и догоняют их в степи, (но) тут взмолился Созырыко:

- Святой покровитель мужчин Уастырджи, потребовалась нам твоя помощь, помоги нам!

Услышал Уастырджи мольбу Созырыко, пошел к богу, снял перед ним шапку и говорит:

- Сегодня произойдет много горьких бед, но если позволишь, (я) примирю (людей).

Бог не позволил. Уастырджи разгневался на него, ни слова ему больше не сказал». Чтобы остановить преследователей, он сбросил перед ними свой гребень, который превратился в глухой лес, а сам обратился к богу с той же просьбой, но тот опять отказал. Уастырджи сбросил с неба камень, и он превратился в гору, а сам снова пошел к богу и попросил позволения

примиришь Созырыко и трех братьев. *«Тогда бог сказал ему: «Всякий раз ты бываешь на стороне похитителей, абреков и насильников, на этот раз еще дам тебе право, если примиришь их по справедливости».* Уастырджи с этой задачей справился (НОГЭ, кн. 2, с. 108-109). Он же помогает Насран-алдару обманом отнять невесту черного ногойца (НОГЭ, кн. 2, с. 319-321).

Как и другие языческие божества осетин, кроме умения творить чудеса, Уастырджи ничем от обычных людей не отличается, ему свойственны те же слабости и пороки; иногда он даже кое в чем уступает людям (например, герою Маргудзу). Он присутствует на пирах нартов, разъезжает на трехногом коне, сопровождаемый борзой собакой, и даже участвует в их распрях. Но основная черта Уастырджи – его чрезвычайная похотливость.

«Во дворе Борафарнуга росла яблоня. На ней созревало одно яблоко. А было оно лекарством от смерти. К старости у Уархага родились два сына-близнеца – Ахсар и Ахсартаг» (НОГЭ, кн. 2, с. 13).

Ахсар и Ахсартаг нанялись стеречь дерево нартов и обнаружили похитительниц яблок, дочерей водного божества Донбеттыра, одну из которых ранили стрелой. Ахсартаг спустился в подводное царство и взял раненую им девушку (ее зовут Ацира или Дзерасса) в жены. Выйдя на поверхность, он пошел искать брата, оставив невесту в шалаше. Тем временем вернулся Ахсар; невеста его брата стала его обнимать, приняв за Ахсартага. Увидев эту сцену, вернувшийся Ахсар поссорился с братом, и они убили друг друга (или один убил другого, а затем покончил жизнь самоубийством, бросившись на свой меч).

Дочь Донбеттыра осталась одна на берегу моря. *«В этот трудный час бог послал ей Уастырджи на трехногом коне и с борзыми».* Но далее выясняется, что если этого небожителя бедной женщине и послал сам бог, то его выбор был не самым удачным. *«Увидев плачущую женщину, Уастырджи повернул к ней, расспросил ее, что и как случилось, а потом сказал: «Я бы, конечно, похоронил их, если бы ты согласилась стать моей женой (в других вариантах он предлагает ей стать его любовницей. – М. Дж.)».* Женщина ответила: *«Какая есть, твоей буду. Почему бы мне не выйти за тебя замуж, когда похороним погибших».* Уастырджи поверил женщине и выполнил ее желание. *«Рукою плети придавил землю, и появилась в ней яма. Как положено, похоронил он двух братьев».*

В других вариантах по воле (или мольбе) Уастырджи (Уасгерги) над могилой Ахсара и Ахсартага вырастает **могильный курган (или склеп)**. Или: *«Она рассказала ему все, как было, и спросила, кто он сам. «Я – Георгий, - ответил он, - я помогу тебе, похороню трупы, но потом возьму тебя к себе, потому что ты все равно теперь одна».* Ударил он хлыстом о

землю, и явился серебряный гроб (выделено нами. – М. Дж.), *ударил хлыстом трупы – и они очутились в одежде, шитой золотом*» (НОГЭ, кн. 2, с. 29).

Но Дзерасса не выполнила своего обещания – она нырнула в воду и вернулась к своему отцу. Обманутый небожитель поклялся овладеть ею – живой или мертвой. В родительском доме у Дзерассы родилось два мальчика-близнеца – Урузмаг и Хамыц. Случайно узнав о своем происхождении, братья, вместе с матерью, ушли жить к нартам, где выдали ее замуж за своего деда Уархага, от которого она родила сына Субалци. Перед смертью Дзерасса попросила сыновей три дня караулить у ее могилы, опасаясь, что мстительный Уагерги явится и изнасилует ее в могиле.

Субалци и Урузмаг выполнили свой долг, но дежуривший в третью ночь Хамыц ушел на свадьбу, и Уасгерги проник в склеп, и *«сначала сам побыл с умершей, потом коня пустил, а затем своего пса»*. *«А в женищине еще теплилась жизнь, и понесла она от Уасгерги, от коня и от гончего пса»*. В могиле она родила девочку, жеребенка и двух щенят, которых Урузмаг взял к себе. Девочка подросла и стала коварной красавицей Шатаной; она довела жену Урузмага до смерти и сама вышла замуж за своего брата.

В другом варианте сказано: *«Пока Хамыц и Урузмаг искали себе жен, в одну из ночей он вошел в склеп и вначале сам побыл с матерью Хамыца и Урузмага, а потом пустил своего трехного коня и борзую. Мертвая женищина забеременела и через десять месяцев у нее родились девочка, жеребенок и щенок»*. *«Девочку назвали Сатаной, жеребенка Уаддымом, щенка Силамом»* (НОГЭ, кн. 2, с. 8-11). Толкования этого оригинального мифа в работах нартоведов мы не нашли; отметим, что таково происхождение трех важных в эпосе осетин героев, первых представителей воинского рода Ахсартаговых – Урузмага, Хамыца и Сатаны.

Нередко Уастырджи домогается любви и главной героини эпоса – Сатаны (своей дочери!). Пользуясь тем, что Урузмаг ушел в поход, небожитель преследовал ее, и она вынуждена была на ночь уходить в крепость Гори. Но Уастырджи, приняв образ голубя, влетел в окно и добился своей цели (в кар.-балк. эпосе то же самое делает не божество, а злой дух, демон, но вступает в связь не с Сатаной-бийче, а с другой женщиной). От этой связи родился герой Ерахцау (НОГЭ, кн. 2, с. 403-404). Интересно обращение Сатаны в одном из сказаний: *«Уастырджи, нас сотворивший!»* (НОГЭ, кн. 2, с. 357).

По одному варианту, отцом Созырыко (Сослана) является Уастырджи (а не пастух). *«Сатана была хорошая женищина, и из зэдов каждый говорил: - Как бы сделать мне ее своей любовницей!»*

Однажды Сатана стирала свои штаны и распялила (их) на камне на солнце. Вот пришел Уастырджи и сказал:

- Твои штаны куда от меня уйдут?

*Пошел Уастырджи к штанам, (лежавшим) поверх камня, и (пролил) на них (семя), от этого в утробу камня вошла душа»; из этого **камня** и родился нарт Созырыко (НОГЭ, кн. 2, с. 108).*

БАРАСТЫР

Вс. Ф. Миллер пишет: «Уацилла и Уастырджи – первый из этих духов соответствует христианскому св. Илье, второй – св. Георгию. Оба святых были занесены к осетинам из Грузии с проповедью христианства, но впоследствии стали народным богами. Имена Уацилла и Уастырджи (диг. Уасгерги), очевидно, сложены из имен Илла (Илья) и (Георгий) и слова «уац» («уас»), значение которого в настоящее время осетинам неизвестно».

«...сочетание слова «уас» с именами христианских святых заставляет предполагать, что оно означало, вероятно, «святой», хотя это понятие передается обыкновенно словом «сыгъдагъ» (диг. «сугъдагъ») (НОГЭ, кн. 3, с. 83-84). Объяснение теонима Уастырджи лишь одно: «Из Уас Герги «святой Георгий». «Форма *Герги* примыкает не к греко-лат. *Георгиус* и не к груз. *Гиорги*, а к **мегр.** *Герге, Джерге*, ср. **мегр.** *Гергеба тута* «ноябрь», «месяц св. Георгия». «Как и у других христианских народов, в частности у русских, культ св. Георгия воспринял черты некоторых дохристианских культов, солнечных, земледельческих, военных» (Абаев, ИЭСОЯ, т. IV, с. 56).

Как уже отмечалось выше, *Уасгерги* – дигорская форма теонима, *Уастырджи* – иронская. И если осетины заимствовали это имя из мегрельского языка, как, вероятно, полагал В. И. Абаев, непонятно, почему звуковой состав двух форм не имеет в себе ничего общего (не считая, разумеется, *уас* «святой»): *Герги* – *Тырджи* (не говоря уже о том, что осетины и мегрелы соседями никогда не были). Если же объяснять это влиянием фонетики двух диалектов осетинского языка, то неясно, почему ни Вс. Миллер, ни В. И. Абаев о таковом ничего не говорят.

Странно, что слово *уас*, значение которого осетинам было неизвестно (предположительно «святой»), прикрепились только к именам двух покровителей – *Уацилла* и *Уастырджи*. Кроме того, во всех приведенных выше эпизодах, где божество выглядит достаточно неприглядно (например, помогаясь любви своей дочери Шатаны), фигурирует иронский Уастырджи, а не дигорский Уасгерги. Это наводит на мысль, что речь идет о двух разных божествах, имевших разные функции и отождествленных в позднее время.

Выше мы выделили в текстах отдельные термины, показывающие связь Уастырджи с землей, смертью, похоронами, и т. д. И здесь наше внимание привлекает образ *Барастыра* (*Баруастура*), владыки подземного царства мертвых, с которым герои осет. сказаний общаются не реже, если не чаще, чем с Уастырджи. «Вторую часть (*астыр*) можно сблизить с чеч. *Эштр* «владыка загробного мира» и в дальнейшем с **вавилонским** *Иштар* – женское божество загробного мира. В первой части может быть ос. *бар* «право», «власть», и все слово означает, стало быть, «наделенный властью *Астар*», «властитель *Астар*»; ср. *бар-дуаг* «дух-покровитель», букв. «(имеющий) власть (*бар*) дух (*дуаг* из *дауаг*)» - (Абаев, ИЭСОЯ, т. I, с. 236).

Но из этого «объяснения» нельзя понять, что же означает имя *Астар*, и зачем осетины снабдили словом *бар* «власть, право» только один, теоним, якобы заимствованный у чеченцев, а не имена и других богов, которые, вероятно, также мыслились имеющими власть. На наш взгляд, имя и образ *Барастыра* идут из среды тюркского (аланского) субстрата, на котором сложился осетинский народ: теоним состоит из *бар* «все» + *астыр* «хоронить» = «всех хоронящий».

Иронский Уастырджи (ср. кар.-балк. *бастырыучу*, букв. «закапывающий», что соответствует функции этого божества), скорее всего, – позднее переосмысление образа *Барастыра*, вызванное влиянием образа св. Георгия (дигор. *Уасгерги*, кар.-балк. *Бий Ашкерги* «Вышний Ашкерги»). Но в осет. эпосе связь этого божества с землей и загробным миром сохранилась: вряд ли случайно то, что Уастырджи вступает в связь с мертвой красавицей Дзерассой (Ацирой) под землей, в склепе; именно по воле Уастырджи земля разверзается, чтобы принять в себя тела Ахсара и Ахсартата и т. д.

Властитель подземного мира мертвых, вероятно, представлялся также подателем урожая, божеством плодородия и чадородия, чем и объясняется исключительная похотливость Уастырджи. «Популярны были также сказания об участии Уастырджи/Уасгерги вместе с другими небожителями в земледельческих работах». «В нарттовском эпосе выступает нередко как соблазнитель женщин» (Абаев, ИЭСОЯ, т. IV, с. 55-56). И вряд ли то, что говорится в «Песне о пиве», указывает на Уастырджи, как на покровителя воинов и разбойников:

*Ой, пиво, говорят, пиво,
Уастырджи сотворенное пиво...*

Или:

*Говорят, (Сатана) на гору послала
И у золотого Уастырджи
Зерна солода попросила,
Пиво заквасила
(НОГЭ, кн. 2, с. 43)*

В функции владыки царства мертвых входил, вероятно, суд над покойниками, поэтому можно думать, что он мыслился также вершителем правосудия, наказывающим грешников. Неслучайно, что, согласно «некоторым песням и рассказам, Уастырджи разъезжает инкогнито по земле, испытывает людей, помогает бедным, награждает добродетель и карает зло» (Абаев, ИЭСОЯ, т. IV, с. 55-56).

Но следует объяснить, почему к имени Уастырджи прилагался эпитет *сызгъарин* «золотой». На наш взгляд, речь идет о солярном божестве, олицетворении солнца, но не весенне-летнего, а осенне-зимнего, находящегося в ином, подземном мире, когда оно показывается на небе на короткое время. Астрономическая осень, начавшись 22 сентября, заканчивается 22 декабря; середина этого периода приходится на 7 ноября, когда на смену теплой половине осени приходит холодная. Поэтому и праздник в честь Уастырджи осетины справляли именно в ноябре.

Иными словами, в этом, поднебесном мире солярное божество представлялось помогающим беднякам, награждающим добродетель (потому Уастырджи и разъезжает по земле), а в подземном мире – наказывающим вершителей зла. Эта дуальность образа впоследствии и привела к раздвоению образа, в результате чего появились два самостоятельных божества – *Барастыр* и *Уастырджи*. Отсюда же можно найти объяснение и эпизоду из сказания, в котором говорится о погибшем сыне Урызмага (иногда о нарте Тотразе), которого Барастыр отпускает в мир живых, чтобы помочь отцу, оказавшемуся в бедственном положении, с условием, чтобы он вернулся до заката солнца. Заметим, что в день его возвращения к живым, по мольбе Сатаны, льет холодный ливень.

Свершив месть, юноша *«доехал до ворот Страны мертвых, но привратник не (хотел) впустить его туда, потому что уже зашло солнце. Взмолился юноша богу:*

- О боже! Я еще ребенок, внемли мне, чтобы не захлопнулись передо мной ворота Страны мертвых, заставь солнце выглянуть.

Бог сжалился и заставил запоздавшее сиротское солнце (солнце мертвых. – М. Дж.) осветить горы. Юноша увидел солнце и воскликнул:

- *Яраби* (араб. «О боже!» - М. Дж.), *на горах еще солнце, так почему же не пропускаешь меня?*

Когда привратник увидел солнце, он открыл ворота, юноша вошел и сел на свое вечное место» (НОГЭ, кн. 2, с. 64).

А. Шифнер пишет: «Осетины полагают, что после солнечного заката затворяются ворота Царства мертвых, и что до утренней зари никто не впускается; поэтому покойников не хоронят после захождения солнца, дабы их души не мучались в пространстве между землею и царством Барастыра» (НОГЭ, кн. 2, с. 17). Вероятно, по представлениям народа, душа умершего человека шествовала вслед за солнцем; когда оно входило в царство мертвых (закатывалось), его ворота закрывались. Отсюда и второй эпитет, прилагавшийся к имени Уастырджи – «путевод». На Кавказе и поныне покойников стараются похоронить до полудня.

Добавим, что имя красавицы *Дзерассы* (матери Ахсара и Ахсартага, изнасилованной Уастырджи в ее подземном склепе) не имеет объяснения на почве осет. языка; это деформированное кар.-балк. титулование кар.-балк. богини *Дауче* – *жер анасы, зер анасы* «мать земли». Отсюда легко понять, что в основе странного эпизода (насилия над мертвой женщиной, совершенного божеством, его конем и собакой) лежит древний тюркский миф о соитии в глубинах земли мертвой (с началом зимы уснувшей мертвым сном) богини земли с солнечным божеством, спустившимся в преисподнюю, чтобы весной все живое воскресло.

Что касается покровительства, которое Уастырджи оказывает воинам, то это, на наш взгляд, объясняется тем, что он, во-первых, являлся родоначальником Ахсартаговых (воинского рода), а, во-вторых, в имени дигор. божества *Уаскерги* ложно содержится слово *аскер* (возможно, иранизм), в кар.-балк. яз. ozn. «войско; военный», *аскерчи* – «солдат, воин».

ГИБЕЛЬ НАРТОВ

Осет. пантеон возглавляется неким безымянным божеством, которого (в обращениях) и другие божества, и нарты именуют «богом богов». Правда, отношение героев эпоса к этому главе пантеона весьма странное. В зачине сказания о рождении нарта Сауая говорится, что богатый нарт Чандз имел семь жен, но оставался бездетным. *«Досадовал (Чандз), и неприятно (ему) было не иметь сыновей, и он говорил:*

- Кому мне оставлять такое большое богатство, когда у меня нет сыновей? И хотя у меня нет детей, но я заморю бога дымом своим.

И вот однажды собрал он свой нартовский народ и приказал ему возить от одной и до следующей пятницы колючки на дрова. Таким образом

он наполнил свой галуан-замок дровами. Собрал (он) все свои большие табуны и стада и стал сжигать их в огне, чтобы дымом и сухим запахом заморить бога за то, что он не дает ему, Чандзу, богатому человеку, сыновей. Когда дым и сухой запах начали доходить до бога и ему стали докучать и дым и запах», он послал к нарту сначала ворона, а потом ласточку. Чандз велел передать богу, что его жены не родили ему сыновей, а потому он хочет сжечь свои стада «и заморить бога сухим запахом и дымом от них». И тогда бог послал ему волшебное яблоко, съев семечки которого жены Чандза забеременели (НОГЭ, кн. 2, с. 428).

Этот рассказ можно рассматривать как позднюю интерпретацию ритуала жертвоприношения; на самом деле, вероятно, сожжением скота Чандз хотел угодить божеству, задобрить его. Но и такое истолкование свидетельствует о том, что осетинские сказители не видели в главе пантеона творца вселенной; скорее всего, речь идет о другом божестве (см. ниже).

Примечание одного из сказителей: *«Даже молиться богу нарты считали для себя зазорным – так говорил один из старших»* (НОГЭ, кн. 2, с. 268). Отказ осетинских нартов поклоняться главе пантеона не означает, конечно, что они не признавали его могущества. Но нартоведами не выдвинуто, насколько нам известно, ни одного объяснения этому высказыванию. Они, как и сказители, обходились выводом, гласившим, что все дело заключалось в неслыханной гордости нартов; между тем, чуть ли не в каждом сказании они обращаются к нему с мольбами.

Это божество вполне заслужило такое, двойственное, отношение к себе. Например, в одном из сказаний говорится: *«Много трудных дней пережили нарты, но ничто так не сломало их духа, как чума на скотину и голодный год. Однажды в Нарте наступила суровая зима, а вместе с этим их скотину поразила чума и уничтожила животных поголовно»*. К наступлению весны единственный бык остался только у нарта Субалци. Он сумел все же вспахать землю и засеять ее семенами. И как же поступает в такой ситуации бог, который уверял нартов, что любит их (см. ниже)?

«Тогда бог наслал жаркие дни, и все выгорело: из земли не поднялось больше ни травинки! Наступила осень. Нарты съели свои запасы, а нового хлеба не собрали и стали гибнуть от голода. Кто мог еще работать? Валялись по ныхасам и зывали к богу». Нарты сумели выжить только благодаря запасливой Сатане. *«Чтобы от жадности не пострадали голодные люди, Ахсина своей рукой кормила их легкой кукурузной похлебкой, а тем, которые не могли глотать, (вливала в рот)»*. *«За неделю голодные люди подкрепились, смогли уже ходить, и каждый был в состоянии думать*

о себе. Так нарты спаслись от голодной смерти» (НОГЭ, кн. 2, с. 46). О том, за что божество так жестоко карало нартов, в тексте ничего не сказано.

Заметим, что божество, желая покарать нартов, почему-то действует одним и тем же способом – лишая их урожая, обрекает на голод. *«Когда нарты возгордились, то начали спорить с богом. Стали делать двери без косяков. «Иначе он подумает, - говорили они, - что мы молимся ему, если будем проходить через низкие двери и наклоним головы». Этим они навлекли на себя гнев бога. И наступили для них голодные дни. На земле (нартов) перестал родиться хлеб. Лишь ночью на небе появлялись колосья, и светились они, как лучины. Нарты их сбивали стрелами, а днем собирали зерна, только тем и жили. С тех пор и появился «нартовский хлеб» (кукуруза. – М. Дж.). А как появился, так и нарты исчезли»* (НОГЭ, кн. 2, с. 484). Второй текст так же краток, но причина голода иная.

«Нарты собрались в чьем-то доме и затеяли разговор о том, кто из них проявил большую отвагу. Тогда Батраз так рассказал:

- Семь раз я убил семерых Уастырджи, дважды убил семерых Уацилла, не осталось таких пророков, которых бы не убил. Последним, кого убил, был Али, сын Бурхора (владыки злаков. – М. Дж.).

Бурхор же не знал, кто у него убил сына, (он) притаился в бражьей пене и слушал оттуда. Услышав (слова Батраза), он вспорхнул и умчался. После этого он лишил нартов зерна». Что бы они не делали, все было напрасно, и нарты погибли от голода (НОГЭ, кн. 2, с. 484-485).

Гораздо подробнее третий текст. *«Все могучие нарты проводили жизнь в сражениях. Покорили все народы. (Нарты) искали сражений. Не осталось больше никого, с кем бы можно было им сразиться. Стали думать: «С кем бы нам сразиться еще, не видим больше никого!».*

Сырдон был несчастьем для нартов и сказал им:

- Вам известна ваша сила, никто никогда вас не одолеет. Вы ведь богу молитесь, с ним и попробуйте помериться силой.

Нарты сказали ему:

- Мы не знаем, где он, как нам с ним биться?».

И Сырдон посоветовал им разгневать бога: перестать молиться ему и забыть его имя, а также – поднять повыше дверные косяки, чтобы не пригибать головы. *«Тогда, если есть где бог, он сам вас станет искать».* Нарты так и поступили. Тогда бог сотворил ласточку и послал ее к нартам, повелев спросить: *«Отчего ваша обида?».* Те ответили: *«Много услуг мы богу оказали, а он нам ни разу не показался, пусть теперь выходит, никак нам нельзя, чтобы не сразиться!».*

Бог повелел ласточке: *«Ради меня вернись к ним еще раз и передай: «Если вдруг одолею вас, тогда (как)? Всех до единого истребить или оставить плохое потомство?». Вот об этом спроси их»*. Были высказаны несколько мнений, но, в конце концов, Урызмаг попроси передать богу: *«Если сможешь одолеть нас, то истреби полностью – не хотим оставлять дурное потомство; как бы то ни было, но нельзя не сражаться. Покажись нам, с войной идем на тебя»*. И тогда бог велел нартам в пятницу собраться на равние Хыз, и они все, от мала до велика, бросились туда. Бог перевернул гору Уаза и накрыл их всех до единого (НОГЭ, кн. 2, с. 485-486).

По еще одному варианту бог ставит нартов перед выбором: *«Три (фамилии) Нартов, очень я вас люблю и вам дарую либо вечную жизнь, либо вечную славу, из двух (даров) ваше право выбирать»*. Те сказали: *«На что нам вечная жизнь? Жить мы и так будем. Если же слава останется нашим потомкам, тогда имя наше еще больше прославится»*. *«И все же богу было жаль истребить их сразу. (Нарты) засевали поля, днем они у них зеленели, ночью созревали. А если ночью (нарты) приходили жать, поля (опять) становились зелеными»*. Когда все их усилия ни к чему не привели, нарты сказали: *«Ведь мы сами сказали богу, что отказались от вечной жизни, сами себе пожелали гибель»*. И каждый стал копать себе могилу. И начали бросаться в них. Так пришла гибель нартов» (НОГЭ, кн. 2, с. 486-487).

Заметим, что по всем вариантам нарты фактически гибнут от голода. Но Т. А. Хамицаева пишет: *«Славно пожив, нарты умирают во имя вечной славы (большие были романтики, однако. – М. Дж.)*. Через все сказания этого немногочисленного цикла проходит мотив богоборчества: нарты, ранее жившие с богами, как с равными, совершив множество подвигов на земле, сокрушив всех своих врагов, возгордились, перестали почитать бога (по вариантам: вызвали на бой бога) и в результате этого погибли. Бог насыляет на них голод или потоп».

Почему гибель от голода и потопа следует считать славным завершением славной жизни, исследовательница не сказала. Но некое несоответствие она заметила: *«Гибель нартов оказывается результатом не слепого рока, а известного этического подвига: добровольного отказа от вечной жизни во имя вечной славы. И хотя инстинкт жизни побуждает их еще некоторое время бороться за существование, но под конец они примиряются с судьбой (в чем отличие такого примирения от «результата слепого рока»? – М. Дж.) и ложатся в собственноручно вырытые могилы»* (НОГЭ, кн. 3, с. 117-118).

Разумеется, это лишь псевдообъяснение; вряд ли можно считать отказ от вечной жизни во имя вечной славы «этическим подвигом» (скорее,

непомерным тщеславием - вначале нарты поклонялись богу, а возгордились потом, после побед над врагами). Дело намного сложнее, и понять причину отказа нартов поклоняться божеству можно только через оригинал Нартиады – кар.-балк. эпос (анализ этой темы, как и вопроса о взаимоотношениях главы пантеона и нарта Батраза см. ниже).

Гибель нартов ничем не мотивирована и ничто ее не предвещает (на протяжении всего эпоса они обращаются к богу с мольбами, которые всегда исполняются). Но, с другой стороны, иного финала осет. эпос иметь и не мог. Поскольку появление героев на земле не является провиденциальным актом (как в кар.-бал. эпосе), над ними довлеет рок, – с самого начала и до самого конца они обречены на межродовую вражду: случайно, по прихоти божества, появились и так же случайно исчезли. Это не осталось незамеченным В. И. Абаевым; характеризуя «Песнь об Ацамазе» (записанную М. К. Тугановым в 1900 г.), он пишет: «В ней нет сцен жестокости и кровопролития, которые не редкость в других сказаниях. Она чужда зловещей идее рока, которая бросает свою мрачную тень на важнейшие эпизоды истории Нартов» (Абаев, 1990, с. 199). Развивать эту тему В. М. Абаев, к сожалению, не стал.

Оригинал Нартиады (кар.-балк. эпос), начинается с того, что Тейри-хан творит вселенную, а потом и нартов, свое войско, наказав им уничтожить всю нечисть в среднем мире и подготовить условия для жизни следующего поколения людей, а заканчивается тем, что нарты завершают свою миссию на земле и уходят в два других мира (нижний и верхний), чтобы довести ее (миссию) до конца. Непонятное начало кар.-балк. эпопеи, пропитанное чуждой космогонией и антропогонией, утратилось; поэтому нарты осет. эпоса не знают смысла ни своего существования, ни смысла своего гибели. Напомним, что, по осет. эпосу, божество создавало людей методом проб и ошибок, и остановилось на нартах лишь потому, что *«удались они ему, ростом и силой были под стать земле»* (НОГЭ, кн. 2, с. 6).

О том, для чего он сотворил их, в осет. эпосе ничего не сказано; это бог-эстет, который, руководствуясь лишь своей прихотью, наделил свои создания только страстной жаждой борьбы ради борьбы с кем угодно – с великанами и драконами, с иноплеменниками, но еще чаще – друг с другом. За что же их вечно должно было славить последующее поколение людей? Неужели за бесцельное существование и нескончаемую междоусобицу?

Поскольку неизвестно, чего нарты добились в результате своих побед над врагами, получается, что они тратили свои богатырские силы впустую, часто и насмерть сражаясь друг с другом, а не только с внешними врагами. Хуже того, когда бороться было уже не с кем, агрессия нартов обратилась против их же создателя. Фактически глава пантеона обрек героев осет. эпоса

на мучения, а потом и на самоубийство. Но если смотреть на вещи трезвым взглядом (а не восхищаться последним выбором нартов, полагая, что он обусловлен их титанической гордостью), то это абсурд. На самом деле финал осет. эпоса объясняется совершенно другими причинами, о чем подробно будет сказано ниже.

Судя по всему, процесс этногенеза осетинского народа был бурным, драматическим. И это наложило свой отпечаток на осетинскую версию Нартиады. Осмысление происходящих событий находило, вероятно, свое отражение, прежде всего, в только что усвоенном эпосе тюркских предков осетин, подвергшихся иранизации. Но потомки двух этносов не удовлетворились простым сохранением усвоенного – они создавали все новые и новые варианты и вариации на темы древней эпопеи, пытаясь вложить в нее новые смыслы. Поэтому осет. сказания так расточительно многословны.

Это распространение вширь обернулось потерей заложенной аланами-тюрками в основу эпоса идеи (непонятной для их ассимилированных потомков), как и утратой цельности и последовательности, что особенно наглядно видно при сопоставлении осет. версии эпоса с кар.-балк., обладающей всеми чертами эпопеи), обилием противоречий внутри циклов (на что и указывал В. И. Абаев), немотивированными поступков героев и т. п.

Глава XV. ИСТОРИЯ И ЭПОС ОСЕТИН

ВОЙНА РОДОВ

Отмечая, что содержание «нартовской эпопеи, как всякого героического эпоса, составляет борьба», В. И. Абаев перечисляет типы конфликтов в осет. эпосе: а) борьба с великанами, олицетворениями сил природы; б) борьба с захватчиками и иноплеменными владельцами; в) междоусобная борьба родов (Абаев, 1990, с. 262).

Ни один из этих конфликтов своего настоящего разрешения в осет. эпосе так и не получил. Обращает на себя внимание, что в доброй четверти сказаний речь идет о распрях среди нартов, что равно общему количеству текстов, повествующих об их борьбе и с великанами, и с чужеземцами. Этот факт не может быть случайностью и имеет свое объяснение (см. ниже).

Нарты осет. эпоса делятся на три рода (Алаговы, Ахсартаговы, Бораевы, в некоторых сказаниях - Борагановы). «Эти три рода имели «специализацию»: Бората, говорится в тексте, приводимом М. С. Тугановым, были богаты скотом, Алагата были сильны умом, Ахсартагката отличались

храбростью и силой. Иначе говоря, род скотоводов, род людей умственных занятий, род военных. Такова теория, но всего лишь теория. В действительности Бората не менее воинственны, чем Ахсартагката» (Дюмезиль, 1977, с. 33).

Эти подразделения часто «меняются» функциями, и, по некоторым сказаниям воинским родом считаются Бораевы, а не Ахсартаговы. «В отнесении отдельных героев к той или иной фамилии наблюдается у сказителей большая путаница, но сравнительным анализом вариантов можно установить, что знаменитейшие герои: Урузмаг, Сатана, Хамиц, Сослан, Батраз были потомками Ахсартага и, стало быть, принадлежали к фамилии Ахсартаггата. Представителем фамилии Бората является Бурафарнуг с семьей сыновьями. О героях фамилии Алагата нет в эпосе прочной традиции» (Абаев, 1990, с. 158). Следует уточнить, однако, что перечисленных героев сказители относят к Бораевым столь же часто, как и к Ахсартаговым.

«Представляется, что Нарты живут в селении на склоне горы, разбитом на три квартала, расположенным на трех уровнях, каждый из которых занят одним из трех основных родов: наверху живут Ахсартагката (*-тае* – суффикс множественного числа), в самом низу – Бората, а посередине – Алагата» (Дюмезиль, 1977, с. 33). По сказанию «Зеваг и красавица Ауар», «*Ахсартаггата и Бората жили в двух соседних селах и, по воле бога, возненавидели друг друга*» (НОГЭ, кн. 2, с. 360). Из-за такой локализации трудно заключить, чем представлялись нартты по осет. сказаниям – то ли небольшим племенем, живущим в одном-двух селах, то ли большим народом (судя по их масштабным деяниям). Государства у них, разумеется, нет, но и страной одно селение считать нельзя.

«Поле героической деятельности нарттов в фольклоре данного народа не ограничивается территорией, занимаемой этим народом. Кабардинские Нарты мало действуют в Кабарде; в своих походах они достигают обычно Дона (*Тэн, Тан*), или Волги (*Идыль, Эдыль*) и забираются еще дальше – в необъятные степи, где история уже не помнит черкесов. Осетинские нартты не столь вездесущи: осетины представляют себе их по своему образу и подобию как горцев, но заставляют их спускаться и совершать свои подвиги в Кабардинской степи (*Касаджи быдыр*), там, где была древняя родина предков осетин, откуда черкесы не оттеснили их в высокогорные ущелья. Что касается чеченцев, то они говорят, что нартты жили в Осетии и в походах своих достигали Дарьяльского ущелья» (Дюмезиль, 1977, с. 20).

Разумеется, мы не вправе требовать от создателей эпоса неукоснительной логики и правдоподобия, однако здесь перед нами такое противоречие, которое бросается в глаза. В осет. сказаниях нартты

непрерывно воюют не только друг с другом, но и с другими народами и племенами; вряд ли это было бы под силу жителям одного села. И если осетины являются прямыми потомками скифо-сарматов, сохранившими их язык и культуру, то почему герои осет. эпоса живут не на степных просторах и почему в осет. языке нет своего (иранского) термина, означающего «степь, равнина», а есть тюркское *быдыр* (см. в ИЭСОЯ В. И. Абаева)? Задуматься над этими простейшими вопросами ни Ж. Дюмезиль, ни В. И. Абаев, ни другие нартоведы не пожелали.

Каждый из трех нартских родов имел своих героев; но самые доблестные из них принадлежали к роду Ахсартаговых; во многих сказаниях нартами преимущественно именуются именно Ахсартаговы. Вот, например, начало одного из сказаний: *«Нарты ушли в поход. Зашли очень далеко. Долго не возвращались. Люди говорили: «Нарты в поход ушли, повстречался им кто-то сильнее их, и они погибли». В Нартовском доме остался лишь старый Урузмаг. Очень горевал он, что нартская молодежь не возвращается. Горе за короткое время так состарило его, что уже не в силах он был встать с кровати. Бората сказали: «Нартовская молодежь в поход ушла, (верно), повстречался им кто-то сильнее их, и они погибли. Добро нартов пропадает, (только) и ждет, чтобы его взяли. Один лишь старец у них остался, убьем его и все добро заберем»* (НОГЭ, кн. 2, с. 234).

Отмечая, что «к нартам относятся только представители Ахсартаговых», Т. А. Гуриев приводит следующие доводы: 1. Дзерасса была матерью Урузмага, Сослана и Хамыца из рода Ахсартаговых. 2. «...в описаниях борьбы между двумя родами» «первые так и называются Бората, а последние (Ахсартаговы. – М. Дж.) названы Нарта». 3. «...одна версия сказания так и озаглавлена – (...) «Война между нартами и Бораевыми».

4. Еще в одном варианте говорится: *«Фамилия нартов была немногочисленна. И когда их осталось еще меньше, то Бораевы задумали погубить их. Бораевы были многочисленны»*. 5. Нарты и Бораевы противопоставлены и в сказании о женитьбе Урузмага: *«Пришли (Нарты) к Бораевым. Бораевы угощали их от одного сегодня до другого сегодня. После этого отправились дружки Нартов домой»*.

6. «Род Ахсартаггата противопоставляется и роду Алагата. В сказании о женитьбе Сослана на Бедухе говорится, что род Алагата устроил большое пиршество и пригласил Нартов. Значит, этот род также не считался нартским. Не случайно Урузмаг был женат на красавице Елда из рода Алаговых: представитель рода Нартов Урузмаг должен был искать жену за пределами своего рода» (но потом почему-то женился на Шатане, своей родной сестре. – М. Дж.). 7. «Все подвиги нартских богатырей – это

фактически подвиги представителей рода Ахсартаговых, то есть Нартов. Создается впечатление, что название славного рода распространено на всю остальную массу жителей эпической страны (в осет. эпосе говорится только об одном селении, а не о стране. – М. Дж.). Последние являются какой-то инертной, пассивной массой» (Гуриев, 1982, с. 22).

Оба рода с самого начала эпоса сражаются друг с другом не на жизнь, а на смерть; осет. эпос начинается с описания смертельной вражды двух родов и возрождения одного из них; что было до этого, неизвестно. *«Среди нартов были необыкновенно доблестные роды (фамилии). Из нартовских фамилий лучшими считались Ахсартаггата. Одно время фамилия Ахсартаггата очень ослабла, еще немного, и она угасла бы, вымерла бы совсем. И все же она не исчезла»* (НОГЭ, кн. 2, с. 6). В комментариях: *«...в югоосетинских текстах и записях из Туальского ущелья вместо фамилии Ахсартаггата называется фамилия Бората»* (НОГЭ, кн. 3, с. 7).

«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. Так они трижды уничтожали друг друга. После последнего побоища у Ахсартаггата остался еще Уархаг, у Бората – Борафарнуг» (НОГЭ, кн. 2, с. 13).

В сказании о прибытии к нартам двух близнецов (Урызмага и Хамыца, сыновей Ахсартага) говорится: *«Урызмаг и Хамыц отправились повидать отчую землю. Шли они, шли и пришли в Нартское село. От громких ударов их плетей и топота копыт их коней у нартовских стариков на ныхасе (площади. – М. Дж.) обмерли сердца, и они сказали: «Наверное, кто-то остался в живых из этой злосчастной фамилии: не простые это удары плети и топот копыт»* (НОГЭ, кн. 2, с. 9).

Как видим, нартские старики совсем не рады появлению Урызмага и Хамыца; и для этого у них были все основания. *«Пришли они в галуан (замок. – М. Дж.) своих отцов, вычистили его и стали в нем жить. Где-то еще нашли старика-родственника (или своего деда Уархага. – М. Дж), поселили и его вместе с собой, назвали его своим отцом и привезли ему из моря свою мать (в жены). Стали они жить да жить, и, как прежде, стала могучей среди нартов фамилия Ахсартаггата, и, как прежде, нарты стали платить ей дань. В каждый праздник (нарты) приносили им ляжку забитого (быка), кувшин араки и полную кадку пива»* (НОГЭ, кн. 2, с. 10).

Отношение нартов друг к другу оставляет желать лучшего. Урызмаг и Хамыц своим буйством (так называемое богатырское детство или юность) сильно досаждали жителям селения. Однажды какая-то женщина, кувшин которой они разбили своими стрелами, упрекнула их *«в том, что они*

пробуют свои стрелы на кувшинах, тогда как сакля и башня их отца обращены жителями и холопами его в нечистое место, куда весь аул сбрасывает всякую дрянь». Мать привела их в аул отца.

«Дом отца они нашли, действительно, в таком состоянии, как говорила им та женщина. Они вычистили его, а все нечистоты побросали в трубы жителей аула. Дед их, Уархаг, был еще жив, но от старости ослеп и, живя без всякого присмотра, весь покрылся грязью. Они его вымыли, вычистили и решили выдать за него замуж свою мать». «Урызماغ и Хамыц и здесь не остепенились и своими проделками держали в страхе весь аул. Их боялись и родственники их из нартов» (НОГЭ, кн. 2, с. 30).

О причинах возникновения вражды двух родов ничего не сказано; лишь в более поздних сказаниях говорится, что она началась с убийства одного из Ахсартаговых – Асаны (сына Урузмага и Сатаны), который почему-то не давал житья Бораевым. Он был учеником кузнеца Курдалагона. *«И вот Бораевы обещали Курдалагону много скота.*

- Убей нам (Асану), - сказали они.

- Ему смерти нет, - сказал Курдалагон, но заставил их вырыть яму в семь сажений около своей кузницы. Над ямой растянули белый войлок, и Асана упал туда, когда кузнечеством занимался. Бораевы его в яме крепко закрыли». Ахснартаггаевы стали искать Асану, но не нашли; о том, что он убит, им сообщил проныра Сырдон.

Их сестра Агунда (жена одного из Бораевых) попыталась уговорить своих родичей взять выкуп за кровь, но те не согласились. Тогда она прокляла Ахснартаггаевых, и семь лет их мечи не резали, скакуны не приходили к цели, а великий владетель Канцыссар Хуандон-алдар, к которому они бежали, с ними не разговаривал. Но вот прошли семь лет, и Ахснартаггаевы выпросили у Канцыссара большое войско. *«(Нарты) перебили Бораевых, разграбили, снова на свои места воротились и зажили там» (НОГЭ, кн. 2, с. 351-353).* По другому варианту дело закончилось тем, что войско Хуандон-алдара во главе с Урызмагом истребило войско Бораевых. *«Из тех, кого на месте заставляли, никого не оставляли, кроме детей и женщин» (НОГЭ, кн. 2, с. 357).*

«Бората и Ахсартаггата были две фамилии; и с самого начала жили они во вражде. Бог столкнул две фамилии, и они жили, то смывая кровь кровью, то примиряясь, и тогда воспитывали аталыков, вступали в брачное родство, но затем опять начинали враждовать, пожирая друг друга, и не давали друг другу расти. У Бораевых было больше людей, у Ахсартаггата – меньше, но зато они превосходили их мужеством и приносили (Бората) большие беды». В этом варианте Ахсартаггата в отместку за убийство

Айсаны убивают одного из молодых Бората (НОГЭ, кн. 2, с. 360), а другой все же заканчивается примирением двух родов, причем Ахсартаггата еще и подарили Бораевым свои земли (НОГЭ, кн. 2, с. 365).

В другом сказании воинским родом названы Бораевы; у их противников был герой Скал-Бессон, женатый на дочери Урызмага и Сатаны. Произошло сражение, и Урызмаг убил своего зятя. *«Войска же Урызмага ворвались в сахар (аул) Ахсартаггата, перебили лучших мужей и ограбили все жилища, оставив только Куырдыты сых (квартал кузнецов. – М. Дж.) живым. Таким образом Бората уничтожили между нартами род Ахсартаггата»* (НОГЭ, кн. 2, с. 368-370).

Как видим, борьба велась с большим ожесточением; Ахснартаггаевы заключают союз с чужеземным владельцем, лишь бы одолеть Бораевых.

ОБРАЗ ЖИЗНИ И ПРАВЫ

Прямых высказываний о нартах, как обществе (или этносе) в осет. текстах мало. В одной из дореволюционных публикаций (1889 г.) говорится: *«Нарты были очень сильный народ. Не удовлетворяясь простой, спокойной жизнью, они проводили все свое время в набегах, войне или охоте. Между ними было много силачей и великанов; если же кто не обладал физической силой, тот в большинстве случаев выделялся замечательным умом, хитростью, сметливостью и с помощью этих качеств побеждал чуть ли не целые племена»* (НОГЭ, кн. 2, с. 26).

«Могучие нарты в полном сборе сидели в своих резных креслах. Держали совет и судили о своем народе: «Нарты тогда были нартами, небо тогда над ними греметь не смело, когда каждый мог умереть за свой народ, когда нарт умел быть сдержанным. Нарты тогда были нартами, когда из уст нарта можно было услышать только правду. Наш народ тогда был (настоящим) народом, когда гордо держал свою голову, когда нарты поднимали дверные косяки, чтобы войти (в дом), не нагибаясь, не то бог мог подумать, что это ему молятся» (НОГЭ, кн. 2, с. 268).

Приведем картину быта и нравов героев осет. эпоса, какой она виделась В. И. Абаеву; можно уверенно сказать, что ни один из нартоведов-иранистов не добавил к сказанному им ни одного штриха. Имя родоначальника Ахсартаговых – *Уархаг* (деда Хамыца и Урызмага) В. И. Абаев возводил к древнеиран. *варка* «волк» (Абаев, 1990, с. 153), термин *нарт* – к монг. *нара* «солнце». «Происходя в тотемическом плане от Волка, в космическом плане от Солнца, нарты остаются верны своей двоякой природе: как дети Волка они больше всего любят охоту, войны, набеги и

походы за добычей, как дети Солнца – буйную радость жизни, пиры, песни, игры и пляски». «Пытаясь на основании сказаний определить, в каких занятиях по преимуществу проводили время нарты, мы приходим к выводу, что таких занятий было два: с одной стороны, охота и экспедиции за добычей (*балц, стаер, хаетаен* – это различные наименования одного и того же – рыскания в поисках добычи), с другой – шумные и обильные пирушки с десятками зарезанных животных и с огромными котлами, полными ронга и пива, пирушки, обязательно сопровождаемые буйными плясками, «от которых дрожала земля».

Пляски упоминаются особенно часто и притом не как случайный, а как существеннейший элемент нартовского быта, как серьезное и важное занятие, которому нарты предавались всей душой. Весьма возможно, что танец имел ритуальное значение. Иначе непонятно, как могли, например, нарты плясать, когда войско агуров окружило их и готово было уже ворваться в селение. Что касается нартовских «балцов» и «хатанов», (...) это были хищнические, «волчьи» походы, главная цель которых заключалась в том, чтобы угнать чужой скот, в особенности лошадей. Виднейших нартов мы видим нередко озабоченных тем, чтобы не осталась где-нибудь неопустошенная ими область (*анахард баста*). Самый факт, что такая область где-либо сохранилась, был достаточным мотивом, чтобы отправиться туда в поход» (НОГЭ, кн. 1, с. 64-65).

На наш взгляд, только эти два достойных занятия (походы и пиры) никак не могут быть отражением жизни целого народа. В. И. Абаев, однако, именно на этом и настаивает. Перечисляя предметы вооружения, металлы и пр., упоминающиеся в осет. эпосе, он пишет: «Все материальные реалии, не связанные с боевыми подвигами, охотой и пиршествами, даны в эпосе очень смутно и бегло. Часто нарты выступают как пастухи, реже как земледельцы. Но в описании этих сторон хозяйственной жизни нартов нет той живости, яркости и конкретности, как в вышеуказанных. Разводят нарты и мелкий и крупный рогатый скот, но особенно дорожат конскими табунами. О земледелии у нартов еще меньше материала». «Хлеб в сказаниях почти не упоминается» (НОГЭ, кн. 1, с. 67-68).

Поэтому, посвятив теме труда в осет. эпосе полстраницы, В. И. Абаев возвращается к той же теме: «Если о трудовой деятельности нартов сказания дают очень мало материала, тем ярче, красочнее и богаче изображен в них досуг «детей Солнца». Судя по сказаниям, досуг сплошь заполнен пиршествами, плясками и играми. По выражению одного сказания, «бог создал нартов для веселой и беззаботной жизни». Презрение к смерти как-то очень естественно и просто сочеталось у них с любовью к жизни и ее

радостям. После тягот и опасностей войны, далеких набегов и охоты они всей душой отдавались разгульному веселью. Захватив богатую добычу, нарты ничего не откладывали на черный день. Весь добытый скот шел на угощение соплеменников» (НОГЭ, кн. 2, с. 68).

Стоит ли думать, что это образ жизни целого народа, который только воевал, пировал и плясал, не уделяя времени мирному труду? Кто же мог обеспечить нартам столь разгульное существование? Соседи? Но те тоже были не лыком шиты и могли дать отпор, а то и сами пуститься в набег на нартов. Далее, конечно же, выясняется, что жизнь нартов была не такой уж «веселой и беззаботной». «Неумение и нежелание (ничем не объясняемое. – М. Дж.) делать запасы приводило к тому, что нарты легко переходили от одной крайности к другой: за неумеренными всеобщими пирушками следовал нередко столь же всеобщий голод, доводивший «сынов Солнца» до полного истощения. Сказаниям, описывающим нартовские пиры и веселье, противостоят другие сказания (таких не меньше), которые начинаются с одной трафаретной фразы: «*Нарты адамыл фыдаз скотда*» - «Нартов постиг тяжелый год», затем следует описание всеобщего голода и истощения.

Нет, однако, никаких указаний на то, что в период такой депрессии нарты падали духом или изменяли своим привычкам. После первого же удачного балца эти неукротимые люди вновь предавались своему необузданному веселью». И далее В. И. Абаев опять говорит о нартских плясках и танцах (НОГЭ, кн. 2, с. 68).

«Наряду с пляской очень любили нарты то, что мы назвали бы теперь спортивными играми. Характер этих игр-состязаний был, разумеется, боевой, а размах – чисто нартовский. Стрельба из лука и испытание мечей были наиболее обычными из этих игр»; упоминаются также скачки и игра в альчики. «Вообще одной из характернейших черт нартовских героев был настойчивый и беспокойный дух соревнования. Быть лучшим всегда и во всем – такова была *idee fixe* виднейших нартов. Несколько нартовских сюжетов имеют своей завязкой один и тот же постоянно волновавший всех вопрос: кто лучший среди нартов?» (НОГЭ, кн. 1. с. 69).

Касаясь вопроса о сочетании мифологического и исторического в эпосе, исследователь кратко, но точно отмечает. «Оно закономерно и неизбежно. Оно является следствием того факта, что создатели эпоса – народные певцы и сказители – располагают, с одной стороны, известным инвентарем традиционных мифологических, фольклорных образов, сюжетных схем, мотивов; с другой стороны, они – дети своего века и своей национальной и социальной среды с ее конкретным историческим опытом, с ее конкретными событиями, конфликтами, бытовыми и психологическими

реалиями. Эта действительность властно вторгается в мифы, и именно поэтому всякий народный эпос – не только собрание мифов и сказок, но и ценный исторический источник».

«Народный эпос в стадии завершенной циклизации представляет собой с и с т е м у и живет как с и с т е м а. Имена древних мифических героев могут вытесняться именами реальных исторических личностей, мифические топонимы и этнонимы – реальными. Более того, целые события реальной исторической жизни народа могут быть в характерной для данного эпоса идейно-эстетической интерпретации «вмонтированы» в структуру эпоса, не нарушая ее цельности» (НОГЭ, кн. 1, с. 60-61). Историчность осет. эпоса, по мнению В. И. Абаева, заключается в том, что: а) в нем отражен определенный общественный уклад (родовой строй на стадии военной демократии); б) «из конкретных событий аланской истории» - борьба между язычеством и христианством; в) алано-боспорские отношения; г) алано-монгольские отношения; д) столкновения с тюрками (НОГЭ, кн. 1, с. 63).

Но дело в том, что конкретная действительность, «вторгающаяся» в эпос, состоит не только из личностей и событий; в первую очередь это образ жизни народа на определенных этапах его истории. Задуматься над тем, что заставляло целое племя вести образ жизни, грозивший ему гибелью от голода, В. И. Абаев не пожелал. Из его работы вытекает, что он диктовался чисто психологическими причинами – неизбывной «волчье-солнечной» натурой нартов, которой героев эпоса зачем-то наградили сказители. Согласиться с таким объяснением мы не можем; на наш взгляд, героический эпос есть мифо-поэтическое и обобщенное отражение всех сторон жизни народа на протяжении долгого периода времени, а не произведение, сюжеты и характеры героев которого создавались певцами по своему произволу.

КАСТЫ

Характеризуя «основные» занятия нартов, В. И. Абаев не был вполне самостоятелен – он опирался на представления о прошлом, выработанные исторической наукой XIX-XX вв., с ее идеей прогресса и движением народов от дикости к цивилизации. В самом начале параграфа, из которого мы приводим эти выдержки, он пишет, можно сказать, тоном очевидца: «Нужно перенестись в это общество с его военно-дружинной организацией, с его вечно беспокойным и бурным образом жизни, с его постоянными межплеменными и межродовыми войнами и столкновениями, с его культом удалства и хищнических «подвигов», чтобы проявить к нему требуемую

объективность и определить занимаемое им место в истории развития ранних общественных форм» (НОГЭ, кн. 1, с. 65).

Но следовало привести примеры или аналогии. «Из европейских эпосов только древнейшие ирландские саги дают нам картину, типологически близкую к обществу нартов. Читая в старых сагах описание древнеирландского быта, можно подумать, что речь идет о нартах». И далее следует характеристика мира этих саг, которую дает А. А. Смирнов в своей работе «Древний ирландский эпос» (1929 г.): «Нравы населения были чрезвычайно дики. Главным, если не единственным занятием всех «благородных» была охота и война... Каждый «свободный» был воином... Причин для войн и распрей было много. Общество еще не устоялось, и постоянно совершались всякие правонарушения (до появления права? – М. Дж.) и взаимные обиды. Грабежи происходили ежедневно. Так как главным богатством был скот, то распространеннейшей формой разбоя был угон скота. Такие «похищения коров» прославлены во многих сагах... Способ ведения войны отличался первобытной жестокостью. Население целых поселков иногда сплошь избивалось, посеvy уничтожались, весь скот угонялся... Был обычай отрезать головы убитых врагов и сохранять черепа в качестве трофеев» (НОГЭ, кн. 1, с. 65).

Перед нами образец представлений о средневековье, выработанный идеологами буржуазии в период ее прихода к власти во многих странах Европы. Феодальное средневековье (а раннее – тем более) в их трудах описывалось, разумеется, в самых мрачных тонах, как период мракобесия и произвола, а произведения типа ирландских или норвежских саг служили и служат наглядным доказательством дикости населения в «темные века»; чем ближе к эпохе Просвещения – тем более культурными становились нравы.

Однако искусство европейского средневековья с его яркими, жизнерадостными красками, песнями вагантов и трубадуров и шедеврами архитектуры не позволяет думать, что оно радикально отличалось в худшую сторону от более поздних времен. Если этносы Европы в тот период больше напоминали бандитские шайки, кто же возделывал поля, строил дороги и мосты, соборы и монастыри, дворцы и гостиницы, писал книги и т. д.? Да и какой смысл был бы, в таком случае, в любом созидательном труде – все равно ведь отнимут, разрушат, сожгут? Но вот упрямый факт, о котором не мешало бы призадуматься: на территории Франции подавляющее большинство памятников архитектуры, которыми восхищается мир, построено как раз в период густого «мракобесия и разбоя» - в XII-XIV вв.

Что касается нравов населения в средние века, которые А. А. Смирнову, В. И. Абаеву и многим другим исследователям эпоса

представлялись (и представляются) «чрезвычайно дикими», напомним, что речь идет о произведениях поэзии, авторы которых, для лучшего эффекта часто сгущали краски, злоупотребляя приемом гиперболизации. В реальном сражении, о котором говорится в каком-то сказании, могло погибнуть 50-60 человек (или и того меньше), но певец, воспевая подвиги героев, говорил бы о сотнях, а то и тысячах жертв, о реках крови и горах трупов и т. п.

И это относится не только к произведениям поэтов. Когда Геродот сообщает, что в походе персидского царя Дария на Скифию участвовало 600 000 воинов, должны ли мы верить ему (или, скорее всего, какому-то ретивому переписчику его «Истории»)? Попробуйте представить маршрут этого воинства (через всю гористую Малую Азию, пролив Босфор и Дунай) по бездорожью, не имея возможности координировать движение такой огромной массы. Попробуйте представить также, какой обоз был бы у такого полчища. Или, еще проще: если каждый воин Дария съедал в сутки только 100 граммов хлеба (или мяса), потребовалось бы на каждый день 60 тонн. Но воин – не цыпленок, и поход длился не один день, а несколько месяцев. Мы уже не говорим об одежде, фураже для лошадей и т. п. Так что воинов у Дария, скорее всего, было не более 5-6 тысяч.

И еще одно замечание: интересно, что думали бы о нас люди, жившие, скажем 700-800 лет назад, если бы узнали о тех зверствах, которые творились в XIX-XX вв; никаким свирепым нартам, никаким ирландским «похитителям коров» и присниться не могли концлагеря в СССР и Германии, голодоморы в Украине и Казахстане, уничтожение целых народов в Африке и Азии и т. п. Народы и племена древности, о которых идет речь в народных эпосах, не были скопищами разбойников, хотя бы по той причине, что всем им грабить было бы некого и нечего. Как полагают многие специалисты, в древности и средневековье всех свободных мужчин иногда охватывала страсть к войнам и походам, и тогда обычные пастухи, земледельцы, плотники и каменотесы вдруг превращались в умелых воинов, доставали из кладовок доспехи и оружие и мчались в бой. Разумеется, такого быть не могло – стать воинами-профессионалами, готовыми рисковать своей жизнью, было дано немногим.

Ни на чем не основанное мнение о том, что воинами были все свободные мужчины в племени, судя по всему, разделял и В. И. Абаев. Характерно, однако, что говоря о нартах, он часто употребляет слова «дружина», «дружинный». «Если брать не отдельные, выхваченные там и сям упоминания, а общее впечатление, которое производит нартовский мир в наиболее архаичной части эпоса, то перед нами, несомненно, родовое общество, да еще с яркими пережитками матриархата. Народ в целом

образует боевую дружину, внутри которой если и есть какая-либо иерархия, то это иерархия старшинства и военного опыта» (НОГЭ, кн. 1, с. 66).

Но народ в целом не мог составлять боевую дружину; кому-то надо было присматривать за скотом, возделывать поля, строить жилища, растить детей – а самое главное, обучать их трудовым навыкам. Если бы отцы семейств, поддавшись порыву, чуть ли не каждый месяц все как один устремлялись в набеги, из которых многим не суждено было вернуться, племя было бы обречено на гибель. В походы и набеги, скорее всего, сначала ходили молодые неженатые парни, да и то не все, а лишь те, кто по своему психофизическому складу был воином (кшатрием). Из них, вероятно, постепенно и складывались дружины профессионалов, окружение военных вождей (будущих князей).

Можно думать также, что на раннем этапе военной демократии, когда и закладывались основы сословного строя, такие объединения не пользовались в обществе особым влиянием. Разумеется, эти вояки относились к мирным труженикам свысока, поскольку рисковали жизнью, добывали славу непобедимых бойцов, смело выходили и на защиту своей земли и т. д. Но вряд ли все набеги на соседей бывали успешными; и даже когда эти дружины возвращались с добычей, надолго ее хватить не могло, а заниматься физическим трудом воины уже не умели и не хотели. Но в каком обществе бедняки пользовались почетом и влиянием?

Об этом, кстати, прямо говорится в осет. эпосе: *«Особым героизмом и удалью отличались потомки одного из нартов, Бора, и сына его Уархага. Сами Бора и Уархаг жили спокойно, набегов никаких не делали, но гордились тем, что между нартами, этими славными узданами, они первые узданы»*. В комментариях: «Уздан – 1) человек из высшего сословия; 2) благородный, вежливый, воспитанный» (НОГЭ, кн. 3, с. 166).

И, далее: *«Работать они не любили, поэтому жили бедно. Особенно бедно жил Уархаг, который едва мог прокормить свою семью. Он имел двух сыновей-близнецов: Ахснарта и Ахснартага. Братья считали для себя унижением работать и вместе с тем хотели во что бы то ни стало разбогатеть каким-нибудь легким способом. Но так как удобного случая к тому не представлялось, то им даже часто приходилось голодать. Раз во время покоса, когда весь аул был в поле, Ахснарт и Ахснартаг тоже вздумали косить: купили хорошие косы и усердно принялись за работу, поражая всех своей силой и неутомимостью»*. Но надолго их не хватило.

«Косили они до обеда, пока все кругом не бросили работы и не стали обедать. Тогда бросили свои косы и братья и огляделись кругом: последний бедняк – и тот имел хоть какой-нибудь обед, только они одни сидели без

куска хлеба. «Эй, это не жизнь, - сказал Ахснарт младшему брату, - бросим лучше такую жизнь и пойдем по свету искать счастья!». «Давай возьмемся стеречь сад Бурон-Богача! – предложил младший брат в свою очередь, и пошли они к Бурон-Богачу» (НОГЭ, кн. 2, с. 26-27).

Здесь предельно ясно и лаконично отражено начало того процесса, которое привело к разделению общества на два сословия, боровшихся за власть – сильных (воинов) и имущих (собственников); и эта борьба имела и имеет место во всех государствах. Два других сословия – интеллектуалы и рабочие - обречены примыкать либо к одному, либо к другому лагерю: первые в качестве идеологов, вторые в качестве пушечного мяса. Об этом же и так же кратко сказал А. С. Пушкин:

- Все мое, - сказала злато.
- Все мое, - сказал булат.
- Все куплю, - сказала злато.
- Все возьму, - сказал булат.

Что нартами в осет. эпосе именуются только члены военных объединений, подтверждается и другим наблюдением В. И. Абаева. «...очень интересно для суждения о народном идеале человеческого совершенства, какие именно качества обеспечили Батразу (по одному из сказаний. – М. Дж.) первое место среди нартов». «Этих качеств было три: доблесть в бою, воздержанность в пище и уважение к женщине» (НОГЭ, кн. 1, с. 70). Конечно, это высокие качества, но среди них нет, скажем, таких, как доброта, милосердие, трудолюбие. Поэтому, на наш взгляд, речь идет не о народном идеале «человеческого совершенства», а воинско-дружинном.

«Высоко развито у нартов чувство родовой солидарности и чувство товарищества. Эти черты теснейшим образом связаны с военно-дружинной организацией (разумеется. – М. Дж.) нартовского общества и из нее вытекают. В условиях, когда род означает дружину (это вряд ли. – М. Дж.), естественное чувство кровной близости между членами рода возрастает во много раз благодаря совместному участию в военных и охотничьих предприятиях». «Ряд сказаний имеет сюжет спасения одних нартов другими в минуту смертельной опасности» (НОГЭ, кн. 1, с. 70).

«Другие сказания и варианты прибавляют еще ряд черт, дающих в совокупности представление об идеале нарта. Через весь эпос проходит нить прославления щедрости, гостеприимства и хлебосольства. Всякий удачный балц нартов неизбежно влечет за собой пиршество для всего нартовского народа» (НОГЭ, кн. 1, с. 70). Но это не объяснение факта, а лишь его

констатация. То, что добывалось быстро и сообща (в набегах, в походе), так же быстро тратилось и также сообща. Собственник и воин противопоставлены и здесь: первый копит свое состояние годами, а потому и дорожит им, но для второго ценностью является не богатство, а слава.

НАРТЫ И ЗАПОРОЖЦЫ

Аналогии мира нартов осет. эпоса с миром ирландских саг В. И. Абаеву показалось мало. «Нет надобности, - пишет он, - забираться так далеко в поисках параллелей к нартовскому быту. На территории Южной России и Северного Кавказа вплоть до XVIII века можно было наблюдать картины военно-дружинного быта, во многом напоминающего нартовский. Последней такой военно-демократической организацией была знаменитая Запорожская Сечь. Есть какое-то внутреннее родство между нартовской вольницей мифических времен и казачьей вольницей XV-XVIII вв. Через ряд столетий Запорожская Сечь, это «военное братство», по выражению В. О. Ключевского, воскрешает во многом дух и нравы другого военного братства, поэтический образ которого донесли до нас нартовские сказания» (Абаев, 1990, с. 220-221).

В своей вере в подобные «воскрешения» В. И. Абаев был не одинок, поскольку вся мировая историческая наука утверждает, что Западная Европа XIV-XVI вв., уже целое тысячелетие находясь в лоне христианства, вдруг, ни с того ни с сего, решила воскресить у себя культуру и языки давным-давно умершего языческого мира эллинов и римлян («эпоха Ренессанса»). В чем заключались причины «воскрешения духа и нравов» нартов спустя не менее 2000 лет со времен начала Нартиады, как и о том, почему на указанных им территориях (якобы) не происходило никакого общественно-экономического развития, В. И. Абаев не сказал. Поверить в такой фантастический по своей длительности застой мы не можем, полагая, что и разрыва между «временем нартов» и «временем казаков», исчисляемого десятками веков, не было и быть не могло.

«Запорожцы, - продолжает В. И. Абаев, - подобно нартам, ведут кое-какое хозяйство, но настоящими занятиями считают только две: войну и гульбу. Те и другие любят предпринимать далекие походы военно-предпринимательского характера в поисках «нетронутых земель», а описание беспрерывного пиршества и пляски казаков в повести Н. В. Гоголя «Тарас Бульба» напоминает пиры и пляски нартов.

Теперь можно и спросить: «...не скрывается ли за этой близостью какая-то историческая связь и преемственность?». «Мы склонны ответить

положительно на этот вопрос. Связь и преемственность (через 15-20 веков? – М. Дж) подсказываются уже единством территории: те же просторы южнорусских и северокавказских степей породили и нарттовскую эпопею и эпопею казачества» (Абаев, 1990, с. 221).

Но если это так, то почему нарты осет. эпоса живут не на степных просторах, а ютятся в одном селении на склоне горы? «Будучи в течение ряда веков ареной непрерывных народных передвижений, столкновений и войн, эти степи выработали особый уклад жизни и особый тип человека (почему-то напоминающие В. И. Абаеву уклад жизни и тип человека, изображенные в ирландских сагах. – М. Дж.), в характерные черты которых с железной необходимостью отливалась индивидуальность каждого народа, будь то скифы, сарматы, аланы, печенег, половцы или казаки».

Почему именно эта территория на протяжении тысячелетий (якобы) воссоздавала одни те же уклад жизни и тип человека и чем объясняется столь фантастическая особенность, радикально отличающая ее от всех других (за исключением, конечно, островной Ирландии, где жили собратья нартов и казаков), В. И. Абаев не объяснил. Приходило ли ему в голову, что скифо-сармато-аланы – это и есть печенег, половцы и другие тюрки (обрусевшими потомками которых являлись казаки), сказать трудно; скорее всего, он это знал, что иногда проскальзывало и в его работах. Например: «Общность нравов и образа жизни была столь велика, что соседи никогда не могли провести точных территориальных и хронологических границ между одним народом и другим, между скифом и киммерийцем, сарматом и скифом, скифом и печенегом, печенегом и половцем» (Абаев, 1990, с. 222).

В отличие от многих «научных работников», видящих в эпосе только объект исследования, В. И. Абаев, будучи в душе поэтом-романтиком, глубоко чувствовал мощную поэзию Нартиады. Это, несомненно, было его великим преимуществом, но, к сожалению, часто приводило его и к преувеличениям, и произвольным суждениям и сближениям. Так и здесь, – отрываясь от грубой реальности, он впадает в чистую лирику.

«Южнорусские и северокавказские степи... Родина нарттовского эпоса... Кого и чего только не видели они на своих необъятных просторах» (хотелось бы узнать, о какой территории на нашей планете, кроме Антарктиды, нельзя было бы сказать то же самое. – М. Дж.). «И что это была за необыкновенная школа удалства, вольнолюбия и молодецкого разгула! Не эти ли привольные степи питали тот дух презрения и ненависти ко всякому гнету, иерархии и алдарству, которым проникнуты Нарты и который породил единственное в своем роде явление русской истории, называемое казачеством? Не отсюда ли подымались те буйные народные движения,

перед которыми не раз трепетали и древневосточные монархии, и императорский Рим, и хитроумная Византия, и султанская Турция, и польская шляхта, и московское самодержавие?»).

Что касается участия нарттов в этом «буйном» движении, то В. И. Абаев дает следующее разъяснение: «Врагами Нартов и объектами их удалства выступают, с одной стороны, великаны, «уайуги», с другой – алдары, малики, т. е. князья, владельцы». «Противопоставление Нартов алдарам – это противопоставление военной демократии уже оформившимся феодальным порядкам у соседей (Абаев, 1990, с. 222-223).

Таким образом, нартты осет. сказаний под пером В. И. Абаева выглядят не просто эпическим этносом, а неким военным братством, отчаянно защищающим идеалы «военной демократии» от сплошного феодализма, окружающего Нартию, островок свободы. О том, что нартты из рода Ахсартаговых заключали союз с могущественным Канциссар-Хуандон-алдаром, дружили с Сайнаг-алдаром, что некоторых героев, например, Хамыца, именуют «алдаром» и т. д., В. И. Абаев почему-то не вспомнил.

Забыл он и о том, что (согласно канонической же версии истории) Скифия уже с V в. до н. э. управлялась царями, что Алания на протяжении трех столетий (X-XIII вв.) являлась единственным крупным государственным образованием на Северном Кавказе и т. д. Или нам следует думать, что народные певцы, воспарив над низменной действительностью, создавали песни не во славу реальных великих воинов, отличившихся в войнах с иноплеменниками, а сочиняли роман о борцах за народное счастье?

Мы цитируем работу В. И. Абаева «Нартовский эпос осетин» по изданию 1990 г.; показательно, что издавая этот же труд в качестве предисловия к академическому изданию эпоса (1990 г.; см. НОГЭ, с. 65), автор снял все намеченные им нартско-запорожские параллели, как и лирические отступления. Не будем гадать о причинах этого изъятия, для нас важнее другое. Дело в том, что кое-какие аналогии между Запорожской Сечью и нартским обществом (по осет. эпосу) все же просматриваются. Первая была постоянным военным лагерем; и воевали запорожцы с кем угодно и когда угодно, заключая союзы и с поляками, и с турками, и с крымскими татарами, и москвитями – если считали это выгодным для себя; но таким же обособленным лагерем выглядит и нартское селение на склоне одной горы; и точно так же осет. нартты воюют, с кем пожелают.

Запорожцы не были отдельным этносом – они представляли собой часть формирующегося украинского народа. Но и нартты осет. сказаний не выглядят особым, уже сформировавшимся этносом, поскольку на протяжении всего эпоса два его главных рода насмерть сражаются друг с

другом. Нартские сказания осетин, с одной стороны, являлись наследием их тюркских предков (автохтонного населения Осетии, подвергшегося иранизации), скифо-аланским эпосом, но с другой стороны, в нем отражается и процесс этногенеза осетин, протекавшего в специфических условиях.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ОСЕТИНСКОГО НАРОДА

Генезис и развитие многих народных эпосов, в том числе и нартского, тесно связаны с процессами этногенеза; но, к сожалению, этническая история народов Северного Кавказа, созданная многолетними усилиями мифотворцев-академистов и насквозь тенденциозная, полна лжи и побасенок. Здесь мы даем параграф, резюмирующий наше исследование этногенеза осетин (см.: «Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов», Нальчик, 2010). Разумеется, у читателей могут возникнуть некоторые вопросы, ответить на которые в рамках настоящей книги мы не можем, и просим обратиться к указанной работе (размещенной на нескольких сайтах в Интернет).

Иран с давних пор пытался взять под контроль перевалы, ведущие в Закавказье, чтобы обезопасить себя от нашествий тюрков. Вот что пишет, например, великий грузинский летописец Леонти Мровели в хронике «Жизнь картлийских царей» (XI в.): «Как только внял (персидский. – М. Дж.) царь Касре упованиям картлийцев, женил он своего сына Мириана на дочери картлийского царя, дал картлийцам в цари сына своего и посадил во Мцхете. И дал ему Картли, Армению, Ран, Мовакан и Эрети».

«Оставил (Мириану) сорок тысяч отборных всадников и, выполняя данную картлийцам клятву, не расставил он у рубежей Картли персов, но расположил их в Эрети, Мовакане и Армении. И повелел Мирванозу держать в каждом городе по семи тысяч отборных персидских всадников в качестве защитников своего сына (Мириана). Да заключил договор с картлийцами о том, чтобы все ворота, крепости и города были бы под властью персидских отрядов...». «Царь двинулся и забрал все ущелья кавказианов (горцев Северного Кавказа. – М. Дж.), учредил всюду (своих) мтаваров и повелел им повиноваться сыну его Мириану, и повелел Мириану, сыну своему, и воспитателю Мирванозу, дабы воевали против хазар» (Мровели, с. 37).

Г. В. Цулая пишет (в комментариях): «В различных пунктах страны были расположены персидские гарнизоны во главе с шахскими наместниками. Им поручалась «защита городов и ворот». Под последними надо понимать северокавказские перевальные пути» (Мровели, с. 74) – в

первую очередь, Дарьяльское ущелье. Происходило это, по мнению комментаторов, в IV в. н. э. (на самом деле, и вопреки хронологии Скалигера-Петавиуса, намного позже).

«Строительство мощных крепостей и фортов, переселение на север обитателей глубинных районов страны и превращение их в полувоенное сословие, включение местной аристократии в иерархическую структуру Иранского государства – все это было проявлением одной политической линии» (Гадло, с. 123). Воинов, состоявших в этих гарнизонах, возможно, сменяли другие, но вряд ли все военные поселенцы возвращались в Персию; многие, вероятно, оседали, обзаводились семьями.

Ираноязычные предки осетин пришли на Северный Кавказ двумя волнами, но не с севера, из скифских степей, как утверждают иранисты, а с юга. В начале VI в. в Иране разразилась революция под руководством одного из жрецов – Маздака, в которой приняла активное участие и не-ортодоксальная часть (каббалисты) еврейской общины Ирана (ортодоксы-тадмудисты бежали в Византию). Хосров Ануширван сумел разгромить это движение; считается, что одна часть уцелевших маздакитов (иранцы и евреи) ушла в Хорезм, а другая на Кавказ (Л. Н. Гумилев); и те и другие говорили, разумеется, на иранском языке.

Но спастись от войска, вероятно, было не так просто. Скорее всего, шах поселил арестованных участников разгромленного движения у горных проходов Кавказа для охраны от вторжений северных народов. Встретиться на новом месте поселенцы должны были, в первую очередь, с тюрками (аланами-асами). Часть евреев на какое-то время забыла в новых условиях свою религию, но затем, под влиянием усилившейся в Хазарии иудейской общины, вернулась к вере своих отцов (предки ираноязычных горских евреев); другая, вероятно, небольшая, часть ассимилировалась среди иранцев, выселенных на Кавказ. В ярком южном облике осетин действительно зримы семитские черты, а в обрядности и антропонимике – семитские элементы (что и отмечалось исследователями уже в XIX в).

Поселившиеся на перевалах иранцы-маздакиты, среди которых идейных сторонников этого движения вряд ли было много (поэтому их именование здесь является условным), ассимилировать тюрков-аборигенов на северных склонах хребта не смогли, скорее, наоборот, часть переселившихся иранцев (первая волна) растворилась в среде аланских племен – кударцев, дигорцев, туаульцев, куртатинцев, тагаурцев, карачаево-балкарцев.

Поселение своих воинов на Кавказе практиковалось владыками Ирана и в более поздние времена, что вызывалось необходимостью укрепления границ и защиты своих владений от походов тюрков. Так, в 1510 г., шах Исмаил

переселил из Тавриза в разоренный им Дербент 500 семейств и назначил правителем города Мансур-бека (ИНСКДВ, с. 312).

Иран, Османская империя и Московия, чьи интересы в позднем средневековье столкнулись на Кавказе, старались принять все возможные меры для усиления своего влияния. Иран опасался угрозы не только со стороны русских, но и Турции, вассал которой, Крымское ханство, тогда представлял собой мощное государство. Известно, например, что в 1615 и в 1634 годах крымцы готовили походы в Персию (оба так и не состоялись).

В силу изложенных причин (а также и других) положение народов Северного Кавказа было очень сложным. В продвижении на юг русское правительство опиралось на своих наемников – калмыков и кабардинцев, оказывая им помощь деньгами, оружием, продовольствием, войсками; но если первые сохраняли верность Москве, то часть кабардинских князей держалась крымской ориентации. И не только. В 1615 году терский воевода П. П. Головин доносил в Посольский приказ о контактах кабардинского мурзы Мудара Алкасова с иранскими властями: *«Сего де лета ездил он, Мундар-мурза, ис кабаков своих к шах-Басу, а того де, государь, ему не ведамо, для чего он к шах-Басу ездил. И от шах-Баса де он в кабаки свои приехал пожалован. А с ним де приехали кизылбаишских шах-Басовых людей человек с 30 и живут у него в кабаках»*; весной 1653 года кизылбаши вместе с дагестанцами взяли приступом и разорили Сунженский острог (КРО, т. 1, с. 88; с. 312).

Об активности иранцев в тот период говорят и другие их действия в Дагестане и на Северном Кавказе. «Грузинский историк XVII в. Парсадан Горгиджанидзе пишет: «Шах вошел в Никози. Послал оттуда войска и разорил Осетию». По осетинским народным преданиям, шахские войска достигли с. Зарамага, но перед Зарамагской крепостью вынуждены были отступить. Таким образом, эта кровавая экспедиция шаха охватила часть территории нынешней Юго-Осетинской автономной области – верховья р. Большой Лиахви. Оттуда шахские войска перешли в Наро-Мамисонский район и опустошили Двалетию» (История ЮО АССР, с. 101).

«В XVII в. иранские шахи неоднократно пытались закрепить на Северном Кавказе. Шах Аббас I, понимая, что укрепление связей между Россией и Кавказом приведет в конечном счете к освобождению Грузии и Армении от иранской зависимости, всячески противодействовал проникновению России в Закавказье и Дагестан» (История СО АССР, с. 155). В конце третьего десятилетия XVII в. на Грузию обрушилось многоплеменное войско Аббаса Великого, набранное со всех территорий Ирана. Оно не только захватило всю Грузию, но отдельные отряды перевалили и в Осетию (о чем сохранилась память и в народе).

П. Ницик пишет (в 1886 г.): «Тут же есть развалины древнего здания, входить в которое считают грехом: возле здания находится громадная насыпь камней, точно обрушившиеся горы, о чем рассказывают, что персы, некогда разоряя Грузию, прислали в Осетию свои отряды, дабы испытать храбрость ее жителей; из числа таких отрядов один явился в Дигорию и расположился возле этого священного здания. Дигорцы, видя такую дерзость персов, не обнажили на них даже своих мечей, а гора сама свалилась, и персы до единого остались под ней, до сих пор никем не откапываемые. Событие это относится к царствованию знаменитой Тамары» (ППКОО, вып. 4, с. 229).

Эта «датировка», вероятно, является просто фольклорным стереотипом – связывать все важные события с именем какой-либо известной исторической личности. В XIX в. у осетин-иронцев, возможно, еще сохранялась память о приходе их предков из Ирана. «По всей вероятности, - пишет Б. Тулатов, - аборигены-фарсаглагы пришли на Кавказ из Персии, ибо осетины называют себя иронами, что тождественно с названием персидской провинции Иран». «Что же касается знаменитых парсийских легенд, например, об известном Рустаме, то у нас в Осетии ее знает каждый мальчик» (ППКОО, вып. 4, с. 327).

Ф. И. Гребенец, в 1912 г. посетив Куртатинское ущелье, пишет: «Воспоминания о персидском владычестве сохранились в местных названиях селений, а все те горные тропинки, что идут по недоступным горным склонам, до сих пор известны под именем «шахских дорог». Гнет персидского владычества до некоторой степени сказался и на духовном мире, домашнем строе и бытовом укладе жителей. Так, очевидно, велико было влияние шахов Персии, которые немало веков владычествовали над этими местами, тяготели над ними, приходя, как говорят предания, не с севера, с плоскости, а с юга – из Грузии» (ППКОО, вып. 4, с. 268).

Мориц Вагнер пишет (в 1850 г.): «Мне не удалось узнать ничего другого от осетин, кроме воспоминаний о времени, когда их предки переселились из какой-то другой земли в Кавказские горы» (ОГРИП, с. 277). Это очередная «странность»: почему осетины скрыли от Вагнера, что их предки-аланы пришли из предкавказских степей или из Западной Алании (Прикубанья)? Или хотя бы с равнины, лежащей перед горами Осетии? Не потому ли, что их прародина, название которой они забыли, находилась весьма далеко от Кавказа?

В 1723-1735 гг. «в имениях Мачабели осетины платили повинности туркам». «Несколько позже эти осетины несли повинности в пользу Ирана. Об этом свидетельствует и «Жалованная грамота, данная Отару Амилахвару», относящаяся к началу XVIII в. В ней Сефи-хан (из персидской династии Сефидов) предлагал грузинскому князю Амилахвару произвести в

Южной Осетии перепись дворов. В своей грамоте, скрепленной печатью, он обещал: «Когда мы взыщем с остальных осетин повинности, тогда окажем содействие вам в таком же размере взыскать с них повинности» (Блиев, с. 71).

Следовательно, власти Ирана в начале XVIII в. какое-то время еще помнили о своих соплеменниках в глубине кавказских гор и рассматривали жителей Южной Осетии как своих подданных. Возможно также, что к ним иногда приходили и подкрепления. Но позже войны с Турцией отвлекли внимание владык Ирана от Северного Кавказа – им было уже не до него.

НА ГРЕБНЕ КАВКАЗА

В конце XVII в. на Северный Кавказ обрушилась эпидемия чумы и большая часть многочисленного (судя по описанию Эвлия Челеби) населения тюркского государства *Тауасстан*, занимавшего горы и предгорья от Кубани до Терека, вымерла (в кар.-балк. фольклоре об этой эпидемии была сложена песня «*Биричи эмина*» «Первая чума»). Иранские военно-поселенцы, оставшиеся в глубине гор, в нынешней Южной Осетии, до той поры находились в исключительно трудном положении – им надо было осваиваться, кормить свои семьи, защищаться от хищных соседей, как и от попыток грузинских князей обратить их в своих крепостных. Тогда же, вероятно, иранизировались кударцы, тюркское население Южной Осетии, а в осет. яз. появился термин *ацаг-аллон* («ас-алан») «чужой, чужеземец».

Но, после того, как эпидемия миновала, у поселенцев, уже освоившихся в Южной Осетии, появилась возможность продвинуться на северные земли. В отличие от первой волны иранцев («маздакитов»), иронцы продвигались на территорию с малочисленным и сильно ослабленным после чумы населением, разрушенными связями и управлением, т. е. имели все преимущества. Остатки тюрков (алано-киммерийцев) – кударцев, тагаурцев, туалыцев, куртатинцев, дигорцев были обречены на ассимиляцию; не исключено, что большая часть их мужчин погибла в боях с пришельцами. (Автор этих строк мало что смыслит в генетике, но осмеливается думать, что генетический анализ выявит в ДНК осетин присутствие «тюркских» генов по материнской линии - возможно, за исключением дигорцев, иранизированных позже других аланских племен).

В течении какого-то времени и тюрки, и иранцы, вероятно, были двуязычными, но к середине XVIII в. остатки тюрков-алан в Осетии, чья речь уже была насыщена иранизмами (оставленными «маздакитами»), полностью ассимилировались, за исключением двуязычных же дигорцев, еще долго помнивших родной, тюркский. Вошли в состав осетин и отдельные представители

соседних народов – чеченцев, ингушей, грузин, аварцев, кумыков. В это же время Россия завязывает отношения с осетинами, а уже в 1774 г. Осетия входит в состав империи (за исключением Дигории). Но в самом начале XIX в. на Центральном Кавказе вспыхнула новая эпидемия чумы; Дигория вновь сильно обезлюдела, и на ее территории стали расселяться выходцы из других ущелий. К середине XIX в. произошла полная ассимиляция и дигорцев.

Вряд ли кто-то сейчас сможет дать точный ответ на вопрос о том, что за племя были «первоиранцы» и каков был основной род их занятий до прихода на Кавказ (не исключено, однако, что в архивах Ирана сохранились какие-то документы, могущие помочь в разрешении этой проблемы). Можно только предположить, что это были представители каких-то горных ираноязычных племен (с учетом условий Северного Кавказа), выходцы из отдаленной местности, выбранные по одной простой причине, - чтобы лишить их возможности самовольно вернуться домой.

Это могли быть, например, памирские горцы; ирановеды отмечают близость осетинского языка именно к ягнобскому; В. И. Абаев, например, говоря о близком языковом родстве скифо-саков и населения Хорезма и Согдианы, пишет: «...осетинский язык на Кавказе и ягнобский язык в Средней Азии продолжают традицию скифского и согдийского языков» (ОИЯ, с. 359-360). Известен и город *Сугдабил* на восточном берегу Куры напротив Тбилиси, упоминаемый несколькими средневековыми авторами. «По Йакуту, был построен Ану-Ширваном одновременно с Баб ал-Аббабом (Дербентом. – М. Дж.); для укрепления северных рубежей империи сюда из **Согда** были переселены персы, которые составили пограничный гарнизон Сасанидов» (Ибн-Хордадбех, с. 300).

Не их ли впоследствии переселили в Осетию владыки Ирана и не они ли стали второй волной иранцев на этой территории? Добавим, что большую часть картвелизмов, выявленных в осет. языке, их предки могли воспринять в период пребывания в Грузии. Если бы удалось найти достаточно убедительные данные, свидетельствующие о наибольшей близости осет. языка к тому или иному иранскому языку или диалекту, это позволило бы решить и вопрос о прародине их ираноязычных предков. Правда, помехой может стать бедность осет. терминологии, которая, на наш взгляд, объясняется следующими причинами.

Во-первых, на Кавказ пришла, вероятно, только часть какого-то (возможно, большого) племени, которая не обладала всем богатством лексики его языка. Во-вторых, прежняя среда обитания поселенцев, видимо, была совершенно иной, а потому и терминология, отражавшая прежний род занятий, для которых на Кавказе не было условий, постепенно утратилась.

Несходством климата и ландшафта объясняется и отсутствие в осет. яз. названий многих животных, насекомых, птиц, явлений природы и т. п., характерных для Северного Кавказа (поэтому лексикографам пришлось изобретать неологизмы, постоянно противореча друг другу).

В-третьих, не исключено, что эти поселенцы могли попасть на Кавказ не сразу, а через какие-то промежуточные территории, на которых они жили более или менее продолжительное время, что не способствовало сохранению родной речи. Можно предположить также, что это были выходцы из нескольких племен, говорившие на разных диалектах иранского языка, может быть, довольно далеко разошедшихся; оказавшись на одной территории, они как бы гасили друг друга, пока из них не образовался один язык – но за счет утраты своеобразных черт этих диалектов, как и многих терминов, что привело и к обеднению лексики.

Почему же поселенцы не позаимствовали терминологию из тюркского языка субстрата? Занять все термины из другого языка невозможно, это процесс стихийный; к тому же народ не состоит из поэтов и лингвистов. Предкам иронцев надо было, в первую очередь, приспособливаться к новым условиям - обеспечивать свои семьи продовольствием, строить жилье, отбиваться от нападений удалых соседей и самим ходить в набеги, пахать и сеять, пасти скот, косить сено и пр., и пр. Кроме того, автохтонов, скорее всего, к тому времени оставалось мало.

Благодаря трудам В. И. Абаева и А. Дз. Цагаевой мы знаем, что в осет. яз. более 200 грузинских, не менее 700 тюркских и 200 арабских терминов, велико и количество тюркских географических терминов и топонимов (см.: Джуртубаев, 2010); прибавим сюда и эпос о нартских богатырях; были сложены и новые песни, легенды, сказки, притчи и пр., и пр. Учитывая все это, как и многое другое, следует признать, что предки осетин в этот период своей истории проявили не просто большую, но исключительную активность в области культуротворчества, сумев за короткий срок добиться впечатляющих результатов. Нисколько не преувеличивая, можно определить это как подвиг, совершить который в столь трудных условиях было под силу только очень талантливому и энергичному народу.

Нашему выводу о том, что основная масса иранцев поселилась в Осетии в конце XVII – начале XVIII вв., вроде бы противоречит то, что к этому времени Иран уже давно был мусульманской страной, но основная масса осетин по сей день остается в лоне политеизма. Противоречие это кажущееся, поскольку даже в современных странах Востока с преобладающим мусульманским населением живет множество сторонников самых различных культов, в том числе весьма древних. Исламизация

средневекового Ирана не была сплошной и на его территории было немало племен, не принявших ислам.

В середине XIX в. в Осетии вдруг разгорелась нешуточная полемика по сословному вопросу, перекинувшаяся на страницы периодической печати. Одни авторы яростно доказывали, что некоторые фамилии (в том числе и те, к которым принадлежали они сами) являются княжескими и дворянскими, а другие, не менее яростно, это отрицали, утверждая, что в Осетии влияние той или иной фамилии зависело от численности ее членов или положения, которого добились в царской администрации ее представители. В некоторых осетинских обществах число претендентов на статус дворян превышало половину их жителей (например, в Алагире и Куртаты).

Должны ли мы думать, что правы те авторы, которые отрицают отсутствие князей и дворян в Осетии и в период, предшествовавший событиям XVII-XVIII вв. (когда, по нашему мнению, началось водворение на этой территории пришедших с юга иранцев?). На наш взгляд – нет. Не видим мы и никаких оснований не верить людям, которые утверждали, что принадлежат к привилегированным сословиям. Иначе совершенно непонятно, почему, например, претенденты-куртатинцы (а не живущие рядом с Балкарией дигорцы) именовали себя не по-осетински или по-грузински, а по-карачаево-балкарски – *таубиями* (титлом, который ни у одного народа в мире, кроме карачаево-балкарцев, не существует).

Но есть интересный факт, который проясняет эту странную ситуацию. Один из участников полемики по сословному вопросу в Осетии пишет: **«...стремление попасть в число привилегированных замечается только среди магометан и нет ни одного осетина-христианина, на которого указывали бы, как на принадлежащего к высшему сословию»** (ППКОО, вып. 4, с. 339-340).

Очевидно, это объясняется не тем, что все мусульмане, считавшие себя дворянами, были тщеславными жуликами, а все христиане отличались скромностью. В осет. языке 170 арабизмов, выявленных В. И. Абаевым (см. в его ИЭСОЯ); это гораздо больше числа заимствований из всех языков Северного Кавказа (кабард., ингуш., и др.), вместе взятых (согласно тому же ИЭСОЯ). Из них 40 слов относятся к сфере культа, и это также намного больше числа христианских терминов в осет. языке. Объяснить это можно только тем, что к XVIII в. тюрки-аланы Центрального Кавказа (дигорцы, тагаурцы, туалыцы, куртатинцы, кударцы) уже исповедовали ислам, проникший к ним через соседей-кумыков.

Но, судя по всему, переселявшиеся на северные склоны Кавказского хребта иранцы исповедовали анимистические культы - веру в существование

сонма различных духов, олицетворений сил природы и душ предков. Попытки грузинских миссионеров распространить в Осетии христианство особого успеха не имели; образы святых стали всего лишь персонажами осет. мифологии (подробно о религии осетин см.: Джуртубаев, 2010).

Среди уцелевших от чумы алан-автохтонов, вероятно, было больше представителей знати (жили чище, имели возможность на время покинуть зачумленную местность и пр.). Они нарекали своих детей тюркскими именами и продолжали считать себя мусульманами, равно как и представителями знатных фамилий, несмотря на то, что гибель основной части населения привела прежнюю элиту к обнищанию. У новых поселенцев привилегированных сословий, скорее всего, не было, а признать своими владельцами местную тюркскую знать, чуждую им и по языку, и по религии, они не хотели. Применить силу эти князья и дворяне не могли, поскольку уже не имели ее, тем более после завершения процесса их иранизации.

Сказанное подтверждается, например, и эпизодом из сказания о Крым-Султане, сыне нарта Урызмага (запись 1876 г.). Этот воин отправляется в долгое странствие, встречает деву-воительницу, одерживает над ней победу и берет ее в жены. Гоня табуны, они едут к нартам и видят, что на двух курганах возле Нартовского аула стоят *сауджыны* (попы) в длинных черных платьях. Подъехав к первому кургану, Крым-Султан говорит:

- *Да будет добр твой день, сауджын!*

Отвечал сауджын:

- *Да продлятся дни твоей жизни! Я не сауджын., - говорил он.*

- *Как же так, когда платья твои говорят, что ты сауджын! – сказал Крым-Султан. – Нарты были магометанами, а теперь у них появились сауджыны?*

- *Нет, - отвечал сауджын, - нарты и теперь еще такие же магометане, какими они были прежде, и у них нет сауджынов.*

Оказалось, что это были нарт Сослан и другие нарты, давшие обет носить траур по Крым-Султану до тех пор, пока он не вернется или не станет известно, что он жив (НОГЭ, кн. 2, с. 384). Тюрков-мусульман, обитавших на северных склонах Кавказа, переселенцы из Ирана, скорее всего, какое-то время именовали нартами, отождествляя своих соседей и противников с героями их эпоса (подобно тому, как вайнахи называли нартами карабулаков), что и отразилось в этом эпизоде.

Возникновение «двуприродных» или даже «трехприродных» народов на стыках больших этнических общностей закономерно. Таковы, например, современные узбеки, в этногенезе которых большую роль сыграли ираноязычные хорезмийцы и согдийцы. Тюркский мир соприкасался с

иранским и на Кавказе, а потому и появление у Дарьяла осетин, ирано-тюркского по происхождению народа, вполне закономерно.

Такой взгляд на этническую историю осетин снимает многие противоречия, например, наличие у карачаево-балкарцев иранского парного счета, который осетины называют «балкарским», и присутствие в кар.-балк. яз. иранизмов, которых нет в осет. яз. - они заимствованы от первой волны иранцев. Ассимиляция этих пришельцев среди дигорцев привела к появлению в их тюрк. наречии массы иранизмов и создала предпосылки для появления в осет. яз. второго диалекта, более, как считается, архаичного. Здесь же лежит объяснение странного факта: у дигорцев есть сказания и песня («Задалеская мать») о борьбе с нашествием войск Тамерлана, а у иронцев их нет: предки иронцев тогда находились далеко от Осетии.

ЭПОС И ЭТНОГЕНЕЗ ОСЕТИН

С опорой на изложенное мы теперь можем понять, почему в осет. сказаниях столь много места занимает описание жестокой войны двух родов. Осет. эпос это не только творчески усвоенное и изложенное на другом языке произведение; в нем слышны отголоски событий, имевших место в процессе этногенеза самих осетин, отражение периода, когда иранские поселенцы, оставленные на произвол судьбы на гребне Кавказа, вели борьбу с аборигенами-тюрками. Сразу приспособиться к новым условиям, т. е. заняться налаживанием хозяйства, не обладая нужными навыками, воины-иранцы не могли, да и вряд ли местные жители позволили бы им спокойно осваиваться на их земле. Оставалось совершать набеги на соседей, которые, вероятно, в долгу не оставались, отвечая им тем же.

Позже, когда произошло слияние тюрков и иранцев, эта борьба двух малочисленных этнических групп отразилась в нартском эпосе в виде жестокой борьбы двух родов (Ахсартаговых и Бораевых), живущих то в одном селении, которое выглядит военным лагерем (что и навело В. И. Абаева на аналогию с Запорожской Сечью), то в двух деревнях. В кар.-балк. эпосе жреческий род Аликовых играет большую роль, но в осет. сказаниях Алагата почти незаметны. На территории нынешней Осетии шла борьба только двух этнических групп, поэтому отождествить Алагата было не с кем.

Местное тюркское население, для которого Кавказ являлся родиной, жило, вероятно, гораздо обеспеченнее пришельцев. Поэтому Бораевы (или Борагановы, в названии которых звучит имя гуннского племени, обитавшего в Притеречье – *абар-гунны, баргуны, борганы, брагуны, борганы, бораганы* и т. п.), живущие в Нижней Нарте (т. е. ниже по северным склонам Кавказа), в

осет. эпосе чаще отождествляются с эпическим родом богатых собственников, а Ахсартаговы, обитатели высокогорья, с родом бедных, но гордых воинов. Разумеется, обеспечить сносное существование целому племени набеги не могли; отсюда и частые упоминания о голоде, который преследовал именно Ахсартаговых. В такой ситуации не было смысла и в создании запасов, поэтому добычу проедали сразу (пиры нартвов).

Осетия – небольшая по площади республика (8 тыс. кв. км), невелика и численность самих осетин (около 600 тыс. чел); но среди множества народов России (да и Советского Союза) они являлись и являются одним из самых заметных, ярких этносов. Велико, например, число героев-осетин, прославившихся в войнах России – начиная с русско-турецких (в XIX в.) и кончая Великой Отечественной, генералов и офицеров, государственных деятелей, известных художников, ученых, писателей, актеров, музыкантов (напомним о Веронике Дударовой и Валерии Гергиеве), не говоря уже о спортсменах - чемпионах СССР, России, мира, Олимпийских игр.

Некоторые мои собеседники давали этим фактам то же объяснение, что и другому факту – богатству записей нартских сказаний осетин: мол, центр региона до революции долгое время находился во Владикавказе, здесь было много образованных людей, к тому же русские власти благоволили осетинам, считая их христианами; для них открывали церкви и школы, охотно брали в армию, у них рано появилась национальная интеллигенция и т. п.

Все сказанное, конечно, имело место, но считать это полным и основательным объяснением нельзя. На наш взгляд, указанные условия являются только внешними факторами; главное заключается в характере и степени одаренности этноса, в том, каков основной психофизический тип, унаследованный им от предков. Ни в одной области деятельности народ (как и отдельный человек) не добьется больших успехов, если в его характере нет внутренней предрасположенности к тем или иным занятиям. Национальный характер не миф, а реальность, в которой есть свои константы, сохраняющиеся, пока народ остается народом.

Вряд ли такое ответственное и опасное дело, как охрана горных перевалов, шахское правительство могло поручить, кому попало. Иранские поселенцы, скорее всего, являлись потомками племени, принадлежавшего к военной касте, т. е. были прирожденными воинами, сохраняя сложившийся в древности психофизический тип кшатрия. Занявшись крестьянским трудом, поселенцы постепенно освоились на новых местах и увеличились в числе. Успешно сопротивляясь попыткам грузинских князей закабалить их, они стали переходить на северную сторону хребта.

Большинство уцелевших от чумы тюрков-алан (князей, дворян и свободных общинников), также принадлежавших к воинской касте, вероятно, погибло в боях с пришельцами, часть была иранизирована. Поскольку воины (по духу, а не только по профессии) – это люди, призванные к служению, они являются не разрушителями, а защитниками и организаторами, склонными к созиданию и творчеству. Смешение двух этнических групп, принадлежавших, большей частью, к одному психофизическому типу (кшатрийскому), привело к появлению ярко одаренного этноса, в котором этот тип стал основным, проявляясь во всем. (Маленькая деталь: мой друг, хореограф М. Ч. Кудаев (*жаннетли болсун*), характеризуя различные ансамбли народного танца Северного Кавказа, несколько раз подчеркивал, что осетинские танцоры всегда выделялись своей великолепной осанкой и подчеркнутым аристократизмом исполнения).

Сказанным и объясняется, на наш взгляд, популярность нартских сказаний в Осетии: нартский эпос по своему содержанию и пафосу – воинский, а потому и был понятен и близок по духу не только его создателям – воинам-тюркам, но и воинам-иранцам. Но было и другое важное обстоятельство, которое способствовало распространению Нартиады. Она была усвоена теми народами, в этногенезе которых приняли участие тюрки (аланы); но это усвоение могло быть успешным только в определенных обстоятельствах и в определенный период истории этих этносов, когда сказания напоминали сказителям и слушателям то, что они недавно пережили в реальности и что находило отзвук в их сердцах.

Начиная с середины XVIII в., наибольшую активность на Северном Кавказе поочередно проявляли три самых крупных этноса - адыги, осетины и вайнахи. У адыгов, руководимых тюркской по происхождению знати (черкесов и кабаров), к середине XVIII в. завершилась ассимиляция каких-то аланских родов и немалой части абазин; к тому же времени среди чеченцев и ингушей растворились карабулаки, и, возможно, часть борагуннов (борганов, брагунов). К середине XIX в. закончился процесс иранизации тагаурцев, кударцев, туалыцев, куртатинцев, дигорцев.

Ассимиляция части другого этноса не означает появления совершенно нового народа; происходит как бы его обновление, а в результате реакции при смешении кровей - повышение энергии. Иными словами, высокая активность на исторической арене и быстрый рост численности вайнахов, адыгов и осетин объясняются их молодостью. Вряд ли нартские сказания обрели бы популярность среди осетин, вайнахов и адыгов, если бы не отвечали их умунастроению.

Глава XVI. ЗИГЗАГИ НАРТОВЕДЕНИЯ

НАРТЫ И МОНГОЛЫ

Термин *нарт* исследователи обычно возводили к древнеиран. *нар* «самец, мужчина» (*нартама* «мужественнейший»). Но В. И. Абаев, самый компетентный из них, резко выступил против такого объяснения, неприемлемого «как по семантическим, так и формальным соображениям». В своей парижской лекции он заметил: «...термин «Нарт» употребляется в осетинском исключительно в коллективном смысле», имея в виду, что такая форма присуща только племенным или фамильным названиям.

«Названия же единичных представителей данного племени представляют вторичные, производные образования от коллективного названия племени путем присоединения форманта *–он* или *–аг*: *ирон* «осетин», *уырыссаг* «русский», *каессгон* «кабардинец» и т. п.». Фамильные названия всегда стоят во мн. числе, снабжены показателем множественности *т*, например, *Аембалтае* «Амбаловы», «потомки Амбала».

В. И. Абаев привел примеры употребления термина, как и аргументы, доказывающие, что он «представляет по образованию и употреблению фамильное имя и что конечный *т* в этом термине есть не что иное, как осетинский именной показатель множественности», после чего торжественно заявил: «Но раз это так, то, даже независимо от происхождения элемента *нар*, национальная принадлежность термина «Нарт» не может уже вызывать сомнений. Конечное *–тае* в *Нартае* служит как бы фабричной маркой: «сделано в Осетии» (такова же была логика рассуждения М. А. и З. Ю. Кумаховых: окончание имени *Сосрукъо* – адыгское, стало быть, независимо от происхождения непонятого элемента *соср*, это имя – адыгское).

«...термин «Нарт», под которым известны герои эпоса у всех народов от Черного до Каспийского моря, имеет о с е т и н с к о е о ф о р м л е н и е». «Если мы именно с этим оформлением находим его у других кавказских народов и н и г д е н е н а х о д и м е г о б е з э т о г о о ф о р м л е н и я, то это значит, что ко всем другим кавказским народам он попал через осетинское (аланское) посредство» (Абаев, 1990, с. 261-276).

Допустить, что это окончание, как и сам термин, могут иметь иное происхождение, В. И. Абаев не смог или не захотел, отсюда и категоричность сделанного им вывода; возможно, на то была веская причина, лежащая совсем не в научной плоскости. Затем В. И. Абаев переходит к выяснению происхождения элемента *нар*, справедливо полагая, что надо найти в эпосе

указания на то, «чьими детьми считались герои эпоса» (Абаев, 1990, с. 261-276). В ИЭСОЯ он выдвинул следующие аргументы:

«1. Иран. *нар*- сохранилось в осетинском в виде *наел* «самец»; семантика этого слова лежит целиком в половой сфере и не содержит даже намек на значения «герой», «воин» и т. д.» (с чем никак не могут смириться многие осетиноведы; но тогда им следует доказать, что в этом вопросе В. И. Абаев был некомпетентен).

«2. Центральной фигурой нартовского эпоса является женщина, Сатана, которая выступает как мать народа. Непонятно, как в эпосе с такой ясно выраженной матриархальной тенденцией весь народ мог называться «мужчинами» (или «самцами», добавляет он в лекции. – М. Дж.), не говоря уже о полной бесцветности такого наименования».

3. *Нартае* - форма мн. числа, где *т* – показатель мн. числа; «единичный герой никогда не называется *нар*; нельзя сказать *нар Батраз* или *нарт Батраз*, а только *Нарты Батраз* «Батраз (из фамилии) Нартов». Иными словами, термин *Нартае* образован по типу других фамильных имен в эпосе и в быту, поэтому «*Нартае* может означать только «потомки Нара».

Каким образом осетинское фамильное имя *нартае* превратилось у народов Кавказа в эпический этноним, В. И. Абаев объяснить не стал. Но, так как ед. числа этого слова (*нар*) в осет. яз. не существует, *т* в слове *Нартае* формантом мн. числа быть не может, а *Нартае* должно означать не «потомки Нара», а «потомки Нарта, Нартовы», о чем В. И. Абаев не знать не мог. Осет. *нартае*, при отсутствии ед. числа (*нар*), представляет собой **неразложимое** фамильное имя *Нарти (Нартовы)*.

Далее В. И. Абаев делает важное замечание: «При истолковании элемента *нар* как имени предполагаемого родоначальника Нартов мало убеждает подбор наугад созвучных слов из иранских, кавказских или иных языков. Следует в самой эпической традиции найти какое-либо указание, чьими детьми мыслились герои эпоса. Такое указание имеется. В записанных известным этнографом Кавказа Г. Ф. Чурсиным солярных мифах осетин имеется такое утверждение: «Когда-то у солнца были дети, богатыри Нарты».

Затем автор приводит некоторые данные о культе солнца у алан и массагетов. Армянский поэт XIII в. Фрик: «Алан, который солнце чтит». Геродот: «Из богов они (массагеты. – М. Дж.) чтут только солнце, которому приносят в жертву лошадей». «Представление о Нартах как детях Солнца – это именно то, чего следовало ожидать. Раз так, то *нар*- должно означать «солнце» (Абаев, 1990, с. 276).

«Такая генеалогия Нартов хорошо согласуется с духом эпоса, в котором, в особенности в циклах Сослана и Ацамаза, солнечная мифология занимает

заметное место. Мы вправе ожидать, что в термине *Нартае* «дети Нара» *нар* должно означать «солнце». Это приводит нас к **монг. нара** «солнце» как вероятному этимону термина *Нартае*. «Таким образом, слово *нар(а)* как фольклорное именование солнца можно рассматривать как монголо-булгаро-аланскую изоглоссу» (ИЭСОЯ, том 2, с. 159).

В. И. Абаев счел нужным подчеркнуть, что «нартовский эпос – это аланский эпос с монгольскими вкраплениями». Случайно упомянутых булгар осетиноведы не заметили и говорили потом только о монгольском происхождении термина (соглашаясь или отрицая это объяснение).

Но как доказать, что именно монг. слово стало именованием героев Нартиады? Сделать это В. И. Абаев был не в силах, пришлось, как и в других случаях, прибегнуть к заверениям и предположениям: «Монгольские влияния в нартовском эпосе твердо установлены. **Монгольского происхождения имена виднейших героев** (выд. нами. – М. Дж.): *Хаемиц, Батраз, Сайнаегалдар*. Среди аланских певцов могли быть двуязычные, владеющие и аланским и монгольским языками, и в этих условиях использование монг. *нара* в наименовании *Нар-тае* «дети Солнца» было вполне возможно; *нар* служило как бы (? – М. Дж.) фольклорным названием солнца в отличие от обиходного (иранского) *хур/хор*». «В монгольском эпосе есть герои, имена которых являются производными от *нара(н)* «солнце»: *Наран-хан, Наран-илан* и др.» (ИЭСОЯ, том 2, с. 159).

Предположения В. И. Абаева могли обрести силу аргументов, если бы он объяснил, почему «как бы фольклорное название солнца» понадобилось «алано-осетинам» именно в эпоху монгольских нашествий и почему они не взяли его из других соседних языков (чеченского, грузинского и пр.).

СПОР ОБ ИМЕНИ

Утверждая, что цикл сказаний о Батрадзе «носит явные следы монгольского влияния», В. И. Абаев предположил: «Быть может, термин «нарт», также монгольского происхождения, был первоначально связан только с этим циклом и уже потом распространен на остальные». Но Т. А. Гуриев, всегда державшийся мнения В. И. Абаева, на этот раз с ним не согласился, вероятно, считая этот вывод «ослаблением позиции»:

1) Если *Наертае* образовано по типу фамильных названий и означает «потомки Нара», неясно, почему Батырас, главный герой осет. эпоса, выступает как самый молодой из богатырей.

2) Если выделение имени Батырас из монг. *Хабичи-Баатар* связывать с временем асского правителя Багатара (умершего в начале XIV в.), то

непонятно, почему это произошло тогда, когда «монгольское влияние в Алании уже должно было пойти на убыль». То же самое – о других нартовских именах «монгольского происхождения» и самом термине «нарт»; поэтому В. И. Гуриев думает, что их появление связано «с периодом наиболее интенсивного влияния монголоязычного этнического элемента в Алании и с более «старыми циклами»;

3) Если солнце *нар* считалось прародителем богатырей, то его первыми наследниками были бы старшие нарты и должна была фигурировать их мать; но родителями Батраза являются Хамиц и Быценон.

4) Во всех осет. фамильных названиях впереди ставится имя родоначальника, вместе с элементом *-тае* + *фырт* «сын»: например, *Абайы-фырт* «Абая сын» («практически обозначает «потомок Абая», «Абаев») и т. п. Осет. формант «*т*», которому В. И. Абаев придавал столь важное значение, «выделяется теоретически, но корень «нар-» не имеет значения, не осознается», «такой формы, *Нары-фырт* в осетинском фольклоре совершенно нет и она кажется невероятной».

5) Неприложим к слову *нарт* и другой способ выражения фамильной принадлежности – присоединением к имени родоначальника суффикса *-ан* (*-он*) по схеме, «не знающей исключений» - *Худал-он*, *Хъари-ан* и пр.

Иными словами, объяснения термина *нарт* (будь то на почве монг. или иран. языков), принадлежащие иранистам, были возведены на песок: как можно считать *т* осет. формантом мн. числа, если в качестве показателя мн. числа он не осознается, как и значение основного элемента *нар*? Получается, что родоначальника богатырей звали *Нарт*, и что их именованья должны были начинаться с указания фамилии – *Нартон*, но этого тоже нет).

Если же видеть в эпическом *нарт* иранское слово *нар* (или даже *нарт*), якобы ozn. «герой, мужчина, воин», остаются те же вопросы: почему в осет. языке у этого слова нет формы ед. числа, а если это было имя родоначальника героев, почему в эпосе нет их прародителя по имени *Нарт*?

6) Следующее замечание ученого очень важно и ценно: принадлежность к нартовскому роду также обозначается присоединением суффикса *-он*: «*нартон*» - «*нартовский*», но форма «*нар-он*» «в эпической терминологии представляется невозможной»; иными словами, «неразложимость слова «*нарт*» изначальна» (тогда зачем было Т. А. Гуриеву говорить о заимствовании *нар* из монг. яз.? – М. Дж.); адекватным суффиксу *-он* является другой формант, *-аг*, с помощью которых образуются этнонимы, но к термину *нарт* присоединяется только первый, и в словарях имеются только *нарт* (из более древнего *нартае*) и производное *нарт-он* «*нартовский*».

7) Слово *нартон*, как и «*нарт*», ни в одном случае не употреблено

отдельно для выражения понятия «нарт» (один), и «имеет значение «нартковский», «нартов», т. е. принадлежащий к «нартовскому роду», или «обладающий свойствами нартов» и т. п.; поэтому, например, когда во всех изданиях сочетания типа *нарты Сослан* и *наертон Сослан* переводится «нарт Сослан», это совершенно неверно, «следует переводить «Нартов Сослан» и т. п.», а слово *наертон* всегда следует переводить «нартковский»;

8) Нет ни единого примера употребления термина *нарт*, в котором бы он выражал идею единственности – только понятие целого народа или племени богатырей (точнее, рода. – М. Дж.); если бы «Т» «не выражал идею множественности и если бы сам этот термин не был выражением родо-племенной принадлежности», «мы бы имели форму множественного числа», по аналогии с *цаест – цаестытае* «глаз – глаза», *мыст – мыстытае* «мышь–мыши» и пр.; это правило настолько универсально, «что не приходится и допускать возможности исключения для единого слова» (Гуриев, 1971, с. 38-45).

Надеюсь, читатель оценил точность и важность наблюдений Т. А. Гуриева. При этом нартовед не заметил, что совершенно похоронил всякую надежду на то, что термин *нарт* может оказаться иранским, или хотя бы заимствованным из монг. языка, но снабженным осет. показателем мн. числа *т*, поскольку в осет. яз. у этого термина нет формы ед. числа, а именем родоначальника он не является. Поэтому, в свете сказанного автором, то, что он пишет далее, замечательно по своей алогичности: «Равным образом приходится отказаться от всякой попытки рассматривать слово «нарт» как полностью иноязычное, заимствованное слово: оно приняло форму «нарт» (мн. ч.) на алано-осетинской почве» (Гуриев, 1971, с. 45).

Интересно и другое. Во всех осет. сказаниях, опубликованных на языке оригинала, термин *нарт* фигурирует в качестве обозначения собирательного множества или определения («нартские гордецы», «нартские вожаки», «нартские старики» и т. д.), но в переводах почему-то часто пишется иное – «гордые нарты», «вожаки нартов» и пр. В ОРС (1970) читаем: «Нарт - фольк. нарты; богатыри)», а «*наертон* - нартский, чудесный, превосходный, выдающийся, храбрый, отважный, находчивый, ловкий, легендарный». Но в составленном В. И. Абаевым РОС (1970) слово *нартон*, несмотря на наличие в нем суффикса *-он*, почему-то означает «богатырь, богатырский».

Нельзя сказать, что осетиноведы были в восторге от утверждений В. И. Абаева и Т. А. Гуриева о сильнейшем влиянии монголов на эпическое творчество «алано-осетин» и даже на топонимию Осетии. В 1971 г., говоря о названии аула *Нары-хъаеу* (в Дигории), которое, по мнению В. И. Абаева, в переводе с монг. якобы означает «Аул солнца», А. Дз. Цагаева, не без

иронии, пишет: «Возможно, название древнего и многослойного Нартовского эпоса и восходит к монгольскому *нар*, может, все народы и забыли одновременно первоначальное его название, или их чем-то пленили монголы, что самому большому своему духовному сокровищу дали монгольское название, взятое у жесточайших завоевателей» (Цагаева, с. 185). Но это, впрочем, нисколько не помешало ей самой говорить о «тюрко-монгольском» слое в топонимии высокогорья Осетии (см.: Джуртубаев, 2010).

В 1992 г. Ю. А. Дзиццойты об этимологии В. В. Абаева даже не упомянул. По его мнению, термин *нарт* восходит к индо-европ. *Hnerth* «жизненная сила», «мужская сила», состоящего «из корня *нер* «мужчина» и расширителя *тх* (правда, автор не сказал, по каким причинам В. И. Абаев отвергал это объяснение). В ряду слов, восходящих к тому же термину, Ю. А. Дзиццойты упомянул и осет. *нард* «жирный» и *наел* «самец». Следовательно, один индоевроп. корень дал в осет. яз. три слова, весьма разных по семантике. Для сравнения он привел осет. *уаездан* «благородный, дворянин», якобы из др. иран. *уаезда* «жир», согласно В. И. Абаеву (Дзиццойты, с. 28).

Критики концепции о «монгольском влиянии» на сложение, ономастику и оформление нартского эпоса, вероятно, так и не поняли, что она была изобретена В. И. Абаевым (еще в 30-е годы XX в.) с одной-единственной целью – направить исследователей на ложный след, увести их в сторону от действительных создателей эпоса – тюркских предков карачаево-балкарцев и осетин (скифо-гунно-аланов), благо, что в монг. языке имеется огромное количество тюркизмов (только прямых кар.-балк.-монг. лексических параллелей Х. И. Суюнчевым выявлено более тысячи).

О СОДРУЖЕСТВЕ ПЕВЦОВ

В парижской лекции 1966 года (резюме которой представляет собой словарная статья в ИЭСОЯ), пытаясь объяснить, почему он усмотрел столь сильное влияние монголов на эпическое творчество «алано-осетин», В. И. Абаев начал с предположений и гаданий, вперемешку со сведениями из исторических источников, и закончил утверждениями:

влияние завоевателей на разгромленных алан «особенно должно было сказаться в той области, где монголы имели значительные богатства: в области эпоса» (отчего же только в эпосе, а еще и не в музыке, загадках, сказках или в пословицах?); сношения алан с монголо-татарами продолжались свыше 200 лет; аланы принимали участие в походах монголов; они же составляли значительную часть населения в столице Золотой Орды – Сарае; «имелись все предпосылки для эпического обмена между аланами и монголами» и «такой обмен был не только возможен, но и неизбежен».

Откуда это все известно? Ниоткуда, поэтому следует еще одно предположение: «Среди аланских певцов могли быть двуязычные рапсоды, владеющие и аланским и монгольским языком, и в этих условиях использование монгольского *нара* «солнце» в наименовании *Нар-тае* «дети Солнца» было вполне возможно» (Абаев, 1990, с. 277).

Нартские сказания появились давно, и, конечно же, не вдруг. Но никто из иранистов, утверждающих, что предки осетин имели обширные, тесные и многовековые связи с греками, римлянами, германцами, фракийцами, тюрками, угро-финнами, славянами, ни слова не говорит о том, почему в эпосе осетин 14 персонажей носят «монгольские» имена, но не угро-фин., греч., фрак. или славян. (этот вопрос еще в работе 1990 г. поставил И. М. Мизиев, но ответа не дождался). Нет в осет. эпосе и героев с грузинскими, чеченскими или кабардинскими именами.

Монголы почему-то не повлияли на эпосы тюрков, из которых, как считается, состояли, в основном, монгольские армии. И свои значительные богатства в области эпоса они почему-то активно передавали только «алано-осетинам», не обращая внимания на другие народы Кавказа (у них, видимо, двуязычных рапсодов не было, не смогли они выучить неодолимый язык завоевателей). Если верить В. И. Абаеву и Т. А. Гуриеву, монголы за один век оказали на осет. культуру (и только на нее одну) гораздо большее влияние, чем все остальные народы, с которыми «скифо-алано-осетино-кобанцы» сталкивались или веками соседнили за 3000 лет своей истории.

В работе «Нартовский эпос осетин» В. И. Абаев добавил еще и такое, очень научное и конкретное, объяснение: «Столкновение с монголами и участие в монгольских походах послужили толчком к оживлению раздробленных до этого дружинно-родовых групп самого аланского народа, что несомненно должно было дать новый размах эпическому творчеству и стимулировать певцов к попытке связать и объединить отдельные дружинно-родовые сказания в нечто более цельное и единое» (Абаев, 1990, с. 209).

Следовательно, мы должны верить в абсурд: в несомненность «эпического обмена» и в то, что монгольские погромы и гибель мобилизованных завоевателями аланских воинов способствовали «оживлению раздробленных дружинно-родовых групп», что, в свою очередь, почему-то должно было, по непостижимой мысли В. И. Абаева, стимулировать певцов на свершение творческих подвигов по систематизации разрозненных сказаний. Так что же, у аланов до пришествия монголов на Кавказ ни с кем и никаких «стимулирующих» столкновений не было?

По В. И. Абаеву получается, что у средневековых «осетин-алан» были песни о героях с иранскими именами, но отсутствовало общее наименование

богатырского племени. Затем пришли монголы и уничтожили Аланию (что каким-то образом способствовало «оживлению раздробленных до этого дружинно-родовых групп самого аланского народа») и началось боевое братство монгольских и «алано-сетинских» воинов и творческое содружество их певцов, которые курсировали между горными теснинами Осетии, Сараем и Китаем; завоеватели подарили аланам общее название героев их эпоса, и он получил, наконец-то, свое оформление.

Не ограничившись этим, «алано-осетинские» сказители дали монгольские имена и некоторым главным героям эпоса. Они наезжали в город Сарай, выискивали там монгольских коллег и заучивали сюжеты их песен. Все это время прочие народы Кавказа так и жили без нартских сказаний. В скифскую эпоху, как и в период расцвета Алании, занять песни «алано-осетин» они не успели, и только после прихода монголов призадумались над своим бескультурьем.

Тогда-то, в XIV-XV вв., и потянулись в Осетию сказители от окрестных народов, предварительно выучив язык. Там местные рапсоды охотно рассказывали им о нартах; гости уезжали к себе домой, садились за переводы, а потом просвещали и свои народы. Или они стали перенимать нартские сказания у «осетин-алан» только после их разгрома и ухода в горы, откуда «аланские рапсоды» приезжали в гости к завоевателям, а потом отправлялись на гастроли к соседям. Так и проникли к ним герои с монгольскими именами – *Хамыц*, *Батыраз*, и пр. И именование героев – *нарты*. А в нынешних Балкарии и Карачае уже сидели зловредные беглецы-кипчаки, методично, ущелье за ущельем, ассимилируя аланское население; их певцы, позабыв свои половецкие песни и пляски, бессонными ночами переводили на тюрк. яз. песни о нартах и писали к ним музыку, а сами «алано-осетины» их старательно забывали, переходя на прозу.

Но эта версия, как я догадываюсь, иранистам не понравится, пусть она и выстроена по логике их же построений. Попробуем по-другому. С монгольскими певцами сотрудничали сказители и других народов Кавказа, и песни о нартах у них были задолго до нашествия, но самыми талантливыми и переимчивыми оказались «алано-иранские». Они догадались снабдить монг. *нара* «солнце» своим показателем мн. числа *т*, но в результате у них почему-то получилось фамильное имя – *нартае*. Затем они нарекли своих древних героев по-монгольски, и все их соседи – чеченцы, ингуши, кабардинцы, абазыны, абхазы, адыгейцы – которым эта светлая мысль и в голову не приходила, тоже переименовали этих же героев на новый лад.

Среди них успели затесаться и кипчаки, уже успевшие поглотить часть несчастных западных алан и усвоить их эпос. С именами героев-нартов была

накладка, и они догадались занять их, уже монголизированные, у восточных «алано-осетин», счастливо избежавших тюркизации. Но затем осетины почему-то утратили свои эпические песни и сочинили некие *кадаег*, в которых, по словам В. И. Абаева, никто, кроме него самого, не может расслышать поэтический ритм и размер. Тут хитрые тюрки и взвились соколами: они не только перевели «алано-осетинские» сказания на свой язык, в стихотворной форме, но и каждой из них придали свою мелодию, и эти песни сможет отличить от сказок и рассказов любой школьник, и даже без музыки в них все равно распознаются именно песни.

Напомним о предположениях Ю. А. Дзиццойты о том, что распространение нартского эпоса произошло в результате поочередных встреч народов Кавказа со скифо-сарматами, т. е. в глубокой древности. Но каким образом «североиранские» имена главных героев эпоса, которые, надо полагать, его распространители сообщили своим слушателям еще в античную эпоху, вдруг и разом изменились у всех народов Кавказа на монгольские? Неужели по решению Всекавказского съезда сказителей?

«ПРЕСТИЖНЫЕ ВРАГИ»

Те же авторы, которые, в меру своих сил поддерживал теорию «алано-осетинского» происхождения эпоса, говоря об алано-монгольских отношениях, давали совсем не идиллическую картину. Например, глава в книге В. А. Кузнецова, повествующая о нашествии «татаро-монголов» называется «Катастрофа». «Татаро-монгольское нашествие буквально разметало аланское население Северного Кавказа и Северного Причерноморья по разным частям Азии и Европы – от Венгрии до Китая. Отделенные друг от друга сотнями и тысячами километров и не имеющие связи с родиной эти, не такие уж мощные группы мигрантов были обречены на постепенное исчезновение. Факты свидетельствуют, что так и было». «Остатки алан сохранились лишь в недоступных монголам кавказских горах, на севере и на юге Кавказского хребта. Они стали основой формирования и исторического развития осетинского народа» (Кузнецов, 1984, с. 273).

Иными словами, формирование осет. народа началось только после татаро-монгольского нашествия. Т. е. эпос имелся у скифов и алан задолго до монголов, затем монголы разгромили алан, но их остатки все же сумели окончательно оформить свой эпос, а затем уже началось формирование самих осетин. Если это не абсурд, то что?

По мнению В. А. Кузнецова, после ряда погромов аланы ушли в горы. «Плотность населения в горах весьма резко возросла, часть населения

оказалась избыточной; в условиях горного малоземелья она не могла прокормиться (почему же тогда западные аланы радушно приняли беглых кипчаков, как утверждают иранисты? – М. Дж.). Выход из сложившегося положения (надо сказать – драматического) был найден в миграции этого избыточного населения на юг, через перевалы Главного Кавказского хребта, на территорию современной Юго-Осетии» (Кузнецов, 1984, с. 263).

В силу всего сказанного выше, говорить о сотрудничестве аланских певцов с монгольскими не приходится. Аланы равнины, которые гипотетически могли вступать в контакты с завоевателями, растворились бы среди них, а тем, кто искал спасения в горах, было бы не до песен и перенимания имен. Но В. И. Абаев ни о чем подобном размыслить не желал, и уже в 1986 году постарался подкрепить свое мнение новыми «аргументами». Он ввел некую «социолингвистическую категорию», названную им «престижным потенциалом», обозначающим «способность данного языка в условиях межъязыковых контактов оказывать влияние на другие языки»; сама эта престижность «определяется рядом факторов: численностью народа, его военной мощью, его политическим весом, его экономическим и культурным уровнем».

По мнению В. И. Абаева, таким «престижным врагом» на Кавказе и оказались монголы, «хотя бы в силу своего военного превосходства» (и он же утверждал, что военная организация алан произвела такое неизгладимое впечатление на завоевателей, что они заняли у осетин их слово *алдар* «вождь» в значении «военная слава»). Но неужели со времен Геродота «ираноязычные скифо-аланы» ни разу не повстречали других «престижных» врагов? Или кругом жили только никудышные народы?

Но это еще не все причины сильнейшего влияния монголов на «ираноязычных аланов», усмотренные В. И. Абаевым: «Кроме того, монголы сами обладали богатыми эпическими традициями. Среди народных певцов было, несомненно, нередкостью двуязычие, алано-монгольское. Правы те, кто обилие тюркских элементов в «Слове о полку Игореве» объясняет двуязычием его автора. Именно двуязычие народных певцов создает особенно благоприятные условия для естественного, можно сказать – неотвратимого взаимопроникновения лексических и фольклорных элементов» (Абаев, 1990, с. 383).

Насчет «несомненности» алано-монгольского двуязычия певцов, не имея никаких данных, мы ничего сказать не можем, а верить на слово кому бы то ни было не обязаны. Что касается аналогии со СПИ, то она сильно хромает, поскольку не учитывает ни численность тюрков в Великой степи, ни

длительность их соседства со славянами (до создания СПИ – минимум 8 веков), ни многообразие тюрко-славянских связей.

В. И. Абаеву утверждал, что столкновения с монголами и участие алан в их походах стимулировали певцов к тому, чтобы объединить разрозненные сказания в нечто цельное. Т. А. Гуриев, признавая «мощное влияние монголов на эпос», говорит, однако, что это односторонняя оценка, и что установление завоевателями режима террора не могло «дать новый размах» эпическому творчеству. Наоборот, эта ситуация имела «деструктивное значение для эпоса», внесла в него противоречия и нарушила стройную связь между циклами, поэтому сказителям пришлось создавать новые циклы (Гуриев, 1971, с. 159-161).

И этот же автор говорит, далее, о длительных контактах алан с монголами, о чем свидетельствует «наличие в алано-осетинском сравнительно большого количества монгольских заимствованных слов (на самом деле, это тюркизмы. – М. Дж.), в том числе ряда важных терминов быта, орудий труда, и т. д. (некоторое количество аланизмов находим также в монгольском)». Не приведя в этой книге ни одного примера, Т. А. Гуриев добавил и новое предположение, выдав его за факт: что монголы «долгое время обитали в данном районе, причем часть их ассимилировалась, подверглась аланизации» (Гуриев, 1971, с. 161). В чем отразилось долгое пребывание монголов в районе Осетии, кроме эпоса, он опять не сказал, как и о том, откуда ему известно, что это были именно они.

Согласиться с мнением Т. А. Гуриева о «мощном влиянии» монголов на эпос осетин и последовавшей за этим перестройке всей его структуры мешают и другие соображения. Допустим на минуту, что осетины – потомки скифов и алан, создатели эпоса. По отношению к ним монголы выступили в роли завоевателей и разрушителей. Народ, понесший тяжелое поражение и загнанный в горы, должен был думать о защите от враждебного этноса и сохранении культурных ценностей, накопленных к тому времени. Сохранять древние сказания могли именно те «алано-осетины, которые ушли в неприступные места; более того, чужие мотивы и сюжеты (даже если бы они и проникали в осетинскую среду) вызывали бы отторжение.

Такое мощное влияние возможно только в одном случае: когда народ-завоеватель (или его часть) сливается с покоренным этносом, и какие-то элементы культуры одного народа становятся частью культуры другого (как и часть лексики входит в его язык). Но никто из ученых не говорит, что осетины являются результатом смешения монголов и алан; все утверждают, что субстратом при сложении осетин послужил некий «кавказский народ», который никаких следов своего влияния ни в языке, ни в эпосе не оставил.

Если верить академической истории, монголов в Восточной Европе было очень мало (не более 4000). Но В. И. Абаев и Т. А. Гуриев пытались убедить нас в том, что все эти пришельцы-степняки (или большая их часть) жили в непосредственной близости от Осетии и что аланские воины, приезжая на побывку из-под Пекина (на поезде, должно быть?), делились с земляками услышанными там легендами и сказаниями, а местные рапсоды тут же их подхватывали; заимствующей стороной почему-то были только «алано-осетины». Смею думать, что скифо-аланский эпос был, вероятно, не менее мощным и древним, чем эпос монгольский; к тому же алан на Кавказе было во много раз больше, чем монголов (якобы завоевавших это регион).

Нужно подумать и о том, а имелись ли у монголов в XIII в. богатейшие традиции эпического творчества, с которыми они охотно знакомили бы осет. «рапсодов»; а если кто-то считает, что имелись, то откуда это ему известно? Героический эпос возникает у народа в героический период его истории, когда он участвует в каких-то завоеваниях, совершает далекие походы, сражается против завоевателей и пр. Но такая эпоха у «монголов» началась именно в XIII-XIV вв., когда героический период скифо-сарматской истории оставался бы в далеком прошлом. Поэтому не аланы подвергались бы мощному культурному влиянию пришельцев, а как раз наоборот.

Контакты скифо-алан с тюрками должны были иметь, до пришествия монголов, не менее чем восьмивековую историю. И, скажем, гунно-хазары, авары и печенеги были не менее «престижными» врагами, чем (мифические) монголы. Алания долгое время входила в состав Хазарии; тюрков, в отличие от монголов, было много и они никуда не уходили, веками безраздельно господствуя в Восточной Европе. К тому же они обладали, наверное, не менее богатыми эпическими традициями, чем монголы. Получается, что предки осетин действовали избирательно: лексику заимствовали тюркскую (несколько сот слов), как огромное количество имен и топонимов, а вот имена эпических героев и эпические сюжеты заняли у монголов. Очень придиричивыми были эти рапсоды, разборчивыми.

В. И. Абаев изредка пытался подкрепить свои утверждения и данными языка. Если верить ему, в результате «алано-монгольской дружбы» в осет. языке появлялись и слова-гибриды. «*Харадзаст* д. (игорск.) эпитет некоторых героев в сказаниях о Нартах. – Вторая часть *дзаст* = *цаест* «глаз». В первой части, вероятно, монг. *хара* (тюрк. *къара*) «черный». Стало быть – «черноокий». Ср. бурят. *харанудатай*, балк. *къаракёз* «черноокий» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 4, с. 141).

Я уверен, что ни один иранист не сумеет вразумительно объяснить, зачем было дигорцам соединять монг. слово *хара* и осет. *цаест*, чтобы

получить простое определение «черноокий». Уверен я и в том, что В. И. Абаев, перелопативший груды тюркских словарей, знал, что в черекском диалекте кар.-балк. языка (носители которого живут рядом с осетинами) слово *къарацац* (*къарачач*) означает «черноволосый».

«Если национальная принадлежность ученого диктует ему его научные позиции и решения, то это уже не наука, - строго выговаривал В. И. Абаев М. А. Кумахову и З. Ю. Кумаховой. – Такой «наукой» можно пренебречь как субъективной писаниной, не имеющей никакого научного значения» (Абаев, 1990, с. 390). Золотые, как говорится, слова. О том, что диктовало позиции и решения самому В. И. Абаеву и его ученикам, судить не могу. Ясно лишь, вся эта «монголизация» эпоса, развернутая В. И. Абаевым, имела единственную цель – скрыть факты, показывающие и доказывающие тюркское происхождение Нартиады.

МОНГОЛЫ И АЛАНЫ

Измышления о «монгольских влияниях» могли родиться только на основе тех мифов, которыми полна каноническая версия истории. Одним из этих мифов является грандиозная историческая эпопея, вдохновенно повествующая о том, как по манию одного человека (Чингис-хана) на Дальнем Востоке появились государство и сильнейшая армия, за короткое время покорившая чуть ли не пол-мира. Конечно, останавливаться на этом вопросе мы не можем, скажем лишь, что мыслящая часть научных работников прекрасно знает, что эта могучая империя была создана тюрками, и не в Монголии, а на Волге и Приуралье, и что Чингисхан был выходцем из ногайско-казахско-башкирской среды. Об этом говорит множество данных, здесь мы приведем всего один пример.

Об истории монголов (Юань-Ши) З. Н. Ванеев пишет: «В этой истории говорится об отдельных главарах ас, которых покоряли монголы. «Хан Хусы был родом ас. Он был правителем владения асов. Когда войска Угедая достигли границ его (владения), Хан-Ху-сы с народом подчинился Угедая». «Ю-ва-ши был ас. Его отец Еле Бадур (Илья Богадур. – З. В.) пришел правителем его государства и подчинился Угедая». «А-рсы-лань был родом ас. Со своим сыном А-сань-чженем он явился к войску с изъявлением покорности в то время, когда Монкэ окружил его город» и т. д.».

Как и все иранисты, З. Н. Ванеев видит в этих асах «аланов-осетин», и, не обращая внимания на их явно тюркские имена, комментирует: «По-видимому, аланы выступают здесь, перед монгольскими завоевателями, отдельными племенными группами, возглавляемыми своими вождями»

(Ванеев, с. 146). По мнению В. А. Кузнецова, речь идет о завоевании Алании, когда «и Илья, и его сын Юй-ва-ши в трагические дни для Алании перешли на сторону татаро-монголов». «Так же поступил еще один знатный ас Ханхусы». «Разумеется, в «Юань-Ши» приведены не все случаи измены аланских феодалов. Но и то, что известно, рисует довольно яркую картину сдачи целых районов Алании без боя» (Кузнецов, 1984, с. 260).

Пусть так. Но далее, в свете того, что говорит каноническая версия истории, следуют сведения поистине удивительные. З. Н. Ванеев пишет: «Это подтверждает и Мариньоли (XIV в.), по словам которого у Чингиз-хана, первого царя татарского, состояло на службе семьдесят два аланских князя, когда этот бич божий отправился карать мир» (Ванеев, с. 146).

Донесение францисканского монаха Иоанна Мариньоли (направленного папой к аланам по их просьбе), цитирует и другой автор: «Выше всех (стоят) также князья его государства, более 30 тысяч, которые зовутся аланами и управляют всей восточной империей. Они христиане... благородный род аланов, являющихся ныне величайшим и благороднейшим народом в мире; всех красивее и храбрее мужи их, с помощью которых татары овладели восточной империей и без которых никогда не достигли бы славной победы. Ибо собрал Чингисхан, первый царь татарский, их князей числом 72, когда по воле Божией захотел покарать мир» (Кузнецов, 1984, с. 266).

Итак, оказывается, главной опорой Чингисхана были асы-аланы, а вовсе не монголы. Где же он создавал свое государство? В Монголии? Тогда каким образом аланские князья оказались у него на службе, причем еще до того, как он выступил на покорение мира? Или Мариньоли (папский легат в Китае, выехавший туда в 1338 г.) просто солгал? Но зачем? И если аланы приняли православие из Византии, почему они обратились с просьбой прислать к ним нового легата (взамен умершего Иоанна Монтекорвино) не к патриарху, а к папе? Или, оказавшись в Китае, аланы приняли католичество?

О какой «восточной империи», которой управляют аланы, говорится в сообщении Мариньоли? О Китае? Но неужели монголы завоевали эту страну лишь для того, чтобы отдать ее во владение насильно рекрутированным и угнанным на чужбину воинам с далекого Кавказа, принадлежавшим к другой расе и говорившим на другом языке? И неужели решающую роль в завоевании Китая сыграли эти 30 тыс. аланских воинов? Или монголов было еще меньше? Но, в таком случае, почему на Дальнем Востоке не возникла Аланская империя? И как монголы сумели достичь Сирии и Венгрии?

Чувствуя неувязки, В. А. Кузнецов пытается найти выход из положения, уводя в сторону: «Указанная Мариньоли цифра 30 тыс. имеет в виду воинов. Есть все основания (какие, например? – М. Дж.), что аланы на Востоке

находились с семьями и их общая численность могла составлять примерно до 100 тыс. человек. Следовательно, после монгольского завоевания Алании имела место крупная миграция в глубь Центральной Азии, в результате которой аланские феодалы, перешедшие на сторону завоевателей, увлекли за собой массу зависимого населения» (Кузнецов, 1984, с. 267).

Чисто умозрительное происхождение этих предположений несомненно. Ста тысячам человек (среди которых были старики, женщины и дети) нужно было, неизвестно в какое время года, пройти по бездорожью несколько тысяч километров; в пути им и их скоту нужно было чем-то питаться, иметь свежую воду; могли разразиться эпидемии и эпизоотии и т. п. Но В. А. Кузнецову, видимо, представлялось, что эти аланы прошли путь от Кавказа до Китая по географической карте, а не по земле.

Однако самое главное даже не это. Допустим, Аланию завоевали именно монголы. Но какие золотые горы они посулили аланским феодалам (и только их одним)? Чем эти князья прельстились до такой степени, что единодушно приняли решение покинуть родину и отправиться в «крестовый поход» неведомо куда воевать на стороне захватчиков (пишет же В. А. Кузнецов, что «аланы на Востоке находились с семьями и их общая численность могла составлять примерно до 100 тыс. человек»)? Почему эти рядовые аланы последовали за своими князьями? Или 100 тыс. алан, из которых, допустим, четверть составляли конные воины, двигались на Дальний Восток под конвоем? Но тогда подумайте о том, какова была бы численность этого сопровождения. И о том, зачем нужна была бы монголам такая мороча.

На самом деле в цитированных средневековых источниках речь идет о создании в Восточной Европе новой империи (наследницы Великого Тюркского и Хазарского каганатов). Ее идея, вероятно, была близка и многим аланским князьям, жившим на Дону и на Волге, потому они и стали служить Чингиз-хану.

ДВЕ ЛЕГЕНДЫ

Но вернемся к вопросу о происхождении нартов, согласно В. И. Абаеву – «детей Волка» и «детей Солнца». Имело ли такое утверждение опору в осет. сказаниях? И тут выясняется, что в них вообще нет внятного ответа на этот вопрос; например, один из текстов (в академическом издании 1989 года) состоит всего из нескольких строк, в которых сказано, что бог сотворил карликов и великанов, а затем новый народ – нартов.

Допустим, имя деда Хамыца и Урызмага – *Уархаг* (иногда его называют *Гараф*) означает «волк» (по-ирански - *врка*). Но, при отсутствии мотива солнечного происхождения нартов в самом эпосе, у осет. сказителей не было

бы оснований называть нартов «детьми солнца» - ни по-ирански, ни по-монгольски (по кар.-балк. сказаниям бог *Тейри-хан* «небесный, небесный царь» (общетюрк. *Тенгри, Тенгир, Тангра* и др.) создал из кусочка своего «золотого сердца» Золотого Дебета, солярное божество кузни, потомками которого и являлись нарты).

В осет. сказаниях четко просматривается еще один тюркский след; в одном из вариантов сказитель говорит: «*Откуда появились нарты, этого, кроме бога, никто не знает, но в сказаниях говорят, что они появились со дна моря*» (НОГЭ, кн. 2, с. 11). Напомним, что Дзерасса, мать Хамыца и Урузмага, встретила с их отцом Ахсартагом в образе птицы, которая похищала плоды золотой яблони нартов, но настиг он крылатую красавицу почему-то на дне моря. Поэтому осет. нартоведы много раз подчеркивали связь нартов с водной стихией, указывая на скифскую легенду о рождении прародителя Таргитая от дочери реки Борисфен.

Но все объясняется гораздо проще. Тюрк. *тенгир* «небо, небесный, небесные» созвучно *тенгиз* «море, морской, морские», отсюда и утверждение осет. сказителя о «морском» происхождении нартов; на самом деле крылатая Дзерасса в тюркском оригинале сказания спасалась от Ахсартага на небе, а не в море. Созвучием тюрк. терминов, означающих «море» и «небо», объясняется и то, что во многих эпосах народов Евразии крылатые кони выходят из моря; на самом деле, конечно же, они сходят с неба (см. нашу работу «Карачаево-балкарский героический эпос», 2004).

Отсутствие в осет. эпосе указаний на солярное происхождение героев помехой для Т. А. Гуриева не стало: считая, вопреки В. И. Абаеву, что термин *нарт* проник в эпос осетин рано, вместе с легендой о матери нартов и ее чудесном зачатии от небожителя Уастырджи (а не после оформления цикла сказаний о Батразе), он принялся доказывать идентичность начального цикла эпоса осетин и монгольских легенд о происхождении рода Чингисхана (Гуриев, 1971, с. 38). Каковы же его аргументы?

1. Согласно монгольской книге «Сокровенное сказание», родоначальница Алан-гоа («красавица Алань») после смерти мужа (Добен-Мергена, Домбаула) родила еще трех сыновей. Когда народ стал обвинять ее в непристойном поведении, она сказала, что по ночам ее посещал луч *Нирун*, и от него она забеременела. По мнению Якоба Шмидта, это название искажено и должно быть или *Ариун* «чистый», или *Нарану* «дети солнца». – По осет. сказанию, от небожителя Уастырджи, при появлении которого в склепе помещение осветилось, мертвая красавица Дзерасса родила, но не сыновей, а девочку Шатану, жеребенка и щенка.

2. Т. А. Гуриев приводит также, со ссылкой на Якоба Шмидта, сведения о том, что в начале XV в. асутский (в понимании ирановедов - аланский) вождь Алима Чинсанг выдал свою дочь Мало за китайского императора, который оказался в плену у монгольского хана Эссена. Но тут на монголов обрушились беды, от которых не было спасения. Однажды утром служанка Мало увидела, что из ее юрты исходит желтовато-красный луч, рассказала об этом своим сородичам, и все поняли, что пленный император – небесного происхождения. Его с почестями отправили на родину. Импортёрами сказания в Аланию, как считает Т. А. Гуриев, были аланы, служившие в лейб-гвардии великого хана. По мнению Я. Шмидта, чингисиды приписывали себе небесное происхождение (Гуриев, 1971, с. 72).

Несмотря на определенное сходство двух сюжетов, рождение трех сыновей, в одном случае, и девочки, жеребенка и пса, в другом – не одно и то же (или требует объяснения), а к небожителям возводили свой род многие и многие властители. «Асуты» монгольских летописей и кавказские аланы – не один и тот же народ; асутами в «Сокровенном сказании», скорее всего, именуются предки нынешних тюрков-хакасов (часть которых, например, называется *чыстанг-ас*, т. е. «таежные асы») или кыргызов – от *къыркъ ас* «сорок родов» (сами киргизы, неверно поняв это именование как *къыркъ къыз* «сорок девушек», сложили эпос, который так и называется).

Слово *ариу*, *арик*, *аракъ*, *арукъ* «чистый, прекрасный» - не монг., а тюрк. (ср. кар.-балк. *ариу* в тех же значениях), как и *нар* «солнце» (см. ниже), вариантами которого в тюрк. яз. являются *нюр*, *нур* «сияние, сияющий» (считается арабизмом), откуда и *нирун* в сказании монголов, народа, сложившегося при смешении местных монголоидных племен (возможно, тунгусо-маньчжурских) с пришлыми с запада тюрками-европеоидами.

3. В легенде о происхождении Чингис-хана, в ответ на упреки народа в незаконном рождении ее детей Алангу (Алангоа) просит приставить к ней стражей, так как ее муж Дуюн-Баян «предсказал, что перед новорожденным сначала появится светило, которое потом обратится в волка и уйдет». В качестве стражей поставили Пшака (вариант: Кипшака), Еря и Одаша. Действительно, с неба сошел свет, а через какое-то время из юрты «вышел наружу серый волк величиною с лошадь, посмотрел назад и ушел в лес».

Т. А. Гуриев приводит и другие аналогии в сюжетах, по его мнению, едва ли случайные (что представляется верным):

1. Героиня называется *Алань-гоа*, т. е. красавица Алань. – Героиня называется *Дзерассае-раесугъд*, т. е. красавица Дзерасса.

2. Алан-гоа родилась в «чистой воде» (монг. *арик-усун*, С. А. Козин считал это названием местности). – Дзерасса - дочь Донбеттыра, морского

владыки (ср. кар.-балк. *ариу-суу* «чистая вода», букв. «красивая вода»).

3. Алан-гоа стала женой младшего из братьев, который сам сосватал ее. - Ахсартаг сам спустился за Дзерассой в подводное царство.

4. Мужем Алан-гоа стал Добен-мерген, принявший образ волка. – Вторым мужем Дзерассы стал Уархаг-Волк.

5. До Алан-гоа у Добен-Мергена была другая жена. – До Дзерассы у нарта Уархага была другая жена (мать Ахсара и Ахсартага).

6. Муж Алан-гоа умер. – Муж Дзерассы умер.

7. Алан-гоа зачала от света, спускавшегося в юрту с неба. – Дзерасса зачала от небожителя, явившегося к ней в склеп в виде света. Т. А. Гуриев предполагает, что в древнем мифе, предшествовавшем и монгольскому сказанию, и осетинскому, роль Уастырджи играл тотем-волк - Уархаг, женившийся на своей невестке, жене его погибшего сына Ахсартага. Но другие варианты эпоса называют не Уархага, а Бора, имя, напоминающее тюрк. *бори, бури, бёрю* «волк».

8. Перед этим явлением Алан-гоа просит посторожить ее юрту, и сторожей было трое. – Дзерасса просит троих сыновей посторожить ее склеп.

9. От луча Нирун у Алан-гоа рождается три сына, один из которых впоследствии становится ханом. – Дзерасса рождает щенка, жеребенка и девочку, в будущем лучшую из женщин нартов.

10. Сын Алан-гоа становится родоначальником прославленного рода богатырей. – Шатана становится «матерью» самых прославленных нартов.

Вместе с этой легендой, как полагает Т. А. Гуриев, в осет. эпос вошел не только термин *нарт*, «но еще и ряд сюжетов и несколько важнейших имен» (Гуриев, 1971, с. 78-83). На наш взгляд, отрицать сходство монг. и осет. сказаний не следует. Вопрос только в том, откуда оно, где это сказание появилось впервые, и как попало и к осетинам, и к монголам. Чингис-хан - создатель не монгольского, а тюркского государства, выходец из среды аристократии Тюркского и Хазарского каганатов (сказания о его происхождении требуют отдельного анализа). Поэтому и в монгольском, и в осетинском текстах явно просвечивают кальки с тюркского. Ср. сами:

а) имя первого из стражей (*Пишак*) - сокращенный этноним «кипчак, кипшак»; в тюрк. сказаниях о Чингисхане («Чингиз-наме») утверждается, что одним из стражей был именно кипчак, а вторым – туркмен.

б) монг. *шоно* означает «волк»; Алан-гоа забеременела от луча Нирун; ср. кар.-балк. *шуна, шуа, шона* «луч».

в) волк, выходящий из юрты, был величиною с лошадь. Кар.-балк. *ат* означает и «конь», и «имя»; тюрк. *эгер, игер* «гончий пес» созвучно *иги эр* «добрый муж»; *кешене, кишене* «гробница, склеп» народноэтимологически

разлагается на *киш,кеш,киши* «мужчина» и *эне* «снижаясь, спускаясь», а *эркек* «самец» - на *эр* «герой, муж» и *кёк* «небо, небесный; серый, синий, голубой»; *тай* «жеребенок» и «сходить (с места), уходить»; *къозлагъанды* «родила» совершенно неотличимо от искусственного *къызлагъанды* «разрешиться (от бремени) девочкой».

Вся эта вереница созвучий и привела когда-то сказителей (и монгольских, и осетинских), недостаточно хорошо знавших тюркский язык, к сочинению странного сюжета о рождении будущего императора от волка и рождении у мертвой женщины (от похотливого небожителя) девочки, собаки и жеребенка; сюжетов, в которых современные фольклористы напрасно будут доискиваться неких мифологических глубин, не ведая о том, что это следствие лингвистических недоразумений.

МОНГОЛЫ ИЛИ ТЮРКИ?

Т. А. Гуриев обнаруживает ряд и других параллелей в монгольской легенде и осетинском сказании. Из сыновей Алан-гоа только один Бодончар стал обладателем необыкновенных качеств. В осет. эпосе настоящими нартами считаются только потомки Дзерассы (воинский род *Ахсартаговых*), которые никогда не противопоставляются нартам и ведут войну с родом богачей Бораевых. По мнению Т. А. Гуриева, «междоусобная борьба двух родов является одной из особенностей осет. «Нартиады», отличающей ее от других национальных вариантов эпоса (Гуриев, 1971, с. 86).

У Дзерассы было два сына-близнеца (Урузмаг и Хамиц) и дочь Шатана, иногда к ним добавляют и Сослана, а также хитреца-трикстера Сырдона. Черт близости между Урузмагом и Хамицем в эпосе не обнаруживается, и, по верному, на наш взгляд, мнению Т. А. Гуриева, мотив близнецов «кажется искусственным». Но объясняет он это тем, что из монг. эпоса был заимствован герой по имени *Хабичи* (внук Алан-гоа, сын ее младшего сына Бодончара, якобы получивший новое имя *Хамиц*) и надо было куда-то «пристроить» его. Поскольку *Хабичи* в монг. эпосе относился к «золотому роду» Нирунов, то и в осет. сказаниях его приписали к Ахсартаговым, хотя, как пишет Т. А. Гуриев, *Хамиц* ничем, кроме женолюбия, не прославился.

Имя матери нарттов – *Дзерассае* - на материале осет. и других языков народов Кавказа объяснить не удалось. Естественно, мысль Т. А. Гуриева обращается к монгольскому фольклору (куда же еще?). Женой героя Бодончара, матерью его сына Хабичи, была захваченная им в плен женщина из племени Чжарчиут (Джарчиут, Джерчиут), матерью нарта Хамица – Дзерасса; «...перенос племенного или родового названия на человека, в данном случае на плененную женщину не может вызывать каких-либо

сомнений: это весьма распространенное явление», т. е. жену Бодончара, вероятно, именовали «джарчиуткой».

Это «название» Т. А. Гуриев и считает «прототипом имени» Дзерассы. «Фонетически осет. *Дзерассе* из монг. «Джарчиут, Джурчиут, Джерчиут» находит закономерное объяснение. Осетинский (аланский) заимствует первую часть монгольского слова, что, по закону полногласия, должно было дать «Дзараца» («Дзураца», «Дзераца». Эта форма в дальнейшем должна была «выправиться» в *Дзерассе*). Имя Хабичи-Баатур было заимствовано осетинами вместе с именем его матери, хотя и считает это «несколько необычным», оправдывая тем, что необычным было и происхождение Дзерассы и ее потомков (Гуриев, 1971, с. 120-122).

Конечно, Т. А. Гуриев здесь сильно ошибается: не говоря уже об очень большой разнице в звуковом составе и форме двух слов (особенно в окончаниях), нужна была веская причина, по которой к монгольскому эпосу и языку стали бы восходить не только имена некоторых героев, но даже и имя их праматери, на которую, как он думает, перенесли и некоторые черты другой монгольской героини – Алан-гоа. Ничего мифологического в образе женщины-джарчиутки нет, в то время как образ Дзерассы мифологичен насквозь. Девочку, жеребенка и щенка Дзерасса родила уже в склепе; поэтому думаю, что это несколько искаженное именование кар.-балк. богини земли Дауче – *Зер анасы, Жер анасы* «мать земли».

В. И. Абаев считал, что именами монг. происхождения в осет. эпосе являются *Сайнаг-алдар – Саин-хан (Бату), Хъандзаргас – Хан-Чингис, Хаемиц, Батырас, Тогус-алдар, Елтаган, Маргудз*; Т. А. Гуриев добавил в этот список имена *Баедзаенаег, Араехъцау, Дзерассе, Сохъыр-уаейыг, Тары фырт Нокар, Баелгъае* (Гуриев, 1971, с. 125).

Заметив, что стараниями В. И. Абаева и его самого удельный вес монгольских элементов в осет. эпосе неуклонно повышался, Т. А. Гуриев пишет: «Мощное монгольское влияние и перестройка всей структуры эпоса (! – М. Дж.) создали новую эпическую ситуацию; старые скифо-аланские герои вошли в родственные связи с героями заимствованных легенд, многие подвиги первых стали приписываться последним и т. д. Не этим ли объясняется и то, что «новый» герой Хамиц (т. е. заимствованный Хабичи. – М. Дж.) стал в один ряд с двумя самыми выдающимися героями древнего эпоса – Урузмагом и Сосланом?» (Гуриев, 1971, с. 117).

Т. А. Гуриев забывает о своих же словах: «...старший, Урузмаг, является идеальным героем, в то время как Хамиц ничем не прославился, но зато имел явные пороки, осуждаемые в эпосе» (Гуриев, 1971, с. 97). Затем, совершенно неверно объяснив несколько загадочных мест из осет. эпоса (см.

ниже), ученый возвращается к вопросу о характере монгольского влияния, видя свою задачу «в показе глубины проникновения мотивов, внесенных монголами или появившихся под влиянием монголов».

Но 14 имен героев, объясняемых на основе монг. яз., среди которых имена таких важных персонажей, как Дзерасса, Хамыц, Батыраз, Бедзенаг, Арахцау, да еще и ряд мотивов и сюжетов – это было явно многовато. Поэтому, вновь противореча себе, Т. А. Гуриев заключает: «Изучение алано-монгольских связей позволяет заметить, что стиль нартского подвига (? – М. Дж.) в эпосе осетин сложился в скифо-аланскую эпоху и не претерпел существенных изменений в период татаро-монгольского владычества» (Гуриев, 1971, с. 155).

К этим таинственным словам, в свете сказанного самим же Т. А. Гуриевым о мощном монгольском влиянии и перестройке всей структуры осетинского эпоса, нам добавить нечего, да и незачем.

Несмотря на авторитет В. И. Абаева, его концепция никем из нартведов принята не была, более того, подверглась резкой критике, например, со стороны В. А. Кузнецова, как и утверждение Т. А. Гуриева, что влияние фольклора монголов в продолжение всего лишь одного столетия привело к *структурной перестройке* осетинского эпоса. Предположение о том, что вероятными импортерами легенды об Алан-гоа были аланы, служившие в монгольских войсках в Китае неприемлемо, так как «мы не знаем ни одного факта возвращения алан-асов из Китая на родину», а легенду об Алан-гоа нельзя считать «одним из наиболее полных проявлений монгольского влияния в осетинском эпосе» (Т. А. Гуриев), поскольку круг параллелей можно расширить, «минуя при этом монголов».

Проявив незаурядное исследовательское чутье, В. А. Кузнецов напомнил о кар.-балк. предании, упоминаемом у Г. Н. Потанина (оно было записано от князя Мурзакула Урусбиева венгерским ученым Жаном де Бессе в 1829 году), в котором константинопольский патриарх отправил свою дочь Аллемели на остров, где она зачала от проникшего в окно луча солнца и родила необыкновенного сына. В. А. Кузнецов привел и другую параллель; английский путешественник Беллью упомянул в своем дневнике рассказ из мусульманского сочинения «Тазкира Бахра-хан»: «В нем излагается история царской дочери Аланоры Туркан, которой ночью явился архангел Гавриил и впустил ей в рот каплю света. Через несколько месяцев она родила сына».

Отмечает В. А. Кузнецов и неправомерность возведения аланского титула *багатар* к монг. *багатур*, поскольку этот титул был известен у алан задолго до XIII в. Он ставит вопрос «не только о монгольских, но об общетюркских элементах и воздействиях на нартский эпос, обусловленных

весьма длительными и глубокими контактами предков осетин с тюркоязычными степными народами: болгарами, аvaraми, гуннами, хазарами, печенегами, половцами», считая, что односторонний подход к анализу эпоса затемнил для Т. А. Гуриева «весьма важный аспект темы – тюркский фонд заимствований в нартском эпосе осетин».

Монгольское влияние археолог (над ним довлел авторитет В. И. Абаева) не отрицает, но отмечает, что «монгольский и тюркские языки близки и, возможно, восходят к единому языку-основе», и что, по этой причине, выделение «именно монгольских (а не тюркских) элементов в лексике нартского эпоса требует специальной лингвистической аргументации, дабы тюркское не выдать за монгольское» (Кузнецов, 1980, с. 24). Со своей стороны заметим, что монгольские и тюркские не восходят к единому языку-основе; монголы и их язык сложились в результате смешения аборигенных племен (монголоидов) и пришлых с запада тюрков-европеоидов, чью лексику и впитал в себя монгольский; тюркский язык повлиял и на его строй.

Глава XVII. ПРИРОДА

МОРЯ

Исследование географических названий, встречающихся в осет. эпосе, облегчается тем, что нартоведы и осетиноведы уже дали им ряд объяснений. Обратимся к монографии Ю. А. Дзиццойты «Нарты и их соседи», информативно весьма насыщенной. Он приводит высказывание Г. М. Василевич, которое представляется бесспорным: «Одну из граней фольклора как исторического источника составляют этнонимы и топонимы. Они-то и бывают главными свидетелями исторических фактов, которые легли в основу тех или иных произведений». Ю. А. Дзиццойты отмечает, что в литературе встречаются и необоснованные сопоставления и этимологии; причины подобных неудач заключаются, по его мнению, «в игнорировании данных исторической фонетики», «а также в изолированном освещении того или иного топонима и этнонима» (Дзиццойты, с. 6); мы полагаем, что этих причин гораздо больше.

Важность определения географической среды, в которой разворачивается действие эпоса, подчеркивает и В. А. Кузнецов: «...исследование географических (добавим к этому – и этнических) терминов нартского эпоса может пролить свет как на историю создателей эпоса, так и на историю самого эпоса» (Кузнецов, 1980, с. 83).

В 1949 г. В. И. Абаев указывал, что «после иранских и кавказских тюркские элементы составляют самую заметную и многочисленную группу

староосетинской лексики» (т. е. вероятно, без включения придуманных в XX в. неологизмов). По его выкладкам, тюрк. заимствования в осет. яз. во много раз превышают в количественном отношении «кавказский вклад» (как и в топонимии; см.: Джуртубаев, 2010). Как обстоит дело в эпосе, будет ясно из последующего анализа, пусть мы и не сможем привести все данные.

Начнем с морской терминологии. В поисках указаний на северный путь, которым предки осетин якобы пришли из Средней Азии на Северный Кавказ, В. И. Абаев в ОЯФ (1949 г.) уже касался этого вопроса. Обстановка действий героев – равнина (*быдыр*), «притом весьма часто - в соседстве с морем (*денжиз*) или большой рекой (*фурд*, *форд*). Море нередко называется по имени: *Сау-денжиз*, *Саденжиз* «Черное море» (Абаев, ОЯФ, с. 51).

Но почему даже в эпосе осетин море называется по-тюркски (*денджиз*), если речь в нем идет об «ираноязычных» скифо-аланах, проживших в степях у Черного моря и Каспия несколько столетий? Ответа на этот вопрос иранисты так и не дали. «Благодаря соседству с крупными реками и водными бассейнами возникли представления о подводном царстве и его владыке Донбетре и происхождении эпических героев из водной стихии». «Для исконных горных жителей такие представления были бы совершенно необъяснимы» (Абаев, ОЯФ, с. 51).

Но ниже автор пишет: «Термины, связанные с передвижением по воде, т. е. названия различного вида плавучих средств и их частей скудно представлены в современном осетинском. Есть данные думать (по материалам эпоса и дигорского диалекта), что когда-то эта терминология была довольно богата, но, благодаря долгой оторванности от крупных водных бассейнов и рек она постепенно утрачивалась и забывалась» (Абаев, ОЯФ, с. 54-55).

Осетиноведы утверждают, что дигорцы-скифы пришли на Кавказ и заселили горные ущелья раньше «иронцев-алан». Но здесь В. И. Абаев говорит, что именно материалы дигорского диалекта позволяют думать, что терминология, связанная с передвижением по воде, «была довольно богата»! А как же тогда быть с «долгой оторванностью»?

Имя «владыки подводного царства Донбеттра», по В. И. Абаеву, означает «водный Петр» - якобы это отражение образа апостола Петра, который был рыбаком, а потому в мифологии осетин стал владыкой вод. Но этих самых «водных петров» в осет. мифологии видимо-невидимо, они есть у каждой реки, источника, озера и пр., и как они именовались до того, как аланы приняли христианство (в X в.), никому неизвестно. К тому же в мифологии есть и другой повелитель водной стихии – *Гатаг* (*Батаг*). И если морская терминология в осет. яз. в какие-то мифические времена «была довольно богата», почему было не привести побольше примеров? Поэтому

апостол Петр здесь ни при чем. В кар.-балк. мифологии богиня вод (*суу анасы* «мать воды») именуется *Дамметтир* «влаготворительница» - от *там эттир* (ср. *там* капать, *тамгъа* пятно, *тамычы* капля, капель, и пр.); так же называется птичка (спутница богини), живущая у воды – оляпка.

Пытаясь хоть как-то компенсировать отсутствие в осет. яз. своего термина, ozn. «море», В. И. Абаев предположил, что в языке скифов оно обозначалось осет. словом *форд*, *фурд*: «Название большой реки, *фурд*, безусловно соответствует старому названию реки (Прут?) *Пората*, которая на карте блаж. Иеронима названа «Аланской рекой» (*Аланус флувиус*). На берегах ее долго существовало аланское (ясское) население, главный город которого до сих пор носит их название: Яссы» (Абаев, ОЯФ, с. 47).

Но если осет. *фурд* означает «большая река; море», то почему его второе значение сохранилось только в фольклоре, заменившись тюрк. *денджиз*? *Фурд* весьма близко к названию реки Прут, и аланы там жили. Но никаких иран. соответствий этому гидрониму В. И. Абаев не обнаружил, и, как всегда, добавил и другое предположение: «Может быть, связано со скифским названием реки *Прут*, которое звучало, по Геродоту, *Пората*».

И далее: «Можно считаться с двумя возможностями: либо собственное имя «Прут» стало употребляться как нарицательное «большая река», - нам приходилось отмечать аналогичное употребление в ос. иронском *Терк* (река Терек), а в дигорском *Ираф* (река Урух) в значении «большая река» вообще, - либо *пората* уже в скифском означало нарицательно «река», но закрепилось за Прутом (как *дану* – за Доном). До-скифская история слова остается неясной. Совмещение значений «большая река» и «море» обычно. Араб. *бахр*, как и перс. *дарья*, значит не только «море», но также «большая река»; ср. также ведийское *синдху* «река», «море». Из осет. идут инг. *форд*, чеч. *хорд* «море» (дигорская огласовка!)» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 1, с. 486).

На почве индоиран. языков термин не этимологизируется; «до-скифская» история слова неясна; что оно означало и чье оно – неизвестно. Поэтому В. И. Абаев выдвигает очередное предположение: аланы, жившие на берегу этой реки, запомнили чье-то название *Пората* в значении «большая река, море» и унесли его на Кавказ. Здесь они почему-то забыли второе значение слова («море») и переняли тюрк. *денджиз*, а свое *фурд* передали чеченцам и ингушам, причем первым – в дигорской огласовке, а вторым – в иронской.

Другой вариант объяснения еще более неубедителен: у скифов, наверное, имелось слово *пората*, означавшее «река», оно, наверное, закрепилось за этой рекой, но последующие насельники ее берегов, наверное, исказили ее предположительно скифское название в *Прут*. Сами осетины, возможно, исказили его еще сильнее, в «фурд», и, возможно, передали чеченцам и

ингушам. Если принять эту вереницу предположений, можно заключить, что предками осетин являются именно те аланы, которые когда-то проживали на берегах реки Прут.

Допустить третий, правильный, вариант В. И. Абаев не смог: осетины-иронцы, поселившись на Кавказе в конце XVII в., переняли у аланов-автохтонов тюрк. слово *тенгиз* «море», а в качестве обозначения большой реки - *вейнах*. *форд* (именно по их территории протекает река *Фортанга*). Но через два десятка лет, возражая Хюбшманну, считавшему ос. *нау* «корабль» заимствованным словом, В. И. Абаев уже уверенно пишет: «... если учесть, что предки осетин были хорошо знакомы с морем (*фурд*, *денджиз* «море», *Сау денджиз*, *Саденджиз* «Черное море» многократно упоминается в нарттовском эпосе), то можно с большой долей вероятности предположить оригинальность слова *нау* в осетинском» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 2, с. 162).

Как видим, в качестве доказательства хорошего знакомства предков осетин с морем предъявляются три слова и все – заимствованные. Нет в осет. языке и своего названия Каспийского моря, оно именуется по-русско-тюркски – *Каспийы денджыз*, как и Азовского – *Азовы денджыз* (кар.-балк. *Азау тенгиз*, от *азау* «угол, угловое, тупик, тупиковое»; кар.-балк. назв. Каспийского моря – *Хазар тенгиз*, *Хазнар тенгиз*).

В осет. сказании «Симд нарттов» (записанном в 1904 году), одного из героев зовут *Орузмаг* (ср. кар.-балк. *Ёрюзмек*), кличка его коня - *Арфан* (от кар.-балк. *тарпан*, *тарфан* «скакун, верховая лошадь»), гора, на которой нартты пляшут – *Бештау* (тюрк. «пять гор»), а красавица *Акула* (от кар.-балк. *акъкъол* «белорукая»), к которой сватаются нартты, живет «между *Кара-морем* и *Ак-морем*», в осет. тексте - *Къара денджиз*, *Акъ денджиз* (Нартты, кн. 2, с. 262-263). И все это - в зачине сказания, занимающем десять строк!

ОБИТАТЕЛИ МОРЕЙ

Попытку выявить в осет. фольклоре богатую морскую терминологию (отсутствующую в языке) предпринял Ю. А. Дзиццойты. По его мнению, «все жители подводного царства именуются *донбеттырта*, букв. «относящиеся к роду Донбетра» (но это мн. число; в родовых окончаниях присутствуют другие суффиксы, *-он* или *-аг*. – М. Дж.); по словам информаторов, «донбетры водятся только в морях», «в реках же Осетии водятся только «девы вод». Но тогда неясно, почему в имени «хозяина моря» звучит слово *дон* «вода, река», а не «море», и почему *Донбеттыр* не имеет внятного объяснения на почве осет. языка?

Полагая, что из его предположений с несомненностью следует вывод, сделанный В. И. Абаевым («в эпоху создания эпоса осетины-аланы жили по соседству с морем или с большими реками»), Ю. А. Дзицойты распределил функции мифологических существ: *Донбеттыр* – хозяин моря, «и, возможно, больших рек», *Доффа* – хозяин рыб «и всех рек, в которых водится рыба», *Гаэтаег* – хозяин родников (Дзицойты, 1992, с. 234).

Однако в словаре имен и терминов, встречающихся в осет. сказаниях, Б. А. Калоев пишет: «Гатаг – отец Сырдона; по некоторым вариантам – владыка рек» («Сказания о нартах», Цхинвали, 1981, с. 397). Такого разделения обязанностей не усматривал и В. И. Абаев, вероятно, потому, что в текстах указаний на это нет. Далее Ю. А. Дзицойты приводит несколько терминов, которые, по его словам, «встречаются только в языке эпоса», «их этимологии не выяснены». Оказывается, у донбеттров, «жителей подводного царства», имелись не то лодки, не то даже корабли:

Наууат – букв. «место для корабля», т. е., по мнению автора – «гавань»; следовательно, «лодка донбеттров была кораблем», о чем говорят и названия различных деталей лодки (*донбеттры* были еще и моряками?); *саэтаенвадаен* «передняя часть, которая открывалась и служила входом»; *сатаенхаебраег* «приспособление для пришвартовывания и одновременно трап»; *каефгом* «порог двери»; *раемп* «специальный короб для хранения лага»; *сатаенварс* «морской берег».

К сожалению, Ю. А. Дзицойты не сообщает, в каких текстах упоминаются эти термины, а также – у кого и как он выяснил столь точно их значения. Далее он цитирует Б. Н. Гракова: «Во II веке до н. э. как нечто вполне привычное, появился у скифов даже флот. Он служил для борьбы с пиратами с того времени, как скифские цари стали интересоваться заморской торговлей, особенно хлебом. Флот состоял, конечно, из греков, прежде всего союзных и полуподчиненных ольвийцев». Не согласившись с таким «слишком категоричным утверждением», Ю. А. Дзицойты предположил: «Скифский флот мог хотя бы частично состоять из самих скифов», и привел термины, показывающие «хорошее знакомство нартов с морем» и встречающиеся только (или преимущественно) в эпосе:

Уырбын – «морское дно» (ср. кар.-балк. *ырбын* «угол, тупик, неприметное место»; *ырбынна тыяргъа* «загнать в угол, в тупик»); *даелдон заехх* – то же. Кроме того, как утверждает автор, в осет. языке есть несколько названий для дельфина (вероятно, не зная, что *каеф* «рыба», как пишет В. И. Абаев в своем главном труде – ИЭСОЯ – осет. словом не является):

Аергъаеукаеф – букв. «перламутровая рыба». – Вряд ли дельфина называли бы так – хотя бы потому, что кожа дельфина не отливает перламутром; кроме

того, еще в 1958 г. В. И. Абаев сомневался в том, что означает первая часть слова: «*аергъаеу* (в фольклоре) «перламутр»(?)» (ИЭСОЯ, т. 1, с. 177). На самом деле это кар.-балк. *ыргъай* «лосось» + осет. *каеф* «рыба»;

галгаеф букв. «бык-рыба»; - В дельфине вряд ли можно усмотреть сходство с быком, к тому же *гал*, как пишет В. И. Абаев в ИЭСОЯ, не осет. слово; это перевод кар.-балк. названия сома – *бугъа балыкъ* «бык-рыба»;

дойнаг гал «водный бык»; ср. кар.-балк. *суу ёгюз* «водный бык», мифологическое существо, мифологизированный образ сома, возникший из неправильного осмысления его названия – *бугъа балыкъ* «рыба-бык».

Саемскаф – по признанию Ю. А. Дзиццойты, термин «*саемс* на иранской почве не этимологизируется»; поэтому, следуя старинной традиции иранистов отыскивать самые экзотические решения, он рассматривает его как «заимствование из балтийских языков» и сопоставляет с литовским *шамас* и латышским *самс* «сом». Заимствование произошло, конечно же, в верховьях Днепра, где «североиранцы» соседнили с носителями балтийских языков.

Но как «прибалтийский» сом, обитатель пресноводных рек, попал в соленое Черное море и почему вдруг превратился в «дельфина»? Разумеется, только по причине очередного переноса; Ю. А. Дзиццойты говорит об этом так уверенно, словно сам участвовал в этом процессе: «Усвоив название сома в Верхнем Поднепровье, скифы перенесли его на дельфина и в этом значении включили в язык своих сказаний» (Дзиццойты, 1992, с. 240).

Пусть так: «скифы-иранцы» заняли у предков латышей и литовцев термин *самс* «сом». Но почему они называли этим словом дельфина? Не лучше ли было им перенести название «балтийского сома» на своего, «североиранского» сома, пока еще безымянного? Потому что потом «алано-осетинам» пришлось занимать его название на Кавказе: «*Локъо* «сом», *Silurus glanis*. Из груз. *локъо* «сом» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 2, с. 47).

Никакого отношения осет. *саемскаеф* ни к прибалтам, ни к их сомам не имеет. Это одно из двух кар.-балк. названий дельфина (*семиз балыкъ*): от кар.-балк. *семиз* «жирная» + осет. *каеф* «рыба».

Пятое название дельфинов – *донгуссутае* (мн. ч.), по мнению Ю. А. Дзиццойты, означает «водные коровы», - по аналогии с англ. *соуфиш* «серый дельфин», букв. «корова-рыба» (все бы хорошо, но в осет. «корова» - *хъуз*), в ед. числе – *донгуссу*. На самом деле, это второе кар.-балк. название дельфина - *суу тонгуз* «водная свинья» (с перестановкой частей). «Водными свиньями», насмехаясь, нарты кличут морских чудовищ (в кар.-балк. сказании о долгом странствии нарта Карашауая).

Беркаф «какая-то крупная рыба, жиром и молоком которой питается нарт Батраз перед закалкой» (Дзиццойты, 1992, с. 236), значение слова неясно.

Конечно, неясно: *бер* - от кар.-балк. *бёрю* «волк» + осет. *каеф* «рыба», это полу-перевод кар.-балк. названия акулы – *бёрю балыкъ* «волк-рыба».

Этот перечень заканчивается выводом, не слишком убедительным в свете приведенных данных: «Богатая морская и мореходная лексика (? – М. Дж.) нарттовского эпоса осетин является блестящим подтверждением слов В. И. Абаева о том, что в эпоху создания эпоса предки осетин (уточним: не аланы, а скифы и сарматы) жили по соседству с морем», т. е. в Южнорусских степях и имели выходы к морю» (Дзиццойты, 1992, с. 239).

ГИДРОНИМЫ

О сказителе Сабе Медоеве Т. А. Хамицаева пишет: «В его языке преобладает старая лексика, часть которой требовала объяснения. Он помнил старое название Волги - Едил» (НОГЭ, кн. 3, с. 141). В 1949 году Абаев говорит, что в «эпосе упоминается также река *Идиль* – Волга» (ОЯФ, с. 47).

Да, упоминается. Согласно В. И. Абаеву, «ираноязычные» скифо-сарматы шли из Средней Азии на Кавказ северным путем, активно общаясь с угрофинами (см. в ОЯФ). Но если предки осетин увидели Волгу на добрую 1000 лет раньше самых ранних тюрков, почему в их эпосе она имеет тюркское название? Объяснить этот факт Ю. А. Дзиццойты не смог и ограничился очередным предположением: «Поскольку в эпосе Волга считается «нарттовской» рекой, можно было ожидать, что в прошлом она имела оригинальное осетинское название, вытесненное впоследствии тюркским заимствованием». Почему, когда и как произошло «вытеснение», автор, само собой, не объяснил.

«Г. А. Дзагуров обратил внимание на один сюжет осетинского эпоса, в котором встречается гидроним *Нарти устур дон* «Большая (Великая) река нарттов», замещающий гидроним *Эдил* «Волга» (ср. кар.-балк. *Эдиль*. – М. Дж.) других вариантов этого же сюжета. На этом основании Г. А. Дзагуров сделал вывод о тождестве «Большой реки нарттов» с Волгой». Ю. А. Дзиццойты также уверяет, что в осет. эпосе сохранилось название Днепра – *Арфадан* (по В. И. Абаеву, *Днепр* – от инверсированного иранского *Апрдон* «глубокая река»), и что под названием «большой реки нарттов» (*дану устура*), также инверсированным, может подразумеваться не Волга, а Днестр (Дзиццойты, 1992, с. 104-105).

Но дело не только в том, чтобы выяснить, как ту или иную реку называли «по-североирански», а в том, почему осетины свои названия заменили тюркскими. И не только Волги, но и Кубани, и Терека (на берегах которого, как пишут иранисты, осетины живут уже 25 столетий), и Гизельдона,

текущего из глубины Осетии. Никто не объяснил и то, почему, например, в каталанском языке Волга называется *Эдиль* (как и в древнепольском). Или по дороге на запад злые гунны приказали аланам забыть «североиранское» название великой реки?

Упорно не желали перенимать и сохранять древние «ирано-скифские» географические названия и соседние народы – только тюркские; таким необъяснимым упрямством, например, отличились и адыги, о которых Ю. А. Дзиццойты говорит, что все крупные объекты нижнего течения Кубани (кроме самой реки) в адыгском эпосе носят заимствованный характер: «Особое значение имеют тюркизмы *Темэн*, *Иузэв* и *Тен*, т. е. Тамань, Азовское море и Дон. Эпос они занимали у осетин, а топонимы и гидронимы – у тюрков» (Дзиццойты, 1992, с. 103).

Заключение исчерпывающее: адыги перенимали осетинские сказания, оставляли сюжеты в целостности и сохранности, но упоминавшиеся в них «североиранские» топонимы обязательно заменяли тюркскими. Зачем они так поступали – неизвестно, Ю. А. Дзиццойты объяснения не дает.

«В нескольких сказаниях ареной событий является *Тарагъайы быдыр*, Тьмутараканская равнина. Гораздо чаще мы видим нарттовских героев на *Куми-быдыр*, Кумской равнине» (Абаев, ОЯФ, с. 47).

Почему первый топоним был идентифицирован В. И. Абаевым с Тьмутараканской равниной, нам выяснить не удалось. Но если предки осетин долго жили в степях Северного Кавказа, почему оба этих эпических названия опять-таки не «североиранские», а тюркские? Во всяком случае, Кума: *кум*, *кам*, *кем*, *хум*, *хем* и т. д. в тюрк. языках означает «река», и по всему тюркскому миру протекает множество рек и речек с такими названиями (или компонентом). Для примера - старое название балкарского селения В. Баксан - *Ючукмель* «трехречное село» (здесь сливаются три реки). Или хакасское *Улуг-хем* «большая река» (Иртыш).

Уайс название реки: за Уарпским хребтом на берегу реки Уайс жил в своей крепости князь Уасби» (Дзиццойты, 1992, с. 223). - Объяснения нет. Владелец крепости носил кар.-балк. имя *Уас-бий* «святой князь» или *Хас-бий* «истинный князь». Гидроним, восстанавливаемый в *Уай-су*, возможно, от кар.-балк. *Бай-суу* «божья река». Возможно, имелся в виду какой-то поток, рядом с которым находилось древнее и почитаемое святилище.

К общенарттовскому фонду относятся, как пишет Ю. А. Дзиццойты, немногие из гидронимов центральной части Кавказа:

Арык (в осет. и кабард. сказаниях) – название реки, озера, и невысокого кряжа, «соответствующего названию реки и холмистой местности в

Кабарде»; в адыг. эпосе встречаются топонимы «Нижний Арык» и «Верхний Арык». «Топоним *Арык* – несомненный тюркизм» (Дзицкойты, 1992, с. 86).

«Намного чаще упоминается в нартиаде гидроним «Терек». Герои осетинского эпоса в Тереке (*Терк*, иногда «Кара-Терк») купают своих коней». «Соединившись с этнонимом *турк* «турки», этот гидроним дал название легендарной стране *Терк-Турк*» (Дзицкойты, 1992, с. 86).

Автор почему-то не отметил, что оба гидронима – тоже несомненные карачаево-балкаризмы: *Терк* - «быстрая», а *Къара Терк* – «Большой Терек» (в низовьях), букв. «Черный Терек».

«В осетинском эпосе встречается гидроним *Баелк* – название реки, впадающей в Терек. Другой фонетический вариант этого гидронима сохранился в парном сочетании *Талк аемае Балк* «Талк и Балк» - название какой-то страны, функционально соответствующей названию легендарной страны *Терк-Турк*»; в осет. эпосе упоминаются еще «страна *Малк*, выходцем из которой был герой Маргудз», и другой приток Терека – *Араф* (Дзицкойты, 1992, с. 86). Автор почему-то и в этот раз не говорит, что гидроним *Балк* – явный тюркизм, это кар.-балк. название реки Малка – *Балыкъ*.

Напомним, что местом действия нартских сказаний часто является Прикубанье, к которому относятся и многие эпические топонимы осет. эпоса, В. А. Кузнецов объяснял это тем, что Западная Алании была развитой во всех отношениях, а потому и стала «той почвой, на которой складывались многие сюжеты нартских сказаний» (Кузнецов, 1980; с. 92).

Сказанное подтверждается и теми данными, которые приводит Ю. А. Дзицкойты. «Следует добавить, что даже в вайнахском эпосе, согласно одному сказанию, нарты жили в районе верховий Кубани: «Там, на западе, где дальний Эльбрус поднимает к небу белые груди, ближе к тому морю, что вечно бьет прибрежные скалы своими черными, как ночь, волнами, жили в старину нарты Эрстхо» (Дзицкойты, 1992, с. 61).

«Здесь происходят действия многих сюжетов не только у карачаевцев, черкесов, абазин и абхазов, но и у картвелов и осетин. Казалось бы, в эпосе осетин, живущих в наше время в центре Кавказа, большая часть эпической топонимии должна быть связана с Центральным Кавказом. На деле оказывается, что и по количеству, и по значимости «кубанская» топонимия осетинского эпоса превалирует над прочей топонимией. Создается впечатление, что в районе верховий Кубани находился один из наиболее мощных центров эпосотворчества средневековой Алании, влияние которого распространялось на соседние регионы».

Ю. А. Дзицкойты исходит из «предполагаемого культурно-территориального деления исторической Алании», которая «состояла из

Западной (нынешняя Карачаево-Черкесия), Центральной (нынешние Кабардино-Балкария и Северная Осетия) и Восточной (часть нынешней Чечено-Ингушетии) областей, а также – ряда периферийных районов Закавказья. Западная Алания была для остальных частей культурным и политическим центром» (Дзицойты, 1992, с. 61).

Но если аланы-асы были народом ираноязычным, следовало ожидать, что «кубанская» топонимия в осет. эпосе окажется иранской. Правомерен прежде всего, вопрос: как осетины называют Кубань? Оказывается, по-кар.-балк., но почему-то в русском произношении – *Кубань*. В кар.-балк. яз. она имеет несколько названий, и все тюркские: *Уллу Кам* «большая река» (обычно так именуют ее верховье), *Къобан-суу* (возможно, от *къобхан* «разливающаяся, поднимающаяся»). *Хоб*, старинное именование реки, скорее всего, также тюркское – от *коб-суу* «многоводная», откуда и грузинское именование карачаевцев – *овс*, *овси*, т. е. «кубанцы». Согласно верному выводу другого автора, *Къарачай* является названием Кубани, поскольку означает «большая река», букв. «черная» (Мизиев, 2009, с. 503). Отсюда и этноним *къарачайлы* – «кубанец».

Почему же предполагаемые предки карачаево-балкарцев, которые якобы тюркизировали западных алан, не переняли у них «североиранское» название Кубани, если эти «аланы-иранцы» поселились там веков на 15 раньше и их было, надо думать, гораздо больше, чем беглых кипчаков? Как видим, все произошло как раз наоборот.

Иранисты утверждают, что чуть ли не все крупнейшие реки Восточной Европы – Дон, Днепр, Днестр, Прут, Дунай – имеют иранские (скифо-сарматские) названия; следовательно, за сотни лет, прошедшие от скифо-сарматской эпохи, никакие смены населения к их переименованию не привели. На Кавказе «ираноязычные» скифо-аланы поселились, как считает академическая история, намного раньше тюрков, и их потомки-осетины сохранили свой язык. Почему же тогда в этом языке изменились названия всех морей и почему тюркскими стали названия крупнейших рек Северного Кавказа – Терек (*Терк*), Малка (*Балыкъ*), Чегем (*Чегем*), Койсу (*Къойсу*), Сунжа (в ист. документах – *Сюйюнча*), Баксан (*Бахсан*; реки с таким названием есть в Крыму и в Киргизии), Кубань (*Къобан*), Кума (*Гум*)?

Или тюрки, перейдя Волгу, стали переименовывать реки именно этого региона (а также и все моря), но постановили прочую иранскую гидронимию Восточной Европы оставить в неприкосновенности? Полагаю, что если «алано-осетинскими» не являются названия крупных рек Кавказа (и даже некоторых рек Осетии), то не являются таковыми и Дон, и Днестр и др. – это следы пребывания в этом регионе хорезмийцев, бывшей гвардии хазарских

каганов. После разгрома Хазарии, эти профессиональные воины стали переходить на службу к русским князьям, но многие подались на Балканы. В Крыму и в низовьях Дона и Днепра было также много купцов и ремесленников - ираноязычных евреев и согдийцев.

ПОТЕРЯННЫЕ ОРОНИМЫ

Уарп - в осет. эпосе «название реки, крепости, равнины или долины, поляны»; говорится также об *Уарп-алдаре* и его жене *Уарп-ахсин* (Кузнецов, 1980, с. 83). Но встречается и как название горы, а в одном тексте говорится, что это название горы Эльбрус. Локализации и идентификации *Уарпа* В. А. Кузнецов посвятил несколько страниц своей книги. По его мнению, это окрестности реки Уруп, притока Кубани. Уже Ю. Клапрот поместил упоминаемую в осет. сказаниях крепость *Уарп-фидар* на этой реке, а осет. просветитель Г. Шанаев отождествил с ее долиной местность Уруп из эпоса. Г.-Ю. Клапрот сообщал, что ногойцы называют ее Уарп или Арп; кабард. просветитель Ш. Б. Ногмов именует ее Орпом; на немецкой карте Кавказа Георга Трайтеля р. Уруп названа Арп, а на старых картах Кубанской области отмечен населенный пункт Уарп.

«Уарп-фидар» осет. эпоса В. А. Кузнецов склонен идентифицировать с Ильичевским городищем, имевшем мощную систему укреплений вокруг поселения (на водоразделе между ущельями рек Уруп и Кува). По его мнению, река была западной границей Алании, на которой часто происходили военные столкновения, что и отразилось в осет. сказании о взятии нартами (Хамыцем или Батразом) крепости Уарп. Владелец этой твердыни именуется то Уарп-алдар, то Сайнаг (Кузнецов, 1980, с. 84-86).

Нарты сближаются впоследствии с Уарп-алдаром и он даже становится побратимом Урызмага. «Однако создатели нартского эпоса ясно сознают разницу между ними и никогда не причисляют Уарп-алдара к нартам – если Урызмаг живет среди нартов, то Уарп-алдар со своей супругой Уарп-ахсин - на небе» (Кузнецов, 1980, с. 86).

Получается, что этот феодал стоит гораздо выше нарта Урызмага – как никак небожитель. Выскажу одно предположение. Недалеко от верховий Урупа находятся местность и озеро Теберда, кар.-балк. *Теберди*, которое кар.-балк. ученые считают стяжением из *Тейриберди* «Богом данное» или «Небом данное»; поэтому в песнях и преданиях местность именуют *Шам Теберди* «Священная Теберда». Возможно, власть правителя крепости Уарп распространялась и на Теберду, что и осталось в памяти дигорцев, в недавнем прошлом соплеменников карачаево-балкарцев.

Уарыпп в осет. эпосе выступает в качестве названия разных географических объектов – крепости, равнины, гор, хребта, вершины, подножия горы, кургана; этот топоним в осет. сказаниях представлен лучше, чем в других национальных вариантах. Ю. А. Дзиццойты пишет: «Формы *Уарп*, *Уарыпп*, *Уалыпп* отражают производную форму *вар(и)йа /вар(и)уа* – «нечто, относящееся к холму, к берегу реки» (Дзиццойты, 1992, с. 64). Но если осет. *Уарыпп* это конкретная и реально существующая в нынешней Карачаево-Черкесии река *Уруп* и ее окрестности, почему она должна была называться «нечто, относящееся к холму»? Или, еще более странно – «к берегу реки»? Как же быть с главным – самой рекой?

Объяснение Ю. А. Дзиццойты восхищает: «В осетинском эпосе река *Уруп* известна как просто *дон* «река», а в некоторых сказаниях она превращена в минеральный источник – *Уарыппы суар* «Уарпский минеральный источник» (Дзиццойты, 1992, с. 63). Как же, в таком случае, называются в осет. яз. простые источники? Смотрим в ОРС: «*суадон* (мн. *суадаетае*) – 1) источник; родник, ключ». Нетрудно заметить, что осет. *суар* и *суадон* – это просто производные от общетюрк. *суу* «вода, река» (ср. также кар-балк. *сугъар* «орошать»).

Почему осетины запомнили не свое название Кубани, а ее притока *Урупа* (неизвестно что означающее), филологи объяснить не пытались.

Говоря о популярности топонима *Уарп* в осет. эпосе, Ю. А. Дзиццойты сообщает, что в «Царциатских сказаниях» «вершина *Уарп*» выступает местом обитания небожителей. «Ту же роль выполняет эта гора в песенном фольклоре. Гора *Уарп* выступает в качестве осетинского Олимпа и в нарттовском эпосе». «В другом сказании на вершине *Уарп* живет «небесный повелитель *Уарп*». «Этот факт лишний раз подтверждает вывод В. Ф. Миллера о том, что на этой территории, до прихода сюда адыгов и тюрков, т. е. до татаро-монгольского нашествия, жили предки осетин – аланы».

Очень интересно и другое: «В дигорских сказаниях осетинский Олимп переместился (? – М. Дж.) на гору *Уаза*»; гора с таким названием есть в Осетии (Дзиццойты, 1992, с. 63-64). По мнению иранистов, носители дигорского диалекта проживали в Западной Алании, а в Восточной (в нынешней Осетии), до всеобъясняющего «монголо-татарского» нашествия, жили иронцы. Стало быть, дигорцы, ныне живущие рядом с Балкарией, «перенесли» свой Олимп в Осетию, на восток, а иронцы, ногой в Западную Аланию не ступавшие, «оставили» его в Карачае (*Уарп-Уруп*)!

В осет. фольклоре «относительно часто встречается топоним **Куыр ыпп** (вариант: *Курп*, *Къурп*)», в качестве названий вершины и равнины. «Обычно на Курпской вершине (? – М. Дж.) обитают небожители, иногда –

«Покровитель степей» (? – М. Дж.), реже – одна из жен небожителя Уасгерги». «Этот топоним следует сравнить с гидронимом *Курп* – притоком Терека, а также с топонимами «Верхний Курп» и «Нижний Курп» в Кабардино-Балкарии». «...покровитель степи в осетинской мифологии в одних сказаниях обитает на не весьма высокой Курпской вершине, в других – в местности *Таэтаертупп* «Татартуп»; Курп и Татартуп – смежные области». Что означают эти названия, Ю. А. Дзиццойты не сказал.

Далее он отмечает отсутствие общенартовских топонимов (т. е. встречающихся в нескольких национальных версиях Нартиады) югоосет. происхождения, объясняя это тем, что в средневековые осет. население на юге, конечно, было, но центральная часть Кавказа не играла такой важной роли, как Западная Алания, а Южная Осетия и вообще являлась глухой окраиной. Отсюда очередной «перенос»: «Такие высочайшие вершины Кавказа, как Эльбрус и Казбек, не стали сакрально значимыми в осетинском эпосе, как это произошло, например, с Уарппской вершиной. Если брать только осетинский эпос, то не Казбек и не Эльбрус, а горы *Уаза* и *Курп* стали теми единственными горами центральной части Кавказа, которые приняли в эпосе функции осетинского Олимпа» (Дзиццойты, 1992, с. 81).

Поверить в это трудно. Ни один народ, веками живущий у подножия Эльбруса, Казбека и других пятитысячников Кавказа, не стал бы размещать свой Олимп в предгорьях или на невысоких горах. Но здесь мы сталкиваемся с фактом, можно сказать, вопиющим: в осет. яз. нет своего названия горы Эльбрус! Я готов принять любые объяснения того, почему осетины «забыли» слова, обозначающие «конь, суслик, зубр, море, степь» и пр., и пр., но как можно было забыть название высочайшей вершины Европы, находящейся в трех часах езды от Владикавказа, столицы Северной Осетии?

«Балкарское название Эльбруса в форме *Менгитау* («вечная гора». – М. Дж.) проникло в язык осетинских вариантов эпоса; встречается оно всего один раз. В осетинском эпосе находим еще одно название для этой горы – *Цатыбаерзонд* «Вершина Цат», также заимствованное из балкарского языка. Сюда же – русское название этой горы *Шат*» (Дзиццойты, 1992, с. 81). (Кар.-балк. *шат тау* – «ясная гора», *цат (чат) тау* – «раздвоенная гора»).

Как говорится, необъяснимо, но факт: у карачаево-балкарцев (чи тюркские предки якобы пришли в окрестности Эльбруса на 1300 лет позже «алан-осетин», на 2000 лет позже «скифов-осетин» и на 2700 лет позже «кобанцев-осетин»), имеется несколько десятков названий этой горы (все тюркские), у «алано-осетин» – ни одного! И ни одно чужое название Эльбруса в кар.-балк. язык не проникло – ни в виде наследия их «алано-осетинского субстрата», ни в виде заимствования. Кого же надо считать

автохтонами Кавказа? Разве не должны были «пришлые» тюрки заимствовать у местных «ираноязычных алан» названия рек и гор?

Но на деле заимствовали не карачаево-балкарцы, а осетины, которым приходится выяснять (в 1992 году!), как же именовали «ираноязычные скифо-аланы» огромную гору, которую видно за сотни километров: «В осетинском эпосе встречается еще ороним *Дываердагъ* «Двускладчатая». Это название вполне могло бы подойти двуглавному Эльбрусу. Если так, то последний ороним следует признать исконно осетинским названием этой горы» (Дзицойты, 1992, с. 81). Остается от всей души поздравить автора, как и всех иранистов мира с великим открытием, пусть и, мягко говоря, сильно запоздалым. Только вот перевод не кажется нам удачным: у Эльбруса ясно обозначены две вершины, которые складками назвать трудно.

Вернемся к горе Уаза, на которой дигорцы располагали своих небожителей. С ее вершины нарты бросали камни; на ней произошел бой между нартом Тотрадзом и Барсаговым колесом (символом солнца); на Уазском холме пребывает покровитель огня *Зындзыбар-дуаг* (ср. с именем великанши, матери нарта Карашауая в кар.-балк. эпосе – *Зинзиуар*); там жил и герой Батрадз, которого Ю. А. Дзицойты считает «единственным нартом, имеющим отношение к горе Уаза». Поскольку его связь с ветром и грозой была хорошо показана Ж. Дюмезилем, Ю. А. Дзицойты полагает, что название горы восходит к др. иран. *ваз-*, ср. тадж. *вазидан* «дуть» (о ветре), др. инд. *ваха* «ветер» и пр.

«Следовательно, гора *Уаза* – это обитель Ветра». В подтверждение приводится слово *уаейыг* «великан, людоед; богатырь», восходящее, по В. И. Абаеву, к имени и образу древнеиранского бога ветра – *Вайю*; и, поскольку связь между двумя словами давно утеряна, «можно себе представить, насколько древни представления о горе Уаза»; якобы поэтому на ней, согласно сказанию, жили четыре брата-великана (Дзицойты, 1992, с. 83-85).

Хотелось бы спросить: почему представления об обители ветра были связаны у осетин с горой Уаза, если «ветер» в осет. – *дымгъа*? Но и другое слово, *уад* «вихрь, буря; ветер» с названием *Уаза* ничего общего не имеет. Не вызывает доверия и этимология В. И. Абаева, возводящая именование и образ богатырей-людоедов к имени и образу древнеиранского бога ветра (почему именно к нему?). Все эти несообразности объясняются тем, что речь идет об одной и той же горе – Эльбрусе; некоторые кар.-балк. названия горы сохранялись, при заимствовании осетинами, в их исконной форме, но другие осмыслялись и переводились на осет. язык неправильно.

Одно из кар.-балк. названий Эльбруса – *Уаз Къабакъ* «Святые врата» (из-за раздвоенной вершины), другое – *Нар Къабакъ* «солнечные врата»;

считалось, что в седловине Эльбруса есть невидимая башня (*Нар къала*), в которой солнце отдыхает перед заходом (Карачаево-балкарские мифы, с. 469). Ср. также второе название священного, запретного для войн и набегов месяца - *Тотур* (март-апрель) в кар.-балк. календаре – *Уаз ай* «святой месяц; месяц проповеди» - оно превратилось в одно из названий обряда колядования, проводившегося в дни весеннего равноденствия (накануне Нового года) – «*Озай*». Это же слово – *уаз* «святая» – в форме *Уаза* стало у осетин названием горы.

Открытое Ю. А. Дзиццойты «исконно осетинское название Эльбруса» (*Дываердагъ*) – может оказаться десакрализированным переводом кар.-балк. *Уаз Къабакъ* («Святые врата»): осет. *дуары* «дверная» + тюрк. *дагъ* «гора». Возможно, отсюда же кабард. название Эльбруса: *Уаз Къабакъ* – *Уаихомахо*. Еще одно название горы Эльбрус (в кар.-балк. эпосе) - *Ала тау* «светлая гора», Казбека – *Къазман тау* и *Алп тау*, *Алф тау* «богатырская гора».

Осетины-иронцы, заимствуя кар.-балк. ороним *Ала тау*, услышали в нем свою указательную частицу *уалае* «вот» (о предмете, находящемся наверху) или послелог *уаелае* «над, наверху, сверху, на». Соединение осет. и кар.-балк. слов и привело к появлению оронима *Уалыпп*, *Уарыпп*, *Уарп*, которое осетиноведы посчитали названием реки Уруп в КЧР, невзирая на то, что река с таким названием в осет. эпосе не упоминается (гидроним *Уруп* – усечение кар.-балк. *Уруп келген* «текущая с напором, бурно»; таких сложных топонимов, гидронимов, оронимов и пр. в кар.-балк. языке очень много).

Следовательно, оронимы *Уаза* и *Уарпп* осет. эпоса следует считать названиями горы Эльбрус. Понятно, почему на ней располагалась обитель небожителей и почему владетель крепости *Уарп-фидар* жил на небе: еще одно кар.-балк. название Эльбруса – *Тейри тау* «небесная гора». Что касается близкой к Осетии невысокой горы *Курп*, сказители, вероятно, перепутали ее название с *Уарп*. Кстати говоря, в двух дореволюционных записях осет. сказаний говорится, например: «Сын Нокара Ахса-Будай жил на вершине *Уарппа* (Эльбруса)»; нарт Урызмаг, преследуя чернобурую лисицу, «настиг ее под *Уарппом* (Эльбрус) и убил» (НОГЭ, кн. 2, с. 375; с. 439), т. е. старики еще помнили, что это название горы.

Оба сказания записаны Г. Дзагуровым в Дигории у одного из лучших сказителей – Кертибия Кертибиева. Но ученым-иранистам очень хотелось привязать осет. фольклор к Прикубанью (основной территории Алании), и они стали поправлять сказителей. Т. А. Хамицаева пишет в глоссарии к академическому изданию: «*Уарпп* – вершина горы, на которой находился Холм игр; здесь проходили состязания героев (в эпосе). Название соотносится с названием реки Уруп, притоком Кубани» (НОГЭ, кн. 3, с. 168).

Каким образом название горы стало соотноситься с названием реки, понять трудно. Но почему «алано-осетины» не поместили небожителей хотя бы на Казбеке, второй по высоте вершине Кавказа, нависающей над Осетией, а предпочли оставить их на Курпских высотах или вообще на равнине? И тут выявляется, что в осет. яз. нет своего названия и второй высочайшей вершина Кавказа, под которой расположена столица Северной Осетии-Алании. Только в самом конце своей монографии Ю. А. Дзиццойты сообщает, что осет. название Казбека – *Саена*, сопоставляя ороним с др. инд. *сану* «вершина», «гребень горы», «горный хребет» (Дзиццойты, 1992, с. 252).

Но тогда совершенно непонятно, почему об этом названии ничего не знали ни В. И. Абаев, у которого в РОС гора Казбек не упоминается вообще, ни четыре лексикографа, составители ОРС, в котором мы находим не *Саена*, а *Хъазыбеджы хох*. Удивительно и то, что сообщает сам же Ю. А. Дзиццойты: «ороним *Къазбеджи хонх* единственный раз встречается в языке осетинского эпоса». (Зато в кар.-балк. сказаниях гора Эльбрус упоминается часто; несколько раз встречается и название Казбека – *Къазман тау*; карачаево-балкарскими являются названия и всех пятидесяти тысячников Кавказа).

В. И. Абаев и другие иранисты уверяют, что в осет. эпосе и языке сохранилась память о Древнем Риме, Византии, Боспорском царстве, монголах и Китае, но не могут сказать, как назывались на «скифо-иранском» самые заметные объекты ландшафта Северного Кавказа – горы, реки, моря, степи, животные-эндемики (зубр, тур), а «мировой науке» до этого никакого дела нет. Полагаю, что читатель теперь уже ничему не удивляется.

ГОРЫ

Бештау «в осетинском эпосе носит два названия – *Бестауи туппур* «холм Бестау» и *Бестауи барзонд* «вершина Бестау». В некоторых сказаниях эта гора «проходит в одном ряду с такими нартовскими горами, как *Уаерпп* и *Уаза*», нарты пляшут на ее вершине и там же «обитал один из популярнейших небожителей осетинского пантеона – *Уорс Елиа* «Белый Илья». Поэтому «северокавказские степи нельзя рассматривать как территорию просто смежную со страной нартов». Но вот еще одна заковыка на извилистых путях иранистов: «Топоним *Бестау* заимствован из тюркских языков (сразу из всех? – М. Дж.), где этимологизируется как «Пять гор», откуда и русское название *Пятигорск*» (Дзиццойты, 1992, с. 124).

В одних случаях Пятигорье соотносится с тюрками, но в других – с «нартами», которые иногда даже пляшут на вершине Бештау. Как быть? Следует ссылка на З. Н. Ванеева, который считал, что с севера и северо-востока границы Алании были открытыми, и что здесь сталкивались разные

племена. Теперь Ю. А. Дзиццойты все понятно: «В раннем средневековье тюркские племена вытеснили алан из района Пятигорья, и вплоть до XIV в. здесь было устойчивое тюркоязычное население». Федоров Я. А. и Федоров Г. С. считали свидетельством пребывания тюрков в данной местности не только данные археологии и письменных источников, но и топонимику – *Бештау*, *Есентуки*, предполагая, что «именно здесь формировалось ядро карачаево-балкарского народа» (Дзиццойты, 1992, с. 124).

Заключение Ю. А. Дзиццойты весьма оригинально: «В тех сказаниях (осетинских. – М. Дж.), где речь идет о Пятигорье как месте обитания осетинских богов, эпос хранит память о дотюркском, аланском, этапе этнической истории этого района» (Дзиццойты, 1992, с. 124).

Почему? Потому что аланы – это «североиранцы». В таком случае, почему осет. эпос не сохранил осет. название самих гор, где якобы обитали «ираноязычные» аланы? Кто и как навязал всему Кавказу тюркское название этой местности? Если в недалеком Пятигорье поселились тюрки, «алано-осетинам» совсем необязательно было забывать его иранское название. Но что, если этого названия никогда и не было, а осет. эпос хранит память о Пятигорье потому, что о нем говорилось в тюркском оригинале Нартиады?

После этого неудивительно прочитать у Ю. А. Дзиццойты следующее: «...герой Асаго жил и действовал на горе *Стур хонх* «Большая гора», находящейся рядом с горой *Бестауы баерзонд* «Вершина Бештау», а родители его жили в Гори»; Сатана ночь проводила в крепости Гори, «а днем уходила в Нартовское селение». «Создается впечатление, что все пространство от горы Бештау до крепости Гори представлялось нартам единым непрерывным континуумом» (Дзиццойты, 1992, с. 100). Все бы замечательно, но герои «алано-иранского» эпоса живут между двумя местностями, одна из которых имеет грузинское название, а другая – тюркское, причем она расположена в самом центре «нартского континуума».

Уон (или Болат) – дед нарта Батраза, томившийся в плену у чудовища *Кандзаргаса*; но в двух вариантах сказания о женитьбе героя это не антропоним, а название горы (*Уон* или *Онна*), за которую предка Батраза унес крылатый Кандзаргас. «Такая же картина в поэтической обработке Г. Малиева на русском языке: «За Онскими горами дед твой дряхлый и седой уж давно в плену томится». «Непонятный топоним *Уон* со временем превратился в имя деда Батрадза, вопреки хорошо известной генеалогии, а затем упоминания об Уоне, как о самостоятельном герое, стали появляться и в других сказаниях».

Сопоставляя непонятное *Уон* с др. инд. *вана* «лес, роща, густой лес», авест. *ван* «дерево», сак. *банхья* «дерево», Ю. А. Дзиццойты делает вывод: осет. *Уон*

означает «лесистая гора», а так как топонимов с основой *von* в Осетии нет, то его функционирование «в осетинском языке приходится на докавказский период истории осетинского языка», и относится к территории «арийской прародины». Следовательно, речь непременно должна идти о Северных Увалах на Урале (якобы Рипейских горах античных источников). Оттуда предки осетин продвинулись на юг, в безлесные степи, где это слово почему-то заменилось на *gaed* «лес; бревно» (Дзиццойты, 1992, с. 217-219).

Но, как показывают данные осет. языка (включая неологизмы), его носители никогда не жили ни у Северных Увалов, ни на Чукотке, ни даже в Причерноморье. Поэтому речь должна идти о Кавказе. В кар.-балк. яз. числительное «десять» - *он* (произносится *уон*). Следовательно, в тюрк. сказании говорилось, что чудовище унесло старого нарта «за десять гор» (*уон таудан*), что и было понято осетинами при усвоении эпоса как название какой-то горы или гор. Менее вероятно, что это название местности, означающее «Десятигорье» (аналогично *Бештау* – «Пятигорье»).

Ахохайы хох «гора Ахох», **Ахох денджиз** «море Ахох». «Последний топоним встречается в паре с **Къарæ денджиз** «Черное море», что послужило основанием для признания в компоненте *Ах* интересующего нас топонима татарского слова *ах* «белый» (Дзиццойты, 1992, с. 221).

Если бы Ю. А. Дзиццойты опознал в *ах* не татарское, а тувинское, уйгурское или хакасское слово, было бы еще занятнее; о других тюрках, живущих к осетинам гораздо ближе, автор почему-то не вспомнил (осетиноведам следовало бы поразмыслить о причинах своего недоверия к языкам кумыков, ногайцев и карачаево-балкарцев). Из четырех приведенных выше слов только одно является осетинским – *хох* «гора»; в паре с тюрк. *Акъ* «белая» оно дало слитное *Аххох* «белая гора». *Акъ тенгиз* «Белое море» - общетюрк. название Средиземного моря (в пару к Черному – *Къара тенгиз*); в данном случае «белым» имменуется, скорее всего, Азовское море.

Странное объяснение дает Ю. А. Дзиццойты и орониму **Капшыкай**, **Капишкай** (названию горы, с которой в адыг. эпосе на богатыря Сосырыко скатывали огромный камень), считая его заимствованным «из дигорского (западноосетинского) *Капкай* «Кавказ» (Дзиццойты, 1992, с. 82-83). (Добавим, что *Капкай* – это кумык. название Владикавказа). Ороним *Капшыкай* адыг. сказания никакого отношения к *Капкаю* не имеет, речь идет о горе *Къапчагъай* (от *къаппакъ къая* «нависающая скала»; ср. *къаппакъ* «навес») в Чегемском ущелье Балкарии; ср. также название старинного кумыкского аула – *Капчыгай* (КЭС, с. 67).

Даетъбо «название горы, на которой, согласно одному сказанию, нарт и Борадзаовы погибли от мора» (Дзиццойты, 1992, с. 222). Объяснения

оронима у автора нет. В давние времена у многих родов и племен имелись свои склепы, пещеры, горы, где хоронили усопших; по рассказам стариков, во время эпидемий, чувствуя, что уже заразились, люди сами уходили в склепы и в пещеры. Возможно, это название от кар.-балк. *тайнокъ* «племя-род» (слитное *тайна* «племя» + *окъ* «род») + *тау*: «гора племени-рода».

Секи лаегает «пещера Сек» служит входом в обитель подземных духов» (Дзиццойты, 1992, с. 222). Объяснения на почве осет. яз. нет. В кар.-балк. фольклоре упоминаются гномы, именуемые, *жсек*, *зек*. Они живут под землей, в пещерах, занимаясь добычей руды и кузнечным делом; именно они закалили в сталь железное тело нарта Сосурука. Осет. *Секи лаегает*, вероятно, - полу-перевод кар.-балк. *зек дорбуну* «пещера гномов».

Сех название горы, встречается в проклятиях «пропади на вершине Сеха», «чтоб ему пришлось скитаться на вершине Сех», «падая, идти тебе по вершине Сех»; в одном сказании хитрец Сирдон утверждает, что он вонзил стрелу на вершине Сехского хребта. Этот эпический топоним Ю. А. Дзиццойты сопоставляет с названием горы Сех (на Памире!), «апеллятив которого означает «кол», разъясняя смысл проклятия: «ходить по вершине горы, заостренной, как кол – это непременная смерть»; но апеллятив *Сех* в осет. не сохранился (Дзиццойты, 1992, с. 222).

Скитаться по заостренной, как кол, вершине памирской горы, занятие, конечно, весьма рискованное, но вряд ли возможное даже для нартов; поэтому, на наш взгляд, прав был Б. А. Алборов, сопоставивший *сех* с грузин. *чехи* «седло». Вероятно, имелась в виду седловина горы Эльбрус.

Дзелмаи уаейыг – «Дзелмский уайыг» (великан. – М. Дж.); «компонент *Дзелмае* не поддается ни этимологизации, ни идентификации»; ср. название горы в Северной Осетии – *Заелму* (Дзиццойты, 1992, с. 219). Ср. кар.-балк. *жылмы*, *зылмы* «молодой (хвойный) лес».

Циуалтасае – местожительство великана Нокара, название местности в Осетии (Дзиццойты, 1992, с. 219). Значение топонима не раскрыто. Кар.-балк. *чауул*, *цауул* «груда хвороста и щебня; завал из бревен и камней», *цауул таишла* «груда камней»; *чууал*, *цууал* «груда камней, завал; каменистый».

РАВНИНЫ

Хъуми будурае «Кумское поле», одно из названий владений великана Нокара, сына Тара. «Проф. Б. А. Алборов считает «хъуым» («хъум») вариацией «гуым» и видит здесь представителей «могущественной средневековой народности куманов европейских писателей». Не исключена, однако, и прямая связь с Кумской равниной недалеко от нынешнего Пятигорска – места обитания средневековых алан» (Гуриев, 1971, с. 130).

Вполне вероятно. Неясно только, почему в осет. сказаниях упоминается не древнее, «североиранское», название равнины, а производимое от тюрк. *кум, кам, кем* «река» + тюрк. же *будур* «степь, равнина».

В одном из сказаний о Сырдоне упоминаются *Баелгъайы аелдар* «князь Балга» и *Баелгъайы быдыр* «равнина Балга», граничащая со страной нартов; Т. А. Гуриев предпочитает писать слово через *е* – «степь Белга», «войско Белга». По его мнению, это какое-то историческое лицо, враг нартов, которые спускаются с гор на равнину, чтобы угнать его скот; войска Белга представляют значительную силу, которой нарты побаиваются. Вывод осетиноведа: под именем *Балгъа* в эпосе подразумевается монгольский военачальник Берке, брат Бату-хана, который, «по грузинским источникам, владел равнинной Аланией (Осетией)» (Гуриев, 1971, с. 126).

Ю. А. Дзиццойты допускает возможность такой этимологии, но не соглашается с тем, что изменение *Берке* в *Баелгъа* является закономерным, указывая, что в осет. ожидалось бы *Бирки, Берке* (Дзиццойты, 1992, с. 200).

Упоминания топонима и титула в академическом издании осет. эпоса не дают оснований для определенных выводов: степи Балга, войско Балга, пастух алдара Балга (Нарты, кн. 2, с. 195). Но в сводных текстах перевод другой: пастух балгайского алдара, балгайская степь, дружина балгайского алдара («Сказания о нартах», 1981, с. 212). Вероятно, речь идет о древних тюрках-балгарах; название степи, скорее всего, дано по имени народа, ее населявшего. Добавим, что и в ингушских сказаниях упоминается именно *Балгайская степь*. Вряд ли кто-то стал бы называть степь именем только что прибывшего на Кавказ «монгольского» военачальника.

Бызы быдыр «поле Быза» - владение великана Нокара, сына Тара. Т. А. Гуриеву этот эпический топоним почему-то напомнил имя древнего славянского князя (IV в.) *Буса* или *Боза*, о котором упоминается в «Слове о полку Игореве». «Считаем, что имя этого легендарного князя было известно и аланам, тем более, что часть алан обитала как раз в южнорусских степях, т. е. в районе между Доном и Днепром, где предполагают место действия Буса – Боза» (Гуриев, 1971, с. 130).

Предположение это, использующее случайное созвучие, совершенно беспочвенно. К тому же эта местность, считается в эпосе владением Нокара, в котором ученый видит золотоордынского хана Ногая, «жителя» XIII в. (Гуриев, 1971, с. 130). Ю. А. Дзиццойты сопоставляет топоним с чуваш. *пузи, позу*, удм. *бусие* «поле», и с названиями племени бжедуггов в разных источниках, а также селения *Быз* в Сев. Осетии (Дзиццойты, 19992, с. 222). Но ср. кар.-балк. *буз* - «ледяная, обледенелая», или *боз* «серая, пепельная».

Хаерам, Хаеран название легендарной местности в нартовских сказаниях; диг. *Хаерани будур* «равнина Харан». По мнению В. И. Абаева, восходит к реконструируемому индоевроп. слову *хе(й)ро, хо(й)ро* «серый»; он приводит ряд слов из многих языков (от англ. до хинди), означающих «седой, седовласый, иней, темный, серый, туман, мрачный» и т. д. (звучание которых весьма далеко от эпического топонима), и даже тюрк. *къара* «черный», но, добавляет автор, «в ностратическом плане» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 4, с. 175).

Следовательно, «серая (или мрачная) равнина»; на наш взгляд, это просто перевод на осет. предыдущего тюрк. топонима – *боз* «серый». Или кар.-балк. *къаран тюз* «бесплодная равнина».

Мы уже отмечали, что иранистам достаточно встретить любой термин или топоним – в любом варианте Нартиады – чтобы, не обременяя себя поисками доказательств, связать его или с какими-то древними народами, или увидеть в них названия местностей, расположенных за тридевять земель от Северного Кавказа. Столь же часто любые противоречия они объявляют результатом «переноса». Вот два ближайших примера.

«В абхазских вариантах нартиады часто встречается название Северокавказской равнины, долины Кубани – *Ашвады* «Поле Ашвы», *Ашватвыла* «Страна Ашвы», где нарты то и дело сталкиваются с великанами». «Топоним *Ашвады* образован от этнического названия *ашуы* «асы», в прошлом – одно из самоназваний осетин. Впоследствии этноним *асы* перенесен осетинами на балкарцев, а в устах абхазов и кабардинцев *ашыуа* – это абазины. Конечное *ды (адвы)* – абхазское слово со значением «поле» (Дзиццойты, с. 1992, 121).

Так же легко, но неверно Ю. А. Дзиццойты объясняет неприятные для него факты, говорящие о тюркоязычии алан: «Эта же степь (Северокавказская равнина. – М. Дж.) в адыгском эпосе носит название *Барс губгъэ* «Барсово поле» (встречается только в эпосе)». Но: «С топонимом *Барсэ* следует сопоставить название страны алан «Барсалия», связь которого с названием одного из подразделений тюрков-болгар «барсил» вполне вероятна».

Т. е. Ю. А. Дзиццойты вроде бы признает, что страна алан, как и поле в адыг. эпосе, именовались по имени одного из болгарских племен. Но далее, со ссылкой на А. П. Новосельцева, следует: «Не исключено, «что первоначально барсилии (басилы) – аланское (иранское) племя, которое затем было тюркизировано. В Восточном Предкавказье оно слилось с хазарами, а в Западном – с булгарами» (Дзиццойты, 1992, с. 121).

Одним росчерком пера тюркское племя, с тюркским же названием барсилов превращается в «тюркизированных» (по частям) иранцев. Потому

что «не исключено»; потому что все народы и племена только и мечтали о том, как бы поскорее «тюркизироваться».

Барсилию источники именуют «страной алан»; из нее же вышли хазары, великий народ. Но в осет. яз. барс называется по-другому – *фыранк*. И если адыги, как утверждают иранисты, заимствовали нартский эпос у осетин, то почему эта степь в адыг. эпосе называется тюрк. словом *барс* (чьим эквивалентом является *алан*, от кар.-балк. *ала анг*, слитное *аланг*, *алан* «пятнистое существо»)? Если вспомнить, что в некоторых тюрк. яз. слово *алан* имеет значение «степь, равнина» - вероятно, от *йалан* «голая» (т. е. «безлесная»), то картина с кабард. эпическим топонимом станет ясной. Болгары (барсилы) и аланы – один и тот же этнос, имевший несколько названий; потому страна алан и называлась Барсией; там и разворачивались многие события, описанные в нартском эпосе (см. ниже).

Азны быдыр «Азнийское поле» - место, где живет правитель, которому нарты платят дань. В одном сказании его зовут *Елтаган*, в других – *Телберди*. «Не поддается ни идентификации, ни этимологизации» (Дзиццойты, 1992, с. 221).

Судя по именам правителей, название местности тюркское: **Телберди** – искаженное кар.-балк. имя *Тейриберди* «данный богом», «Богдан», или это название местности *Теберди* в Карачае, где, вероятно, находится и местность *Азны*; о Елтагане см. ниже..

Тамани будур «Таманская степь» упоминается в осет. эпосе (как и в адыгском), там живет красавица Акула. «По происхождению топоним «Тамань» - тюркский»; по мнению М. Фасмера, оно из древнетюрк. *таман* «определенный сан» (Дзиццойты, 1992, с. 102). Этимология Фасмера неверна, так как не объясняет, почему болотистые низовья Кубани были наименованы словом, обозначающим некий титул. На самом деле это тюрк. *табан* «пятка; низ; подножие» или *тёбен* «нижний, низовой, низовье».

О тюрк. названиях в адыг. эпосе - *Темэн* (Тамань), *Йузэв тенджиз* (Азовское море), *Тен* (Дон), имеющих, по мнению Ю. А. Дзиццойты, особое значение, он говорит, что «все названия крупных географических объектов района нижнего течения Кубани, за исключением названия самой Кубани, носят заимствованный характер». Но, по его же выкладкам, в нижнем течении Кубани «находилась легендарная нартская страна», где предки адыгов якобы и заимствовали у «алано-осетин» нартский эпос, причем в числе первых. Какие же всевластные тюрки-топонимисты переименовали все крупные объекты на Кубани и зачем? И почему адыги с этим согласились?

Пытаясь дать такому «несоответствию» объяснение, Ю. А. Дзиццойты пишет: «Не говорит ли это о том, что в эпоху становления «Тмутараканского цикла» (? – М. Дж.) адыгских сказаний соседями адыгов были какие-то

тюркские племена?». Но, высказав такую антинаучную мысль, автор спешит высказать предположение: «Впрочем, не исключено позднейшее вытеснение исконных названий тюркизмами» (Дзиццойты, 1992, с. 103).

Везде и всюду, как вещают иранисты, тюрков одолевал зуд переименования: только появлялись они где-нибудь, первым делом тут же начинали давать новые названия рекам, горам, урочищам и пр., а местное население сразу же с ними соглашалось, по какой причине – неведомо. Что делали, например, «аланы-иранцы», когда тюрки «переименовывали» название их реки в Терек, когда это случилось и почему осетинский народ принял чужой гидроним и позабыл свой, никому не известно. То же самое - с Таманью, Азовом, Бештау и пр., и пр.

Страна Схуали. «В сказании «Владелец Схуали», - пишет Ю. А. Дзиццойты, - нарты осетинского эпоса в суровую зиму вынуждены были погнать свои стада в земли владельца Схуали». «А земля эта была такой, что пока одни фруктовые (деревья) цвели, другие отцветали, а на третьих плоды созревали». Совершенно ясно, что под страной владельца Схуали имеется в виду какая-то южная страна. Какая именно?».

Разумеется, неближняя. Но честь ее «открытия» принадлежит не Ю. А. Дзиццойты, а Г. Бейли. Он восстановил осет. *схуали* в *схуалис*, которое сопоставил с компонентом *хвалис* в древнерусском названии Каспия – *Хвалисское море* (*Хвалийское*, *Хвалимское*, *Хвалынское*), а его, в свою очередь, с названием древнего Хорезма, заключив: «Если, таким образом, *схуали* – это «хорезмиец», то нарты кочевали на севере Каспийского моря».

Вывод Бейли представляется Ю. А. Дзиццойты вполне приемлемым; он добавляет и мнение В. И. Абаева, считавшего, что переход Р в Л в иранском названии Хорезма (*Хваризм*) произошел в скифском: в таком виде оно попало в древнерусский (*Хвалис*), а в осет. яз. приняло форму *схуали*. «А раз так, то в осетинском эпосе сохранились сведения и о среднеазиатских соседях нартов».

В одном из сказаний этот *Схуали* именуется не правителем страны, а великаном (*уаейыг*), живущим на вершине горы *Уаерыпп* (это – указание на Среднюю Азию?), возвышающейся над его владениями, которые называются ***Къырмазы быдыр*** «Красная степь». Да вот же беда – как выяснил В. И. Абаев (ИЭСОЯ), слово *къырмазы* заимствованно в осет. из тюрк.

Ю. А. Дзиццойты, однако, не теряет, и находит еще одно «подтверждение» догадкам Г. Бейли, вспомнив тюрк. название пустыни *Къызыл кум* «Красные пески», к востоку от Аму-Дарьи, а к западу от нее – пустыни *Къара кум* «Черные пески». Так как древнеиран. *Хвара-зми* означает «Темная (красная или черная) земля», можно утверждать, «что в осетинском эпосе сохранилась память о Хорезме».

Объяснить, почему «владения хорезмийцев» называются в осет. эпосе тюркским словом *къырмазы*, было трудновато; поэтому Ю. А. Дзиццойты с прискорбием пишет: «...приходится допускать возможность очень ранних контактов между сарматами и тюркскими племенами», что, впрочем, допускал, как он пишет, и сам В. И. Абаев. «Эти контакты первоначально имели место в районе Поволжья и привели к замене сарматского названия Волги *Ра* и Хорезма (*Хвалис*) на тюркские *Идиль* и *Къырмазы быдыр* в языке осетинского эпоса» (Дзиццойты, 1992, с. 180-182).

Но из этого следует антинаучный вывод, гласящий, что прямые предки осетин в момент появления первых тюрков на западе (гуннов, в IV в.) находились на берегах Волги, а не на Кавказе (как утверждают иранисты). Но почему должны были победить тюркские названия, если именно «ираноязычные сарматы» обитали на берегах Волги и рядом с Хорезмом задолго до пришествия тюрков (если верить академикам)? Почему эти парадоксальные сарматы унесли на Кавказ не свои (иранские) названия Хорезма и реки Волги, а именно тюркские?

О том, что своего названия Волги нет ни в эпосе, ни в языке осетин, Ю. А. Дзиццойты умолчал. Кроме того, *Ра* – это не иранское название Волги, а тюркское; в кар.-балк. мифологии и эпосе она мыслится границей между миром живых и миром мертвых – *Ара-суу* «Срединная река»; поэтому в одной из дореволюционных записей и говорится, что за Эдилом простирались гиблые пустыни, куда живым пути нет (КБФДЗП, с. 425).

И хорошо бы «древним нарто-алано-осетинам» запомнить из ландшафта своей предполагаемой иранистами среднеазиатской прародины еще что-нибудь, например, названия Каспийского и Аральского морей, или могучих рек Сыр-Дарья и Аму-Дарья, и т. п. Или, скажем, названия верблюда, тыквы-мишени, или плодов, которые созревали в садах «страны Схуали» (это, возможно, название какой-то местности в Иране, где когда-то жили предки осетин, и попало в сказания о нартах из их легенд).

Аемгон – название равнины, в которой растет золотое дерево (Дзиццойты, 1992, с. 221). Объяснения нет. Скорее всего, это кар.-балк. название злых великанов (в сказках и эпосе) – *эмеген*; в кар.-балк. сказаниях говорится, что волшебное золотое дерево росло в их владениях.

СТРАНЫ И ГОРОДА

Нарты в осет. эпосе совершают дальние походы, сражаются с целыми народами и племенами, но при этом состоят всего из трех родов и живут в одном селе на склоне горы (или в трех). Б. А. Калоев в примечаниях к изданию эпоса говорит: «А л а г а т а – один из трех важнейших нартских

родов, живший в селении Средние Нарты. В селении Верхние Нарты жил род Ахсартаггата, третий род – Бората – жил в Нижних Нартах» («Сказания о нартах», 1981, с. 396). Т. А. Хамицаева пишет (в комментариях к академическому изданию): «Осет. *Аертае нарты* – букв. «Трое Нартов»; имеются в виду «Три (фамилии) Нартов», «живущих в трех селах нартов, либо в трех кварталах Нартовского села» («Нарты», кн. 3, с. 8).

«Известно, что нарты делились на три рода – Ахсартаггата, Алагата и Бората. Каждый род занимал особый квартал – Верхние Нарта, Средние Нарта и Нижние Нарта». Но из этих трех кварталов состоит... целая страна: «В Нартистане были и общенартовские институты, помещения, площадь и т. п.» (Гуриев, 1991, с. 101). Трудно понять, была у нартов страна (если Т. А. Гуриев упоминает «Нартистан»), в которой имелось много помещений и всего одна площадь, или только одно селение, состоявшее из трех кварталов и означенных «институтов»? Или страна все-таки была, но сказители зачем-то и почему-то ужали ее пространство до размеров одного горного склона? Думается, дело в другом.

В кар.-балк. эпосе богатырское племя живет в большой стране *Нарт Эль*, в котором много селений, есть и города, и территория, которая мыслится ее сакральным центром (*Сибилти, Къыркъ суу* - район Кавминвод). Изначально Аликовы живут у Черного моря, Усхуртуковы – у Хазнарского (Каспия), Бораевы и Индиевы на Тереке и Кубани (по некоторым деталям). Например, нарт Карашауай из рода Аликовых сначала купается в Черном море, а оттуда едет к Усхуртуковым на их ежегодные скачки к Хазнарскому морю; Усхуртуковы едут на охоту с берегов Каспия в Тебердинское ущелье (Карачай) и т. п. (см. Джуртубаев, 2004).

Кар.-балк. *эль*, в зависимости от контекста имеет четыре значения – «селение; общество; народ; государство»; при усвоении эпоса осетины поняли этот термин в значении «селение», отчего в осет. эпосе и получилось, что его жители были способны воевать с целыми народами и странами.

Калд – крепость, которая принадлежала правителю *Уангуру* (в котором Ю. А. Дзицойты видит персонификацию тюркского племени оногуров); по другому варианту, крепость принадлежала нартам. Он локализует ее в равнинной зоне совр. КЧР. В абхазском эпосе встречается название крепости *Кадла-Швадла*; первая часть представляет, «по всей видимости, искажение из *Кадла-Швадла*». Значения названия автор не дает (Дзицойты, 1992, с. 66). Возможно, из кар.-балк. *къатлы* «имеющая двойную стену».

Бызгуани уаейыг – «Бызгуанский ваюг», имя великана в одном сказании. Считая *Бызгуан* неясным топонимом, Ю. А. Дзицойты сопоставляет его с названием страны *Базгун* у Псевдо-Захария Ритора и *Базкан* «Армянской

географии» (Дзиццойты, 1992, с. 219). Скорее всего, это название балк. общества и ущелья – *Бызынгы*, недалеко от Осетии. Кстати говоря, безенгийские балкарцы считались среди соплеменников самыми рослыми.

Дурагонком – страна карликов-*бицента* (в которых многие осетиноведы почему-то видят мифологизированный образ печенегов, см. ниже). Ю. А. Дзиццойты выделяет в названии осет. *ком* «ущелье», корень *дур* сопоставляет с авест. *дура* «далекий, далеко», и усматривает два суффикса – *аег* и *он*. В целом, по его мнению, это авест.-осет. слово означает «Далекое ущелье».

Описание *бицента* в осет. сказаниях, как жителей далекого ущелья, мне неизвестно; заметим также, что в исторических источниках печенегов малорослыми никто не называет. *Дурагонком*, на наш взгляд, является искаженным названием какой-то реки: ср. кар.-балк. *туура* «видная, лежащая на виду, открытая» + *кам* «река» = *Туура-кам*; в осет. яз, вероятно, произошло включение *дон* «вода, река» (*Дура-дон*), изменившееся в *гон*, но сохранилось и *кам*, в форме *ком*.

Туура-кам, возможно, – одно из тюрк. названий Днестра (*Тирас*, *Турес*, от тюрк. *туура-су*). Ср. *Дурагом* (в другом осет. сказании), которое Ю. А. Дзиццойты переводит как «Дура-ущелье», и *Дурагом-баесте* «страна Дурагом», в которых вставка *дон* отсутствует; речь идет о Поднепровье, где и жили печенеги, самый западный из тюркских народов.

Гуындты калак «город гундов», правитель которого носит титул *Гуындты маеликк* «правитель гундов». «В других сказаниях встречается форма *гуынтае* «гуны». Здесь правитель гунов является зятем эпизодического героя Маргуза, а его владения носят название *Гуынты баесте* «Страна гунов». В другом сказании гуны, объединившись с чинтами, напали на страну Нартов». А. Х. Биазров связывал этот этноним с гуннами, с чем соглашается и Ю. А. Дзиццойты (Дзиццойты, 1992, с. 194).

Малкъ – страна, из которой происходил нарт *Маргуз*; скорее всего, это усеченное название соседнего с Осетией балк. общества – *Малкъар* (к мнению Ю. А. Дзиццойты присоединяемся и мы).

Уыртауфен название страны недалеко от страны *кибитов* (Дзиццойты, 1992, с. 223). Объяснения автор не дает. Кар.-балк. *орта* «срединная, лежащая в центре», вторая часть, *фен*, объяснению не поддается; или, м. б., от кар.-балк. *ёр тую* «под кручами» - «предгорья»? (О *кибитах* см. ниже).

Чууана – крепость, которая упоминается в нескольких вариантах нартиады; еще С. Урусбиев указывал, что этот замок находится у слияния рек Теберды и Кубани (Карачай). Ю. А. Дзиццойты сопоставляет его название с осет. топонимом *Цуани къуылдым* «Цуанский холм» (букв. «холм,

на котором охотятся»), предполагая, что в основе эпического названия «также лежит осетинский апеллятив *цуан* «охота» (Дзиццойты, с. 68).

На самом деле это совершенно разные слова. *Чууана*, *цууана* в кар.-балк. яз. означает «святилище; высота, возвышение» (откуда, видимо, и русское «чваниться» - «самовозвышаться»). Известно, что церкви в средневековье часто строили на местах древних культовых сооружений. На месте древнего святилища, на горе возле нынешнего г. Карачаевска аланы возвели мощную башню, перестроенную затем в христианскую церковь, сохранившуюся до наших дней. Карачаевцы до сих пор называют ее не *Чуана килиса* «Чуанинская церковь», а *Чууана къала* «Чуанинская башня» (устное прим. Ю. Атаева); русифицированное произношение – «Шоанинский храм».

Хыз - название крепости; по мнению В. А. Кузнецова, имеется в виду некий объект, располагавшийся на территории Карачая, в верховье рек Большой Зеленчук и Кяфар; именно здесь встречается наибольшее количество наименований, содержащих элемент *хыз*: реки *Хыздыши* (*Кизгич*), *Хызчора*, *Хызынчик*, горы *Хызынчик* и *Хизчерцахро*, сюда же примыкает *Архыз*. Крепость Хыз, возможно, находилась там, где ныне станица Сторожевая, или городище на горе Шпиль. По осет. сказаниям, крепость принадлежала алдару по имени Хиз (Хыз) и его сыну Челахсартагу. Была взята нартом Батразом (Кузнецов, 1980, с. 83). Обратим внимание, что в этих топонимах присутствует кар.-балк. аффиксы *-чик* и *-дыш*.

Хиз – название равнины. А. Х. Бязырову принадлежит «интересное наблюдение об отражении имени хазар в нартском эпосе в форме «хыз», «хоз»; «прежде всего в названии «Хызы быдыр» - Хызская равнина, равнина хаз-ов». Его вывод представляется В. А. Кузнецову заслуживающим внимания, ввиду фонетической близости двух этих слов, что «делает возможной и их семантическую связь». Аргументов в пользу такого мнения у В. А. Кузнецова всего два: владетель крепости Хиз и его сын живут недалеко от нартов, но к их числу не принадлежат, хотя и присутствуют на пирах богатырей; следовательно, они «являются фольклорной персонификацией средневекового народа хазар»; «равнина Хиза» – Хазарская степь; осет. *хазайраг* «невольник, раб, крепостной», согласно В. И. Абаеву, восходит к этнониму *хазар* (Кузнецов, 1980, с. 109).

Но даже если это так, то почему этноним принял, в одном случае, форму *хазайраг*, а в других появилось усеченное *хиз*, *хоз*, *хуыз*, *хыз* (см. ниже)? Ю. А. Дзиццойты допускает, что крепость Хыз, упоминающаяся только в осет. эпосе, есть иное именование крепости *Чуана*, в Карачае (Дзиццойты, с. 68), что тоже не очевидно. Ее владельцем часто называют *Челахсартага* (кар.-балк. *Гиляхсыртан*), именуемого сыном Хиза.

Но, касаясь причины различий в именовании одного из тюрк. племен в осет. эпосе (ирон. *агуыр*, дигор. *Агез*, *Айгез*, *Агузна*) и считая (вопреки мнению большинства осетиноведов, полагающих, что на территории нынешней КЧР жили дигорцы), что «западные аланы (асы) в языковом плане были ближе к современным иронцам, нежели к дигорцам», Ю. А. Дзиццойты упоминает примечательный факт: «...сказания о Хизской крепости, локализуемой в районе нынешней Карачаево-Черкесии, представлены в иронских вариантах эпоса, но отсутствуют в дигорских». «Как они могли распространяться через голову дигорцев, так что даже не задели их, можно только догадываться: очевидно – через равнинную Аланию»; сказания о крепости Хиз, расположенной в Карачае, имелись у тамошних алан-иронцев, расселенных и по равнине вплоть до гор Осетии; дигорцы же обитали юго-восточнее этой дуги, по которой сказания проникли к восточным иронцам».

Но неужто дигорцы не общались бы с иронцами, живя на одной с ними территории? В качестве доказательства автор приводит абазин. *псынч* «ярмо», якобы заимствованное у иронцев, чей термин (*аефсондз*) ближе к нему, чем дигор. *аефсой* (Дзиццойты, с. 190); но каким образом ирон. *аефсондз* превратилось в абазин. *псынч*, он не объясняет.

На наш взгляд, топоним *Хиз* никакого отношения к Прикубанью не имеет, как и ираноязычные предки осетин; они пришли с юга в XVII – XVIII вв. и принесли с собой память о какой-то неприступной твердыне в горах Ирана. Тюркам-дигорцам, которых они застали в нынешней Осетии, она не была известна, как и карачаево-балкарцам, а потому и не попала в их сказания. Но иронцы, усваивая эпос тюрков-автохтонов, включили в него и этот топоним. На эту мысль наводят и другие данные, которые осетинскими нартоведами почему-то не учитывались.

Зилахар. Только в осет. эпосе (и много раз) упоминается «степь *Зилахар*» или «поле *Зилахар*», где нарты собираются на состязания (и даже охотятся). Г. Шанаев, собиратель эпоса, пишет (в 1876 г.): «Предание говорит, что Зилахар-быдыр находится в Турции недалеко от города Токата, где происходили нартовские игры». «Предание утверждает, что Хызова твердыня находится в скале между городами Токатом и Зилой». «Хызов фидар – твердыня, укрепление. Как говорит осетинское народное предание, находится в Турции в г. Амасей... Развалины этой твердыни и теперь еще стоят на скалах Амасея. От этих развалин до р. Амасей идет подземный ход с каменными ступеньками. Эти развалины осетины, по преданию, относят к твердыням Хыза. По рассказам очевидцев, р. Амасей относят к фурду, тихо текущей воде, на которой устроена паромная переправа».

По сказаниям, у нартов рода Бората была огромная пушка. В нее, вместо ядра, зарядили булатнотелого Батраза, и он пробил стену крепости Хыз. Г. Шанаев пишет: «Эта пушка, по преданиям, находится и теперь в г. Амасее в Турции, близ городов Тулхара и Самсона» (НОГЭ, кн. 2, с. 68; с. 71).

Заметим, что речь идет о северо-восточной части современной Турции, где, возможно, какое-то время жили иранские предки осетин. Нет никаких оснований думать, что эти названия появились в эпосе под влиянием рассказов осетин-мусульман, переселившихся в Турцию после русско-кавказской войны (в 60-70 годы XIX в.); переселялись, как говорится в исследованиях, в основном, представители верхов (и то неясно, в какие места); к тому же Г. Шанаев говорит о «народных преданиях».

«*Иелусан* или *Иелусанед* – страна (упоминающаяся в одном сказании), «в которой протекает река *Иелусанетдон*». В. Ф. Миллер видел в этом названии искажение имени Иерусалима»; «судя по окончанию –*ет* (-ед), этот топоним вошел в осетинский эпос через посредство грузинского языка» (Дзиццойты, 1992, с. 115). На вопрос Вс. Ф. Миллера о том, где было место Иелусанед, рассказчик ответил: «Это такое место: когда бог создал людей, то они вышли из Иелусанеда» (НОГЭ, кн. 3, с. 70). *Иелусанетдон* – вероятно, река Иордан.

«В числе стран, в которые нарты совершают походы, упоминается загадочная страна *Луаны заехх*, название которой образовано от несохранившегося в самостоятельном употреблении этнонима *луан*». Нарты добираются до нее через безводную, голую степь, в которой светит палящее солнце, а земля местами переходит в песок по колена. Правит в ней *маеликк* – араб. «князь, правитель». Автор заключает, что «речь идет о какой-то южной стране» и что под именем *луан* скрывается какой-то южный народ. Встречается и упоминание «луанской пещеры». По мнению одного из информаторов, *Луан* – это страна алдара (правителя) и находится она на востоке от Кизляра в сторону гор. Луанцев «называют еще *буронтае*» (см. ниже), среди них и находилась страна Луан.

Поскольку Кизляр – это название местности и населенного пункта на севере Дагестана, то луанцы, как думает Ю. А. Дзиццойты, должны были жить в горах Дагестана; но там народа с таким названием нет; да и в сказаниях говорится о безводных степях, а не о горах. Поэтому под эпическими луанцами скрывается древний народ, живший в Кавказской Албании, занимавшей, согласно Страбону, значительную часть Грузии, Армении, Азербайджана и Дагестана (Дзиццойты, с. 126–127).

Отождествление страны *Луан* с закавказской Албанией античных источников вызывает большие сомнения. По эпосу, в стране Луан был очень жаркий климат и песок по колена, а правил в ней царь с арабским титулом

малик, что трудно считать указаниями на Закавказье. На наш взгляд, это *Ливан*, попавший в осет. эпос из проповедей грузинских миссионеров, в качестве названия какой-то далекой южной страны, как и упоминаемая в сказании «Луанская пещера», и Иерусалим - *Иелусанед*. Эта страна не имела в фольклоре устойчивой локализации, поэтому ее стали располагать на равнинах Дагестана, где летом стоит сильная жара.

Глава XVIII. ЭТНОНИМЫ

БАРГУН

Ю. А. Дзицойты приводит и другие данные, свидетельствующие, по его мнению, о том, что упомянутые *луанцы* – это жители Кавказской Албании:

1. В одном из сказаний нарт Дзилау и его брат Болатбарзай сражаются с великанами, живущими в крепости *Адзадз*, предводитель которых отдыхал ночью в «Луанской пещере». Дзилау гибнет, а на помощь второму брату приходит нарт Бора; но и тогда они не могут одолеть врагов. На расстоянии трех дней от Нартов жил народ, правителем которого был некий *Баргуын* (*Баргуан*), сын Ноза, враг нартов. Он решил помочь великанам, однако жители одного из селений, *Даллагкау* («нижнее селение»), отказались воевать с нартами. Тогда Баргун перебил в этом селе всех мужчин и отправился походом на Нартов. Но девицы селения во главе с дочерью Зарисара (вар.: «дочь Даргавсара») собрались в «девичье войско», ударили с тыла по отряду Баргуна и перебили его. Дочь Зарисара отрубила голову Баргуна и насадила ее на шест над склепом, в котором были похоронены ее односельчане.

2. В другом сказании также встречается правитель Баргун, на дочери которого женился Сайнаг-алдар; страна луанцев находилась рядом со страной Баргуна. С жителями «Нижнего села» Ю. А. Дзицойты, вслед за В. А. Кузнецовым, связывает амазонок. Как пишут античные авторы, амазонки вступали в связи с народом гаргареев; в языке цахуров, рутульцев и аварцев сохранилось слово *гаргар*, *гагар* «родственник», которое Ю. А. Дзицойты сопоставляет с этнонимом *гаргареи* и ингуш. *Гела* - названием рода. Его вывод: древние албаны, алуаны, говорившие на вайнах. яз., – это *луанцы*.

3. К вайнахам относит он и народ Баргуна, сопоставляя это имя с названием небольшого чеченского общества, жившего при впадении Сунжи в Терек. Грузинский историк Вахушти Багратиони именовал его *Бораган*. На одной из европейских карт Терек в этом месте назван *Барагуном*. В осет. эпосе среди нартов известно родовое название *Бораегаентае*, это род, «функционально тождественный роду скотоводов и земледельцев Бората».

Развалины золотоордынского города на р. Куме в некоторых случаях именовались *Бургун-Маджары*. В Осетии один из земельных участков носит название *Баераегуын*. «Не исключено, что и имя отца Баргуна – *Ноз* связано с названием вайнах. селения «Ножай-юрт»; в нартских сказаниях вайнахов встречается имя *Чона Борган*.

Считая «народ Баргуна» вайнахоязычным, Дзиццойты объясняет отказ жителей одного из селений воевать с нартами (т. е. со скифо-сарматами) тем, что они к тому времени были сильно перемешаны с ираноязычными пришельцами, что и отразилось в осет. эпосе «в виде включения в число нартских родов рода Борагановых, выполняющего функции рода Бората» и в переносе (!) на луанцев родового имени *Буронтае*, варианта имени *Боратае*; родоначальник Бораевых в одном сказании носит имя *Бурон-богач*.

Причина желания Баргуна прийти на помощь луанцам – возможно, указание на родственные связи вайнахов и албанцев. Склоняет Ю. А. Дзиццойты к этой мысли и «наличие в селении *Алвани* в Кахетии бацбийцев, говорящих на нахском языке»; по преданиям ингушей, их предки пришли из-за снеговых гор и когда-то были «князьями Кахетии» (Дзиццойты, с. 1992, 126-136) – но разве Албания находилась рядом с Кахетией?

Остановимся на предположениях Ю. А. Дзиццойты о смешении вайнахов с «ираноязычными скифо-сарматами» (нартами). В 1872 году У. Лаудаев пишет: «Из чеченских преданий более прочих замечательно предание о нартах. Говорят, что Чечнею завладели неведомые до того времени чеченцам пришельцы, которых они называли нартами. Предание говорит, что они были керестанами, т. е. христианами. Они имели исполинский рост; часто представляют их одноокими, одетыми с головы до ног в железную броню; вооружение их составляли: щит (*галкан* и *пхуниш*), меч (*тур*) и булава (*чонкур*)» («Поэма об Алгузе», 1993, с. 158).

Заметим, что *галкан* «щит» и *чонкур* «булава» - тюркизмы (ср. кар-балк. *къалкъан* «щит» и *чонкур*, *чокур* «палица»; есть и имя собств. - *Чокур*); тюркизмов в чеченском и ингушском гораздо больше, чем осетинизмов. Многие тюркизмы в этих языках имеют кар.-балк. огласовку, а не только кумыкскую и ногайскую, как ожидалось бы, учитывая территориальную близость кумыков, ногайцев и вайнахов. Если бы «пришельцы» были ираноязычными и активно смешивались с вейнахами, положение было бы иным. Брагуны, Борганы, Бургуны никакого отношения к Закавказской Албании не имеют. Это было тюркское княжество, население которого после геноцида, учиненного Тамерланом в Алании, вошло в состав кумыков и чеченцев. Понятно и то, почему правителю Баргуна (якобы) отомстило некое девичье войско: тюрк. название старинного города *Кизляр* неотличимо от

къызлар «девушки, девичье»: ср. *Кизляр аскер* «Кизлярское войско» - *къызлар аскер* «девичье войско».

Вполне вероятно, что баргунов разбило войско правителя этого города, а вовсе не какие-то девицы из «Нижнего селения», вдруг исполнившиеся ратного духа и превратившиеся в умелых воинов (такое понимание сюжета увело В. А. Кузнецова и Ю. А. Дзицкойты в длинные и совершенно неуместные рассуждения об амазонках, «матриархальных традициях савроматов» и их «отголосках» в фольклоре осетин). Эти *баргуны* (авар-гунны), *бора-гунны*, вероятно, и дали название одному из нартских родов в эпосе – Бораевым; следует учесть взаимозаменяемость двух тюрк. слов - *гун*, *кун*, *гюн* и *нар*, означающих «солнце, солнечный»: *бора-гунн* - *бора-нар*; последнее закономерно превратилось бы в *бора-нарт*.

НАРТЫ И ВАЙНАХИ

Топонимия восточной части Центрального Кавказа (современных Чечни и Ингушетии), как выяснил Ю. А. Дзицкойты, представлена, и весьма обильно, только в вайнахских сказаниях. Автор еще раз подчеркивает приоритет «алан-иранцев» в создании эпоса: «Представляет интерес локализация нарт-орстхойцев (карабулаков. – М. Дж.). Сказители помнят о нарт-орстхойцах как о племени, занимавшем равнинную зону современной Чечено-Ингушетии, и лишь изредка помещают их в горах».

Для определения этнической принадлежности нарт-орстхойцев, бежавших под натиском чеченцев за Терек, как считает Ю. А. Дзицкойты, «достаточно указать, что название нартовской долины «Гарма», раскинувшейся от «берегов Терека до Сунжи, имеет явно осетинское происхождение»; составители сборника сказаний пояснили эпический топоним так: «Гарма – «жаркая» равнина», а в осетинском *гарм* означает «теплый». На основании этимологии всего лишь одного топонима автор делает вывод: «Следовательно, равнинные жители (нарт-орстхойцы) вайнахского эпоса, занимавшие почти всю плоскостную зону современной Чечено-Ингушетии, - это предки осетин – скифо-сармато-аланы» (Дзицкойты, 1992, с. 90-93).

(В топонимии Осетии А. Дз. Цагаевой выявлено более 150 кар.-балк. топонимов, а в осет. яз. – множество кар.-балк. географических терминов, однако ни один осетиновед не заключил на этом основании, что всю территорию Осетии занимали тюркоязычные предки карачаево-балкарцев).

К аналогичному выводу, как считает Ю. А. Дзицкойты, пришел (в комментариях к грузинской хронике «Жизнь картлийских царей») и Г. В. Цулая, увидев «в антинартовской направленности нарт-орстхойского эпоса

вайнахов параллель к борьбе «таргамосианов», т. е. кавказских аборигенов, против «хазар», т. е. «ираноязычных скифов» (Дзиццойты, с. 90-93).

Да, Г. В. Цулая действительно считал, что Леонти Мровели якобы переименовал древних скифов в хазар, с которыми сражались «таргамосиане». Такая уж у них, у летописцев, была вредная и неизвестно как приобретенная привычка – давать некоторым древним народам имена современных им этносов, - чтобы читателю было понятнее. Но мировая наука (объявляя подобные сообщения «анахронизмами») не объясняет, почему Мровели не написал, например: «скифы, которых мы ныне называем хазарами» или «хазары, которых древние называли скифами». Или почему Мровели не «осовременил» и названия других древних народов, упоминающихся в его летописи.

По мнению А. О. Мальсагова, гибель нарт-орстхойцев (в вайнах. эпосе) отражала победу местных богатырей над пришельцами-насильниками, в которых Ю. А. Дзиццойты усматривает «североиранцев», предков осетин (Дзиццойты, с. 90-93). Но выше он же отмечал: «...вайнахи-карабулаки носят имя нартского рода «орстхойцы». «Показательно, что карабулаки-орстхойцы жили в районе реки *Мартан* – правого притока Сунджи» (Дзиццойты, с. 38).

Автор не принимает во внимание следующие факты и соображения:

1. Если нарт-орстхойцы вайнахского эпоса это «ираноязычные аланы», то почему ингуши и чеченцы, живущие с осетинами рядом, а кое-где и чересполосно, не называют нартами не осетин, а карабулаков? Или, скажем, почему не называют их аланами, асами, ашкузами, сарматами и пр., если с ними сталкивались уже предки вайнахов - «таргамосиане»-дурдзуки?

2. Если плоскостную часть Чечни и Ингушетии некогда занимали «аланы-иранцы», почему Ю. А. Дзиццойты привел только один осет. топоним с этой территории - *Гарма*?

3. Почему «алано-иранцы» не дали свои названия ни Тереку, ни Сунже (от тюрк. *Сююнча*, *Сюйюнджа*), прожив 2000 лет на их берегах? И куда подевались бежавшие за Терек «ираноязычные нарт-орстхойцы»?

4. Почему многие чеченские селения носят названия, в которых присутствуют тюрк. элементы *юрт* и *къала*?

5. Почему внутренняя (горная) часть Чечни называется не «по-североирански», а по-тюркски – *Ичкерия* (ср. кар.-балк. *ичкери* «внутри, внутренний», от *ич* «нутро» + афф. *кери*)?

6. Почему вайнахи именовали «нарт-орстхойцами» тюрк. племя (часть карачаево-дигоро-балкарцев) – *кара-булак* «великореченцы» (но букв. – «чернореченцы»; ср. *Къара Малкъар*, *Къарачай*)?

7. Почему одна из рек, на которой жили карабулаки, называлась не «по ирано-скифски», а по-тюркско-скифски – *Бал-суу* «медовая река»?

Ответа на подобные бестактные и антинаучные вопросы, как и на сотни других, разумеется, не будет.

КАДЖИ

Кадзи, каджи, кажги – некое мифическое племя, известное в мифах и эпосах грузин, осетин, армян, чеченцев, ингушей, мингрелов, сванов, народов Дагестана. Анализу данных о кадзи В. А. Кузнецов посвятил одну из глав своей книги об осет. эпосе. Опираясь на грузин. значение слова («черти»), Г. Цагарели и В. И. Абаев считали каджей олицетворением темных сил. В армянском эпосе герой Санасар женится на дочери царя каджей; в поэме Руставели неоднократно упоминаются каджи, владеющие неприступной крепостью в стране Каджети. А. Грен считал их эквивалентом иранских дэвов; каджи приковали к вершине Эльбруса героя Амираана, а «армянского Прометея» Артавазда – к вершине Арарата; слово *кадж*, по мнению А. Грена, означало «храбрец, удалец» (отметим). «Кадзи осетинского фольклора не только злые духи и демонические существа, но и живые люди, наделенные умом и силой»; известно, что эпические великаны или люди, наделенные злыми качествами и огромной физической силой, обычно ассоциируются с врагами» (Кузнецов, 1980, с. 67; с. 69).

Сказанное ученый подкрепляет убедительными примерами из осет. эпоса, делая вывод: «Кадзи, глазами Нартов, - племя достаточно сильное, нарты вынуждены с ними считаться»; они требуют отдать им Шатану, и те вынуждены уступить, но отдают им вместо нее другую девушку. У нее появляется сын, которого Лже-Шатана отправляет к родичам, где делегацию кадзи встречают, как дорогих гостей. Согласно сказаниям осетин, это племя живет у высоких гор и рядом с нартами. Раздосадованные их набегами, нарты отправляются в поход и беспощадно истребляют кадзи».

Во взаимоотношениях кадзи и нартов В. А. Кузнецов, следуя традиции иранистов, видит отголосок столкновений аборигенного населения Кавказа (будущего субстрата в сложении осет. народа) и пришлых степняков, «ираноязычных» савромато-сармато-аланов: вначале борьба, затем и мирные отношения, и экзогамные браки. Истребление кадзи он рассматривает как отражение гибели какого-то автохтонного племени в период войны.

Но Ю. А. Дзиццойты придерживается иной точки зрения: «Все наоборот: жившие рядом с «нижними» нартами (имеется в виду - по склону какой-то горы, в отличие от «средних» и «верхних») кадзи были как раз жителями

равнины или предгорья», а нарты – жителями гор. Он указывает, что каджи обычно живут под землей или на дне моря, а в одном сказании – недалеко от Нижнего селения нартов. Так как слово *кадзи* заимствовано из грузинского фольклора, то речь идет о южных соседях нартов (Дзиццойты, с. 254).

Опираясь на факт распространенности образа каджей (ходящих пятками вперед) в грузин. фольклоре и литературе, и, поскольку этот образ больше известен южным осетинам, В. А. Кузнецов считает термин *кадзи* грузин. заимствованием в осет. среду, где он приобрел «не только мифическую, но и этническую окраску»; произошло это в период активных контактов между двумя народами (Кузнецов, 1980, с. 80).

Признавая, что *кадзи* или *каджи* – это мифологизированный образ какого-то народа, мы не можем согласиться с В. А. Кузнецовым, считающим термин и образ только грузин. заимствованием, почему-то получившим у осетин «этническую окраску» (она отмечается в фольклоре и грузин, и армян); следует объяснить, почему термин и образ присутствуют в фольклоре и других народов Кавказа. На наш взгляд, это стало возможным в силу того, что все эти народы имели контакты с каким-то одним и весьма могущественным народом (или знали о нем); эти контакты происходили в достаточно отдаленную эпоху, что и способствовало мифологизации образа.

Речь идет о гунно-хазарах, совершавших из Прикаспия и Северного Кавказа походы в Закавказье, через Дербент и через перевалы в горах. Они были слишком хорошо известны ближним и дальним народам, чтобы не оставить в их фольклоре память о себе. Имя хазар (*каджар*), возможно, звучит и в названии одного из четырех скифских племен – *катиар* (у Геродота; в греч. яз. звука *ж* не было). *Хазар* – только один из вариантов тюрк. этнонима (в зокающих диалектах); нет сомнения, что были и другие – *хагар*, *хаджар*, *къаджар*. Но *Хаджар* – это тюрк. форма произношения имени второй жены Авраама, матери его старшего сына Измаила – египтянки Агари. Поэтому русские летописцы и называли тюрков, не имевших к библейской чете никакого отношения, «агарянами» и «измаильтянами».

С хазарами, видимо, связано и название *Азербайджан*. Напомним о сильном азербайджанском племени *каджар* и их одноименной династии, более века правившей Ираном (с конца XVIII в. до 20 гг. XX в.); по этой причине иранцев (и азербайджанцев) некоторые народы Кавказа до сих пор именуют *къаджарий*, *къаджар* (например, вайнахи и кабардинцы). Не исключено, что и аджарцы-мусульмане в Грузии являются ассимилированной частью того же народа.

Причиной появления у народов Кавказа этнонима *кадзи*, *каджи* могла стать созвучность этнонима *хазар* с другим термином. Как известно, в

распространении и утверждении ислама большую роль сыграли отряды воинов за веру, именуемых *газий* (*уазий* «святые»; их христианский аналог – византийские *акриты*, самый знаменитый их образ в литературе – Дигенис Акрит). На Кавказе в рядах газиев было, вероятно, много кумыков, как и лакцев, которых долго именовали *къазий-къумукъ* (таково и современное название лакцев в устах карачаево-балкарцев). Они же совершали частые набеги на Грузию, где их называли *лек*; но там могли знать и другое их имя – *къази-къумукъ*, в краткой форме – *кадзи*, *каджи*.

Память о набегах дагестанских газиев наложилась на древнее именование хазар (ср. состав согласных): и те, и другие ходили в Закавказье походами с севера. В осет. же эпосе, переданном осетинам их тюркскими предками (дигорцами, туальцами, тагаурцами, куртатинцами, кударцами), вероятно, сохранились отголоски хазаро-аланских отношений, то мирных, то немирных.

В 1939 г. В. И. Абаев записал сказание «Кадзиевская Сатана и нартская Сатана»; главная героиня рассказа – «кадзиевская Сатана» нигде больше не упоминается. «Нартовские сказания знают только одну Сатану, сестру и жену Урузмага. Слово «кадзи» грузинского происхождения (ср. груз. *кади* «бес»). Речь идет, следовательно, о «бесовской» Сатане в противоположность «человеческой», т. е. нартской» (НОГЭ, кн. 3, с. 69).

В заключительной части нашего исследования мы приведем целый ряд данных, свидетельствующих о том, что речь в этом сказании идет не о «бесовской» Сатане, а как раз о хазарской, противопоставленной главной героине скифо-аланского эпоса.

Осталось сказать о причине появления у эпических кадзи инфернальной черты – «хождения пятками вперед» (в осет. эпосе и в некоторых грузин. преданиях; в кар-балк. фольклоре этот признак приписывается бесам). Такое представление могло быть вызвано случайными созвучиями: кар.-балк. *къазауат* (считается арабизмом) «война, битва» - осет. *заевает* «пятка»; кар.-балк. *чабыуул*, *цабыуул* – «нападение; набег» (*чап*, *цап* «бежать») - осет. *цауын* «ходить» = «ходить пятками (вперед)». Ср. также кар.-балк. обиняковое название бесов – *терстамгъа* «с неправильным тавром» (также – «безродный», «подлый», «криводушный»), и *терстабан* «с шатающейся походкой», букв. «с неправильными пятками».

Азыртае «азыры» - сильное и враждебное нартское племя, со своим языком; было полностью истреблено нартами. Этот эпический этноним Ю. А. Дзиццойты (со ссылкой на С. П. Толстова) связывает с *языр*, названием огузского племени, «которое, как полагают, является осколком древнего индоевропейского населения Приаралья» (Дзиццойты, с. 188).

Автор почему-то не догадался сопоставить *азыртае* с другим эпическим этнонимом, упоминающимся в его книге, хотя сопоставление так и напрашивается: «В языке осетинского эпоса встречается еще словосочетание **хызырты аелдар** «повелитель хызыров», в котором *хызыр* восходит к этнониму «хазар» (Дзиццойты, 1992, с. 191).

В осет. языке есть слово «хъазайраг», означающее «невольник», «раб», «крепостной», якобы «восходящее к этнониму хазар». «Комментируя трансформацию этнического термина в социальный, В. И. Абаев пишет: «такое развитие имело место на почве межплеменных войн, когда пленные обращались в рабство» (Кузнецов, 1980, с. 111). Это толкование В. И. Абаев предложил в 1968 году. Но в составленном им РОС (1970) читаем иное: «раб – *цагъар, цагъайраг*»; «невольник – *цагъар, цагъайраг, уацайраг*»; «крепостной – *хъазайраг*»; здесь же – 4 производных термина (обозначающих «крепостник, крепостнический, крепостничество, крепостное (право)'). Смотрим в ОРС: «*хъазайраг* - крепостной», «*цагъар* - раб», «*уацайраг* – 1) пленник; 2) *уст.* невольник», но нет никакого *цагъайраг*.

Каким образом семантическое поле термина *хъазайраг* всего за два года так сузилось, означая только «крепостной» (но не «раб»), причем в трудах одного и того же автора, никто не объяснил. Казалось бы, такому термину самое место в историко-этимологическом словаре (тут тебе и хазаро-аланские связи, и далеко идущие и далеко уводящие предположения и построения, и пр.). Смотрим во второй том ИЭСОЯ В. И. Абаева (1973): «*къазайраг* – «крепостной», «раб», «холоп»; в учебной и научной литературе по истории «*къазайраг* принято и утвердилось в качестве термина «крепостной» - как в адъективном, так и в субстантивном значении».

Значит, еще через три года В. И. Абаев вернулся к своему толкованию, предложенному в 1968 году. Его метания показывают, что никакого определенного содержания термин не имел и обрел значение «крепостной» только по некоему соглашению авторов «учебной и научной литературы». Но как быть с остальным? Почему название самого могущественного народа раннесредневековой Европы стало означать «крепостной»? Или «алано-иранские алдары» намного опередили и свою эпоху, и всех феодалов Кавказа, и у них уже во времена хазар были крепостные?

В. И. Абаев, как всегда, предпочитает самый легкий выход из положения: «Во-первых, *къазайраг* могло означать вообще «происходящий из Хазарии»: в столице Хазарии был невольничий рынок. Во-вторых, термин *къазайраг* в значении «холоп» мог возникнуть уже после разгрома хазар князем Святославом, когда ослабевшие хазары могли легко становиться добычей

более сильных соседей» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 2, с. 273). Но эти предположения («могло, мог, могли») не имеют под собой никаких оснований:

1. Неизвестно, почему термин стал означать «крепостной», и каково, в таком случае, значение других терминов, приведенных выше.

2. Почему легкой добычей соседей становились именно хазары, а и не представители других народов (до или после них), входивших в каганат?

3. Вряд ли на Кавказе был один-единственный невольничий рынок. И вряд ли «древнеосетинские» феодалы ездили бы для покупки рабов только туда. Поэтому вернее возвести осет. *хъазайраг* «раб» к осет. же *хаедзары* «домашний» и *лаег* «мужчина, человек» = «домашний раб» (*хаедзарлаег* – *хъазайлаг* - *хазайраг*), а не «крепостной» и, тем более, не «хазарин».

Полагаю, что В. И. Абаев сразу же нашел правильную этимологию термина; но ему нужно было утвердить в сознании читателей как можно больше сепаратизма творимой когортой иранистов истории «алано-осетин» с древними народами. Вот и В. А. Кузнецов, слепо доверяя В. И. Абаеву, заключает: «Это еще одно свидетельство частых враждебных отношений хазар и алан, сопровождавшихся взаимными набегами» (Кузнецов, 1980, с. 112). Как говорили древние славяне, вельми чудно.

ОНОГУРЫ

Для полноты картины укажем еще на один «парадокс», объяснение коего – очередной шедевр иранистов. Ю. А. Дзиццойты пишет: «Встает вопрос: являются ли луанцы единственным закавказским народом древности, оставившим след в осетинском эпосе? Было бы, например, странно, если бы многовековые осетинско-грузинские военные и политические отношения, хорошо освещенные грузинскими летописями, не оставили следа в нарттовском эпосе. К сожалению, поиски в этом направлении малоутешительны» (Дзиццойты, с. 1992, 136).

Да, это так, особенно если учесть, что в осет. эпосе часто встречаются упоминания малозначительных или исчезнувших племен. То, что сообщает Ю. А. Дзиццойты далее, должно было вызвать шок у всех прогрессивных академистов мира. Но не вызвало: «**Два упоминания этнонима *гуырды* «грузины» в осетинском эпосе ничего не меняют ввиду их позднейшего включения в язык эпоса. Вообще говоря, этноним *гуырды* «грузины», заимствованный из какого-то тюркского языка (Абаев, ИЭСОЯ, 1: 532), сам довольно позднего происхождения и не может быть свидетелем осетинско-грузинских отношений древности**» (Дзиццойты, с. 1992, 136).

Это, конечно, исключительно интересно. «Скифо-алано-осетины», как вещают ученые, с древнейших времен совершали походы в Закавказье; их

цари, принцессы и принцы вступали с грузинскими властителями в династические браки; т. е. аланы торговали, заключали и расторгали союзы с грузинами, зная не зная с кем. Потому что своего названия грузин нет не только в эпосе осетин, но и в их языке, есть только тюркское, которое, «свидетелем осетинско-грузинских отношений» быть не может, так как, по мнению Ю. А. Дзиццойты, является поздним.

В таком случае, чем и свидетельством чего оно является, если между Осетией и Грузией никаких тюрков нет и не было, как и других иноязычных народов? Поразительно, что Ю. А. Дзиццойты (как, впрочем, и все другие осетиноведы) даже не пытается выяснить, из какого тюрк. языка и почему вошел в осет. язык этот этноним. Он ставит другой вопрос: «Были ли известны грузины древним осетинам до того, как в осетинский вошел этноним *гуырды*, скажем, осетинам времен походов в страну луанцев, и если да, то под каким именем? Сейчас не представляется возможным дать на этот вопрос точный ответ» (Дзиццойты, с. 1992, 136).

Как же они не могли быть известны, если жили и живут в двух шагах от Осетии и вся ирановедческая рать извела гору бумаги, повествуя о неслыханно древних связях «алано-осетин» с грузинами и армянами? Если же они узнали грузин только после того, как их познакомили какие-то неведомые тюрки, то спрашивается, чем занимались и с кем встречались в Закавказье «ираноязычные» скифо-сармато-аланы за много веков до прихода тюрков? Давным-давно исчезли далекие «древние албанцы», однако осет. эпос, если верить Ю. А. Дзиццойты, их помнит; но грузины, ближайшие и древнейшие соседи алан, в сказаниях осетин упоминаются всего два раза, и то под тюрк. именем. Разве не должно было быть наоборот?

Но Ю. А. Дзиццойты, не ломая голову над такими пустяками, говорит: «Можно высказать предположение, что грузины были персонифицированы и выступают в эпосе в образе какого-нибудь великана или завоевателя» (Дзиццойты, с. 136). Это вполне возможно в отношении какого-нибудь исчезнувшего племени, да и то упоминаемого в эпических сказаниях или мифах; но речь идет о живом и здравствующем на протяжении многих веков народе, известном с глубокой древности всем ближним и дальним соседям. Или в живой речи осетин грузины тоже были «персонифицированы»? Но в каком «образе»? И почему такой «персонификации» удостоились одни только грузины? И чем предполагаемое наличие этой предполагаемой персонификации мешало «древним осетинам» иметь в своем языке еще и обычное наименование грузин? И что это за «мировая наука», в упор не замечающая даже такие факты?

Но Ю. А. Дзиццойты преспокойно продолжает: «Если так, то наше внимание сразу же обращается к двум нартовским недругам – братьям *Уаенгур* и *Уаехтаенгур*. Имя первого из них, на наш взгляд, персонификация тюркского племени оногуров. Имя второго брата легко восстановить в *Уаерх-таен* (*гуыр*) и связать с др. иран. *Варка-тану* - «(имеющий) волчье тело».

Следовательно, мы должны думать, что «древние алано-осетины» называли грузин *уархтангурами*, да еще и побратали их в своем эпосе с оногурами. А если не так, то как? Однако Ю. А. Дзиццойты внезапно забывает о своем намерении найти «персонификацию грузин» и говорит о другом. «Это древнеиранское слово легло в основу имени грузинского царя *Вахтанга* (Гамкрелидзе, Иванов, 1984), совершившего поход в Осетию. Компонент *гуыр* «туловище» присоединен к интересующему нас эпическому имени либо под влиянием второй части имени его «брата», либо в порядке глоссы к предшествующему компоненту *таен* «тело» (Дзиццойты, с. 137).

Но если *Уарх-таен* и так означает «волкотелый», то зачем нужно было присоединять к нему еще и *гуыр* «туловище»? И это еще не все: согласно ОРС, осет. *таен* означает не «тело», как утверждает Ю. А. Дзиццойты, а нечто другое – «нижняя часть живота» (да и «тело», согласно РОС, не *таен*, а *буар*). Следовательно, в переводе с осет. языка имя царя означало «с волчьим животом и туловищем». Ничего не скажешь - оригинально.

Почему же *Уаенгур* («персонификация тюркского племени оногуров»), вдруг превратился в осет. эпосе в родного брата грузин. царя Вахтанга, персонификации самого себя (а не всех грузин)? Что говорит об этом Ю. А. Дзиццойты? По грузинской летописи, противником царя Вахтанга, прозванного *Горгасалом* («Волчья голова»), «выступает осетинский вождь Ос-Багатар, имя которого означает «осетинский богатырь», - но почему-то в переводе не с осет., а с тюркского (извиняюсь – с монгольского. - М. Дж.), а в нартовском эпосе Уахтангур враждует с героем Батрадзом, инверсированное имя которого также «богатырь асский (аланский)» - но не на осетинском, а на монгольском (по В. И. Абаеву).

Не исключая фольклорного происхождения грузинского летописного предания, Ю. А. Дзиццойты делает вывод: «Если, таким образом, имя «Уахтангур» связано с именем грузинского царя Вахтанга Горгасала, то братом Уангура в осетинском эпосе он стал случайно, благодаря созвучию имен» (Дзиццойты, с. 137-138). Если - то, конечно, да. Чтобы появилось созвучие, нужно было добавить к имени Вахтанга элемент *гур*, однако оно само возникло под влиянием другого имени – *Уангур*!

Следовательно, и нарт Батрадз, и летописный Ос-Багатар совершенно случайно получили «тюрко-монг.» имена, случайно эти сюжеты попали и в

эпос осетин, и в грузин. летопись, случайно в эпосе Уахтангур стал братом Уангура, случайно осетины забыли имя грузин (которых якобы знают уже 2700 лет!), случайно заняли этноним у каких-то неведомых тюрков (я мог бы намекнуть, что у карачаево-балкарцев, которые грузин называют *гюржю*, *гюрзю*, но политически чуткие иранисты сочтут такое мнение несомненным проявлением нацчванства и пантюркизма), случайно «древние осетины» неправильно переименовали прозвище царя *Горгасал* «волчья голова» в древнеиран. *Уархтаену* «с волчьим животом», случайно добавили к нему *гуыр* «туловище», и случайно же тюрк. этноним *оногур* стал именем брата грузинского царя.

Несмотря на все наши усилия, верить в такие длинные цепочки случайностей мы так и не научились, а потому думаем, что имя брата Уангура (первонификации оногуров) – *Уахтангур* – есть, скорее всего, еще один тюркский этноним, а не грузинского царя (и, тем более, имя «персонификации грузин»). Добавим, что есть и другой вариант его прозвища – *Горгаслан*, от тюрк. *кьоркь аслан* – «грозный лев».

Таким образом, задача, которую ставил перед собой Ю. А. Дзиццойты, так и осталась невыполненной: выяснить, в каком же образе «алано-осетины» персонифицировали своих вековых соседей-грузин и как именовали их «персонификацию» до той неведомой поры, когда какие-то тюрки приказали им называть грузин по-тюркски – *гюржю*.

Осетинские нартоведы много раз писали и о тесных связях «алан-иранцев» с армянами, о женитьбе царя Арташеса на аланской царевне Сатеник и о том, что ее имя и образ отразились в осет. эпосе в образе Шатаны. Однако в осет. яз. название армян – *сомих* – почему-то идет из грузинского, а в осет. эпосе данный этноним встречается только один раз (Дзиццойты, 1992, с. 114). Наверное, тоже случайно. Поразительные люди были эти самые «скифо-алан-осетины» - переняли у грузин название их соседей, а спросить имя самих грузин за 27 веков общения так и не догадались!

АГУРЫ, КУМАНЫ, АВАРЫ, ТУРКИ

Агъур, Агур «название легендарного народа в нартовском эпосе; агуры выступают в сказаниях как народ-завоеватель, многочисленный, сильный и, по-видимому, кочевой. – Сопоставляется с тюркским этническим термином *огуз/огур* (вторая форма, *огур*, представляет закономерную разновидность первой, *огуз*, с болгарским (чувашским) перебоем *з – р*)» - (Абаев, ИЭСОЯ, т. 1, с. 37). Другой автор видит в эпическом *Уаенгуре* персонификацию тюркского племени оногуров (Дзиццойты, 1992, с. 137).

Г. Бейли приводит встречающийся у Мовсеса Дасхуранци этноним *Хоун Хоногур*, из *он огур* «десять родов» (перевод неверный; правильно: «десять племен»). В осет. эпосе говорится, что «войска Агура были бесчисленны». «Агуры грабили и убивали все народы на земле. И за это Бог навел на них свой гнев, и они погибли превращением их в саранчу. Саранча, говорит предание, есть потомство агуров» (Дзиццойты, с. 185).

Свидетельством пребывания болгарского племени *агур* в Прикубанье В. А. Кузнецов считает ряд оронимов и гидронимов в этом районе: реки Агур и Кяфар-Агур, горы Ангур и Агур, урочище Агур (Кузнецов, 1980, с. 105). С этим же этнонимом Ю. А. Дзиццойты связывает и название народа *айгуыр*, который, по осет. сказанию, «питался кровью и молоком». «Эта деталь вполне соответствует структуре питания кочевых скотоводов Азии, у которых основу рациона действительно составляли продукты скотоводства» (Дзиццойты, 1992, с. 187). Что составляло основу питания европейских «североиранских кочевников», «млекопийц и конейдов», и чем их рацион отличался от рациона *айгуров*, Ю. А. Дзиццойты не сказал.

На наш взгляд, это представление возникло благодаря народноэтимологическому осмыслению кар.-балк. именованья нартского рода *Усхуртук-лары*: ср. осет. *ахсыр* «молоко» + *туг* «кровь».

Для обозначения сторон света, в соответствии с географическим расположением своей территории, тюрк. племена часто использовали в этнонимах названия цветов – «белые», «черные», «желтые», «красные». Но в тюрк. языках слово *акъ* «белый, белизна» и *къара* «черный» в словосочетаниях означают еще и «знатный» и «простой» (ср. кар.-балк. *къарагуна* «простолюдин, плебей»). Слово *акъ* является также табуированным названием молока и молочных продуктов (карачаево-балкарцы по сей день говорят: *Акъ бармыды?* «Молоко есть?»). *Къун* – вариант слова *къан* «кровь», иногда они употребляются как парный термин – *къан-къун*. Вторым названием племени было, возможно, *акъ гун*, *акъ кун* «белые гунны»; в буквальном переводе – «молоко-кровь». Поскольку *акъ* переходит в *ай*, а *огур*, *гур* означает «племя», то вторым его названием было бы *айгур* «белое племя», т. е. «благородное, знатное» (таковы Схуртуковы).

Но почему эпос связывает агуров с саранчой, якобы от них произошедшей? Дело вовсе не в многочисленности агуров, а в их «благородстве». Кар.-балк. *маджа* озн. «саранча» (диал. «стрекоза», иногда «медведка»), созвучное *маджал* – «лучший»; но именно лучшими, истинными нартами и считают себя в осет. эпосе Ахсартаговы. Другой вариант: в средневековых источниках упоминаются народ *маджары* и город *Маджар* (выходцами из которого считали себя карачаево-балкарцы и

дигорцы). Ср. кар.-балк. *маджа*, *мача* «саранча», диал. «*стрекоза*»; отсюда и лингвистический казус в трудах арабских историков, писавших, что *М.дж.с* или *М.к.с* (название столицы алан) означает «муха» - имея в виду город *Маджар*; на самом деле, от *маджал* «лучший, превосходный (город)».

Форма *агуыр*, как отметил Г. Бейли, является иронской. «В дигорском ей соответствует *Арган-Аурген*, *Агез-Биаурген*, *Ауолгъан ама Беуолгъан*, *Агез ама Агузни*» (*ама* - союз «и»), имеющие «в дигорских сказаниях такую же характеристику многочисленности, как и «агуровское войско» в иронских». Востоковед сопоставил дигор. *Агузни* с тюрк. этнонимом *Огуз*. Различие форм названия племени говорит о «самостоятельном знакомстве предков иронцев и дигорцев с тюркскими племенами» (Дзиццойты, с. 188-189).

Конечно, это так и есть. Дигорцы дольше других соплеменников (тагаурцев, туалыцев, куртатинцев, кударцев) сохраняли свой тюркский язык, этим и объясняется множество различий между ними, в том числе и в языке, и в фольклоре, несмотря на то, что территория Осетии очень мала. Что касается, скажем, *Ауолгана*, то это явно искаженное имя героя кар.-балк. эпоса - нарта Алаугана, старшего сына кузнеца Дебета (он фигурирует в осет. эпосе и под именем *Курд-Алагон* «кузнец Алагон»).

Эпическое имя *Бедзенаг* В. А. Кузнецов считает названием печенегов, в «обобщенном образе Гумского человека» усматривает половцев, а в эпических агурах, вслед за В. И. Абаевым, – средневековых огузов (огуров, угуров). Обращает он внимание и на имя одного из врагов нартов – *Уангур*, сопоставляя его с названием народа *аунгур* (у Захарии Ритора).

Об Уангуре мы уже говорили; с ним нарты сражаются на Уарыппе и он же «осаждают старинную крепость Калд». По мнению В. А. Кузнецова, в осет. эпосе отразились и «столкновения между аланами и тюркоязычными болгарскими племенами», в частности, он напоминает о сказании, в котором огромная рать Арган-Аургена движется на страну Нартов со стороны Черного моря. Имя царя он сопоставляет с именем вождя болгар Прикубанья и Приазовья – Органа, дяди «знаменитого болгарского хана Кубрата». Византийский писатель Никифор прямо указывал: «Около Майотидского озера по реке Кофине была расположена издревле Великая Болгария»; другая часть болгар располагалась в Дагестане (Кузнецов, 1980, с. 105).

В комментариях к сказанию «Созырыко и Гумский человек» Т. А. Хамицаева пишет: «Интересны исторические и этнонимические реалии и термины: некая страна Гум, Гумский перевал, город (калак) в Гумском ущелье, Гумский человек (в одном тексте названо его имя – *Кобор*). Гумцы любят нартов, жаждут быть с ними в мире, оказывают им уважение, гостеприимство» (НОГЭ, кн. 3, с. 27); иногда вместо начального Г стоит К.

Исследователи видят в этих названиях, как и в характере взаимоотношений нарта Созырыко с Гумским человеком, поначалу враждебных, а затем дружеских, отражение осетино-куманских отношений (на самом деле – алано-куманских: и те, и другие были тюрками). Дружба между куманами и аланами, вероятно, имела место: куманы («гумцы») – те же гунны (кунманы). Ср. также приведенное выше имя гумского человека (*Кобор*) и название известного тюркского народа – *кабар* (*абар*, *авар*).

В. А. Кузнецов в своей книге довольно подробно останавливается на проблеме освещения в осетинском эпосе контактов алан с тюрками, называя гуннов, авар, болгар, хазар, кипчаков-половцев; контактов, как он подчеркивает, имевших постоянный характер (Кузнецов, 1980, с. 96).

Упоминает он и о женитьбе нарта Болат-Хамица на аварской принцессе (текст этого дигорского сказания совпадает с кар.-балк. песней о женитьбе Болат-Хымыча во всех деталях. – М. Дж.). В эпических **аварах и Аварии** А. Х. Бязыров видел средневековый тюркский народ авар и их страну, с чем соглашается и В. А. Кузнецов (как и автор этих строк). Замок красавицы Агунды (Аколы) находится «между морями *Акденгиз* и *Караденгиз*, т. е. между Азовским и Черным морями», в чем В. А. Кузнецов усматривает указание на местоположение страны авар, находившихся с эпохи «великого переселения народов» «в соседстве и контакте с предками осетин – аланами (Дзиццойты, 1992, с. 191)», но в упор не замечает, что названия морей – тюркские, как и имя красавицы – **Акола**, от *акъкъол* «белорукая».

В комментариях к академическому изданию сказано: «Деденаг в других вариантах не является нартом, например, в сказании «Нарт Созырыко» он живет в Аварии» (НОГЭ, кн. 3, с. 106). Или, в сказании «Сослан и три сына Телберда»: «Одного из нартов звали *Уархагом*, и он решил повидаться с ханом *Аварии*, что за горами» (НОГЭ, кн. 2, с. 462).

Терк-Турк – Терк – название реки Терека, Турк – название народа турк (примечание Б. А. Калоева к «Сказаниям о нартах», 1981, с. 399). А. Шифнер пишет: «Осетины говорят, что Терк и Турк были братья, которые сначала жили дружно, а потом поссорились из-за одной красавицы, вследствие чего возгорелась между ними война, в которой Турк был победителем; Терк бежал и поселился в кавказских горах» (НОГЭ, кн. 3, с. 16).

Как считает Ю. А. Дзиццойты, точная локализация страны *Терк-Турков* невозможна, несмотря на то, что они упоминаются в осет. эпосе чаще других тюрк. народов. Сказитель А. Агузаров говорил, что терк-турки – то же самое, что и *донбетры*, жители подводного царства (в которых Ю. А. Дзиццойты неожиданно узрел скифов-мореплавателей; см. выше). Это представление могло возникнуть из-за того, что в древних вариантах говорилось о каких-то

тюрках, живших в низовьях Дона, или в результате неправильного перевода кар.-балк. выражения *Теркге-тенгизге бар* «идти к Тереку и морю», - из-за присутствия в выражениях слов «Терек» и «море».

По В. И. Абаеву, *Терк-Турк* озн. «Терские тюрки». Ю. А. Дзиццойты считает такой перевод допустимым, но предполагает, что это просто парный этноним. Иногда название этого народа разъединяется союзом «и» - «страна Терков и Турков»; иногда говорится только о турках. Интересно, что в одном из сказаний речь идет именно о турках (в современном понимании). Безымянный сын Урызмага, неузнанный им, спрашивает отца: «*Добрый Урызмаг! Какая страна осталась не покоренною тобою?*». Тот сказал ему: «*Я не нашел никакой возможности перейти Черное море и поэтому страны Терка и Турка остались непокоренными мною*» (НОГЭ, кн. 2, с. 53).

Но почему в осет. эпосе так часто говорится о народе, живущем в Малой Азии? Вполне возможно, что этот этноним сохранился в памяти части иранских предков осетин, которые могли сталкиваться с ними, находясь на юге. Встретив на Кавказе других тюрков, они отождествили их с прежними соседями, соединив этноним с названием реки – «терские турки».

ТУЛОНЦЫ И КИБИТЫ

Тулоны заехх – в осет. эпосе название какой-то страны, разграбленной нартами. Ее владыка называется *Тулоны аелдар* или *Тулоны маеликк-аелдар* «владыка Тулона». Упоминаются также «Тулонский берег» и «Тулонская равнина», «народ тулон». Топоним *Тулоны захх* содержит этноним *тулон* в род. падеже, т. е. имеет собирательное значение; этноним в форме *тул* нигде не встречается, следовательно, второй слог не является аффиксом –он. Ю. А. Дзиццойты считает, что в варианте сказания о последнем походе Урузмага владетель Тулона заменяет *Кафтисара* (по мнению В. И. Абаева - «боспорского царя»), поскольку, возможно, страна Кафтисара и владения Тулонского царя были смежными, к тому же оба они были врагами Нартов.

Ю. А. Дзиццойты допускает и вариант *турон*, что позволяет ему, с присоединением древнеиран. флексии род. пад. мн. числа – *анам*, «возможно, когда-то игравшей роль показателя множественности», восстановить (вернее, придумать) этимон *таур(и)анам*, *тауранам*, считая его производным от основы *таура* (*таурия*). «Эта основа заставляет вспомнить этноним «тавры» (греч. *таврои*). Во времена Геродота тавры жили в горах Крыма».

Другое решение Ю. А. Дзиццойты, и снова с опорой на предположения, столь же экзотично. А. Кристольт предположил, что название народа *торетай* (в античных источниках) содержит «скифский» показатель

множественности –*та* (осет. *тае*), а основу *торе* «восстановил» в *таур* (т. е. все то же *тавр*), предполагая в них восточную ветвь тавров. «В целом, форма *Торе*- могла быть иранизацией формы *Тауро*»; поэтому могла существовать переходная форма – *торан, толан* (Дзицойты, 1992, с. 175-178).

Сюда же Ю. А. Дзицойты относит этноним *Тореатаи* (у Страбона); после столь основательной переделки этих наименований и целой гирлянды предположений, у него не остается сомнений «в том, что в античные источники этот этноним проник из скифо-сарматских наречий», а также – «препятствий к тому, чтобы тулонцев осетинского эпоса связать с торетами», чем якобы подтверждается и связь между пресловутым Кафтисаром и боспорцами (Дзицойты, с. 168-173).

Полагаю, что пользуясь такими приемами, можно было «доказать» связь этого этнонима с жителями Огненной Земли. Но у Ю. А. Дзицойты был хороший информатор, Уаниаты Заурбек (1901 г. р.), рассказ которого возвращает нас к реальности. Он поведал следующее: «*Страна тулонцев находится вон (там) под горой Кариу* (в Куртатинском ущелье. – прим. Ю. Д). *Это хорошая земля. Тулонцы держали там скот, косили сено. По виду они отличались (от нартов), язык у них тоже был другой. Впоследствии они научились говорить по-осетински, на языке нартов: нарты стали их теснить и у них не оставалось другого выхода*». Границы страны тулонцев проходили от местности Кадат до местности Мыси.

В подтверждение сказанного информатором, Ю. А. Дзицойты приводит топонимы из указанного района Осетии: название реки, протекающей в овраге и название луга, оба именуемые *Тулон*, а также два топонима с компонентом *Тол* («Рытвины Толи» и «Курган Тола»).

Казалось бы, все ясно, да и сам Ю. А. Дзицойты говорит, что если сообщение 3. Уаниаты подтвердится, «то можно будет говорить о доосетинском населении Северной Осетии...»; но ему хотелось связать их с древними причерноморскими таврами, якобы переселившимися на Кавказ, поэтому он продолжил: «...генетически связанном с торетами или таврами. О культурной связи между таврами и племенами, носителями Кобанской культуры, пишут и археологи», а так как «наиболее аргументированной на сегодняшний день является гипотеза об индоарийстве синдо-меотских племен», то и «доосетинское (донартвовское) население Кавказа в таком случае оказывается индоевропейским».

Следовательно, субстрат, на котором сложились осет. народ и его язык, «был, по всей видимости, смешанным индоевропейско-кавказским». Т. е. в числе предполагаемых предков осетин, кроме «кавказцев» и скифо-алан, были еще и тавры-индоевропейцы. Вот какие оригинальные выводы можно

сделать на основе предполагаемого происхождения всего лишь одного слова!

Но это еще не все. В адыг. эпосе нартты действуют в районе Дона, Кубани, Волги и Каспийского моря (*Хазаса*, Хазарского моря, до которого добирается один из героев); отсюда заключение: «промежуточную страну нарттов» (т. е. «алано-осетин») надо локализовать в Приазовье, о чем говорит знакомство нарттов с народами Таманского полуострова, с Тамани они и совершали походы к Каспию (Дзиццойты, 1992, с. 175-178).

Ни одно из приведенных здесь предположений Ю. А. Дзиццойты принять нельзя:

1. Нет ни одного факта или хотя бы одной убедительной этимологии, в силу которых можно было бы поверить в тождество эпических тулонцев, торетов и крымских тавров, как и в переселение части последних на Кавказ.

2. Название *тавр* (букв. «бык» – это калькированный греками тюрк. этноним *огуз* («бык»); или это тюрк. *тав эр* «горный человек, горец» (античные источники называли таврами именно горцев Крыма).

3. Связь создателей кобанской культуры с таврами Крыма объясняется тем, что и те, и другие были одноплеменниками, частью древнетюркского (киммеро-скифо-сарматского) мира, занимавшего юг Восточной Европы.

Присутствие в Осетии топонимов, в которых звучит этноним *тулон*, показывает, что это название местного рода или племени. Информатор Заурбек Уаниаты говорил, что тулонцы жили в Осетии и поначалу воевали с осетинами (с которыми информатор отождествляет нарттов), но потом перешли на их язык. Речь идет о до-иранском (тюркском) населении нынешней Осетии. Этноним *тулон* – скорее всего, форма кар.-балк. *таулан*, из *тау алан* «горный алан», син. *таулас*, *тауас* (оба слова сохранились у карачаево-балкарцев в качестве имен собственных – *Тауас*, *Таулан*). Появление *о* вместо *а* в окончании этнонима в осет. яз. закономерно. Иными словами, к моменту прихода на Северный Кавказ иранских предков осетин, тюрки-горцы (киммерийцы) уже «смешались» с тюрками-аланами и одно из племен уже именовало себя *тауалан*, т. е. «горные аланы»; ср. название одного из осет. обществ – *туал*, от кар.-балк. *таулу* «горцы».

«В одном сказании рядом со страной тулонцев упоминается название загадочной страны *Кибиты заехх*; нарт Хамиц, отправившись из страны кибиток (кибитов? – М. Дж.), достигает страны тулонцев и похищает дочь владельца страны тулонцев. Топоним *Кибиты заехх* образован от несохранившегося в самостоятельном употреблении этнонима *кибитае*. Не исключено, что корень *киби* (конечное *тае* – показатель множественности) связан с названием Кубани в античных и средневековых источниках: греч. *Гипанис* (Страбон), *Куфис*, арм. *Купи*, араб. *Куба*, карач. *Къобан*. Если так, то

кибитае – это «кубанцы» (Дзиццойты, 1992, с. 175).

А если не так? Во-первых, неясно, что это за «страна кибитов» и где она находилась. Во-вторых, в осет. яз. нет своего названия Кубани; на одной из страниц своей книги Ю. А. Дзиццойты говорит, что осетины именовали ее *Къобан* (ср. кар.-балк. *Къобан*), но здесь он об этом почему-то промолчал. Напомним, что в «Географии» Анания Ширакаци (VII в.) о болгарх Северного Кавказа (в которых мы, следуя мнению византийских авторов, видим киммерийцев-кобанцев) сообщается, что они делились на следующие племена: *купи-булгар*, *дучи-булкар*, *оргхондор-блкар* – пришельцы, *чдар-болкар*; известный источниковед К. П. Патканов считал, что *купи-булгар* обозначают кубанских болгар (МНС, с. 18).

Загадочный этноним *кибитае* может иметь и более простое объяснение. Название известного народа – *къыпчакъ* – созвучно кар.-балк. слову *къапчыкъ* «кожаный мешок»; но *гыбыт* – «бурдюк». Тюрки-аланы могли (может быть, в насмешку) именовать кипчаков *гыбыт*, что и сохранилось в осет. эпосе в форме *къибит*. Еще более вероятно, что осет. *кибиты* заехх «земля кибиев» – тот же этноним *кипчакъ* (в устах носителей цокающего диалекта кар.-балк. языка, соседей осетин); вторая часть этнонима – *цакъ*, *цах* – понятая осетинами как свое *заехх* «земля», отделилась от первой, а первая, *киби*, снабдилась осет. окончанием мн. числа *-та*.

ДРУГИЕ ЭТНОНИМЫ

Арг – название некоего племени, оставившего след в осет. фольклоре и топонимии Осетии; действие «некоторых эпических сюжетов происходит в «Теснине аргов». В. А. Кузнецов пишет: «...судя по топонимике, племя аргов занимало довольно значительную территорию предгорий Чечено-Ингушетии, Северной Осетии и Кабардино-Балкарии – от Аргуна до Аргудана», высказывая предположение о вайнахоязычности аргов, на основе сопоставления *арг* с *гаргареями* античных источников и с самоназванием ингушей – *галгай*. Ю. А. Дзиццойты видит в осет. аргах племенное название *агры* у Страбона, указывая на племя *аиргъ* в абхазских сказаниях и имя *Аргуана* в эпосе адыгов (Дзиццойты, 1992, с. 43-44).

На наш взгляд, это сокращение тюрк. *аргун*, *аргын* «смешанные», букв. «пестрые», ср. одно из кар.-балк. названий форели – *аргъы чабакъ*. Вполне возможно, что *аргын* – это название алан (от *ала* «пятнистый», табуир. название барса) в устах других тюрков.

Царциатае – считается, по преданиям, «что это племя жило в горах Осетии в отдаленном прошлом», до прихода осетин, о них рассказывается в

цикле «Царциатских сказаний», «некоторые сюжеты которого перекликаются с сюжетами нартиады»; некоторые нарты включены в эти сказания, а царциатские герои – в нартиаду (Дзиццойты, 1992, с. 43).

И по эпосу, и по «Царциатским сказаниям» «это народ, живший в одно время с нартами, по соседству с ними»; царциатская география охватывает почти всю горную зону Осетии. Ю. А. Дзиццойты объясняет это тем, что царциата стали считаться «предшественниками» предгорных алан после того, как татаро-монголы потеснили алан в горы. По свидетельству эпоса, царциата были осетинами и противопоставлялись нартам по принципу «горцы – равнинники».

Этноним *царциу* Ю. А. Дзиццойты возводит к сакскому *тцалца*, что, по мнению Г. Бейли, означает «пограничный, берег, сторона»; «таким образом, загадочные аланы-царциата – это «окраинные жители»; то, что это же слово входит в состав терминов, обозначающих злых духов (! – М. Дж.) и их подземный мир, объясняется тем, что потусторонний мир понимался как «край обитаемой земли» (Дзиццойты, 1992, с. 257). Но анализ вопроса о царциатах требует много места, поэтому рассматривать его мы не будем.

Ноны заехх «Страна нонцев», **Ноны Ногъа-Богъа** «Нонский Нога-Бога». Этноним *нон*, который встречается и в осет. эпосе, и в поэме И. Ялгузидзе «Алгузиани» (конец XVIII в.), Ю. А. Дзиццойты считает названием монголов. В той же поэме, параллельно с этнонимом *нон*, употребляется этноним *калмухи* «калмыки», а нонско-калмухская страна названа Монголией (что, на наш взгляд, считать аргументом нельзя). По мнению В. И. Абаева, *нон* – искаженное *ноин* (*ноыны*), название областных старейшин у калмыков. Сюда же – *нойон*, титул монгольских князей.

В компоненте *Ногъа* (в титуле *Ногъа-Богъа*) Ю. А. Дзиццойты видит этноним «ногай», так как ногайская этнонимия по происхождению связана с «татаро-монгольскими» племенами Золотой Орды. Под «нонцами» скрываются татаро-монголы; И. Ялгузидзе мог заимствовать это название из осет. преданий или сказаний, а в них оно якобы вошло непосредственно из монг. яз. Но Ю. А. Дзиццойты добавляет, что «другие осетинские топонимы и этнонимы, восходящие к монг. языку, ему неизвестны», и что монголы не оставили в осет. эпосе и языке такого заметного следа, как тюрки, «соседство с которыми у алан было намного продолжительнее» (Дзиццойты, с. 202-203).

Дзабеллатае «аллоним названия племени карликов. Ср. осетинское фамильное имя *Дзобелатае*. Возможно, есть какая-то связь с названием широкой степи *Жабра* в абхазском эпосе» (Дзиццойты, с. 228).

Ср. кар.-балк. фамилию *Жабел-лары* и личное имя *Жабель*. Возможно, восходит к *жабек*, *жебек* «душа»: *жабегине къатылыргъа*, букв.

«притронуться к его *жабеку*», означает то же самое, что русское «задеть за живое»; или это арх. *жабель* «кольчуга»; вероятно и третье объяснение – от *жанбёль* «делящийся душой (с кем-либо), душевный». Закономерное изменение слова могло произойти с появлением фамильного имени, при наращении окончания: *Жанбёль* – *Жанбёл-лары* – *Жанбеллары* – *Жабеллары*.

Причина того, что в осет. яз. это слово стало аллонимом названия племени карликов, проста: *жаб* означает «покрывать, укрывать, скрывать», *эль* «народ». Но карлики как раз и изображаются скрытными существами, таящимися в пещерах, под землей и т. п. Кроме того, кар.-балк. *жёбеле* означает «семенить, идти мелкими шажками» (как коротышка).

Дзантае, Дзанатае – название какого-то рода, по одному из сказаний – нартского. Ю. А. Дзиццойты считает возможным сопоставить его с названием далекого адыгейского племени *жанэ* (Дзиццойты, с. 228). Но ср. кар.-балк. фамилию *Джанатай-лары*, от *жан ат* «устремленный, стремящийся» + аффикс *ай* (арх. форма – *Джанатакъ, Джанатокъ*).

Уарби – племя, которое жило за «Хизинским перевалом»; поскольку топонимы с элементом *хиз* сосредоточены в Прикубанье, Ю. А. Дзиццойты видит в нем абхазов или сванов. В сказании говорится, что нарт Хамиц с другом купили в городе Уарби сухих рыб; следовательно, город, жители которого занимались рыбным промыслом, должен был находиться на берегу моря, а таковым могла быть только Диоскуриада (Дзиццойты, 1992, с. 72).

Не слишком убедительные предположения, но так у автора. Но нельзя ли было заниматься рыбным промыслом людям, живущим не у моря, а у какой-нибудь большой реки? И *Уарби* не является ли кар.-балк. *ауар бий* «аварский князь», тем более, что, в отличие от сванов и абхазов, авары несколько раз упоминаются в осет. эпосе, как и Авария, а матерью Батыраза, главного героя осет. сказаний, являлась именно аварская княжна?

«*Хаедмастпсаелтае* – название племени карликов». По Вс. Ф. Миллеру, в первой части *хаедмаст* – «вспыльчивый, гневный». Вторая, по мнению Г. Бейли, «представляет искажение другого названия карликов – *Бцента*» (Дзиццойты, 1992, с. 233). Но дело в том, что *тае* – показатель мн. числа, поэтому предположение Бейли отпадает. Неясно.

Очень странно объяснение дает Ю. А. Дзиццойты названию рода (или племени) *Саераебитае*, из которого происходила вторая жена героя Деденага (Бедзенага): он сопоставил его с названием славян-сербов. Автор опирается на мнение О. Н. Трубачева, согласно которому название сербов является индоарийским включением в славянскую этнонимию. Это индоар. племя якобы вторглось в зону славянства и было ассимилировано где-то на Южном Буге, куда оно проникло с Северного Кавказа через Крым; их

пребывание там отразилось в смутном сообщении В. В. Татищева: «*Серби, сераби*, иногда в Таурике, иногда на Дунае» (Дзицкойты, с. 138-161).

Делать далеко идущие выводы на таком шатком основании вряд ли позволительно (убедительное объяснение славян. этнонима *серб* см. у Макса Фасмера); название племени *серби, сераби* то ли в Крыму, то ли на Дунае, вычитанное В. В. Татищевым неизвестно откуда, заставляет думать, что речь идет о разных народах, имевших созвучные этнонимы.

Прежде чем обращать свой взор на далекий запад, следовало поискать загадочных сараби на Кавказе. В. Б. Виноградов и К. З. Чокаев приводят в своей статье цитату из «Географического руководства» Клавдия Птолемея (середина II н. э.): «Сарматия (Азиатскую. – *Авт.*) занимают... (следует перечень племен по восточному берегу Танаида)... между Керавнскими горами и рекою Ра – оринеи, уалы и **сербы**, а между горою Кавказом и Керавнскими горами – туски и дидуры...».

«Признано, что Керавнские горы античных авторов – это Кавказские горы на восток от Казбека»; «...именно в окрестностях Керавнских гор и между ними и Кавказом Клавдий Птолемей называет тусков (тушин), дидуров (дидойцев), уалов (двалов), то есть действительные кавказские племена». Закономерным представляется В. Б. Виноградову и К. З. Чокаеву и появление в этом списке сербов. «В чеченском языке до сих пор бытует слово *серби/саьрби*, означающее людей с отрицательными качествами». «Под *серби* обычно подразумевают непрошенных, нежелательных гостей».

Здесь соавторы делают примечание: «В кавказских языках известны и другие случаи, когда этноним становится нарицательным словом, несущим положительный или отрицательный смысл, соответствующий характеру его (этнонима) носителя». «В чеченской этнической среде наличествует и тайпа под названием *саьрбалуой*, которое произошло от топонима – названия села *Саьрбала* (с помощью суффикса лица – *луо* + *й* – формант множественности), расположенного в Нижнем Чеберлое, на берегу реки Шаро-Аргун. Топоним *Саьрбала*, в свою очередь, произведен от этнонима *саьрби* с помощью суффикса места –*ла*».

«Чеченская ономастика сохранила имя *Серби* и фамилию *Сербиевы* (впрочем, аналогичное имя известно и у других кавказских народов, например, *карачаевцев*). Можно думать, что древний этноним «*сербы*» обозначал какую-то этническую группу, локализирующуюся по соседству с *нахами*. Впоследствии эта группа, по-видимому, волилась в состав одного из *нахских народов* – *чеченцев*» (Виноградов, Чокаев, с. 63-64).

В тюрк. яз. слово *сары* имеет несколько значений – «желтый», «рыжий», иногда «белый», «светлый». *Карачаево-балкарцы* часто нарекали братьев

парными именами-титулами, например, *Сарыбий* букв. «белый князь» и *Къарабий* «черный князь»; ср. название ист.-гер. песни о двух братьях, погибших в набеге на Имеретию – «Сарыбий и Карабий». Имеет ли отношение одно из этих имен к этнониму *Саераебитае*, упоминаемому в осет. эпосе, сказать трудно. Но исключать такую возможность нельзя: вряд ли случайно, что из этого племени происходит жена Бедзенага («печенега»).

ГЛАВА XIX. НАРТЫ И ВЕЛИКАНЫ

КАФТЫ-САР

Каефты-саер-хуйаендон-аелдар; по мнению В. И. Абаева (посвятившему целую статью анализу сказаний, в которых упоминается этот персонаж), имя означает «Глава-рыб-владелец-пролива». «Этот алдар, т. е. владетель, князь, которого мы будем называть сокращенно *Кафтысар*, не принадлежит к нартам». «В некоторых сказаниях он рисуется как враг Нартов. Но чаще он оказывается союзником одного из нартовских родов в его войне против другого нартовского рода» (Абаев, 1990, с. 371). Сюжетов, в которых выступает *Кафтысар*, всего два.

1. Старого нарта Урузмага, который уже не мог ходить в походы, по его же просьбе, зашили в бурдюк и бросили в море. Он попал к рыбакам *Каефты-саер-Хуйаендон-алдара*, и тот сделал его «*пастухом своих больших табунов*». На приветствия пастуха алдар не отвечал, и Урузмаг однажды сказал в сердцах, что снесет ему голову. Рабы донесли об этом своему владыке, алдар насмерть перепугался (?) и стал ласковее к своему рабу. Но тот все равно вызвал на подмогу нартское войско, и оно опустошило владения Кафтысара.

В другом варианте «владелец назван Малик (по-арабски «царь»), а его город – Гунтды-Калак». В варианте третьем владетель называется *Паддцах*, т. е. «царь» (из перс.). Старика Урузмага помещают в ковчег и бросают в Терек, и река выносит его к владениям Паддцаха. Нарты громят его владения и берут богатую добычу. В четвертом варианте царь назван *Саденджыз-аелдар*, т. е. Черноморским алдаром.

2. Урузмаг, над родом которого тяготело проклятие и который жил в нищете, нанялся в пастухи к Кафтысару. Тот предоставил ему войско, и Урузмаг истребил весь враждебный ему род Ахсартаговых, оставив в живых только кузнецов. То же самое говорится и во втором варианте, только в пастухи нанимаются Орозмаг, Хамиц и Сослан, с помощью войск алдара разгромившие своих кровников. Здесь царя зовут *Каенти-сар-Хуйаендон-алдар*, что, по мнению В. И. Абаева, «надо рассматривать как искажение».

В третьем варианте алдара называют *Каефты-саер-Хуйаендон падцах*. «С лингвистической стороны, - пишет В. И. Абаев, - это имя не представляет никаких трудностей, так как оно состоит из хорошо известных осетинских слов: *каефты* – род. падеж множественного числа от *каеф* – «рыба»; *саер* – «голова»; *хуйаендон* – сложное слово из *хуйаен* «соединяющий» (от *хуйын* «сшивать, соединять») и «дон», стало быть, - «соединяющая вода», т. е. «пролив»; *аелдар* – «владелец, князь». Таким образом, разобранный алдар означает: «Глава рыб-Владелец пролива».

Кто же имелся в виду? В. И. Абаев не затруднился с ответом и на этот вопрос: «Проследив мысленно исторические судьбы осетинского народа, мы найдем только одного «Владельца пролива», с которым предки осетин могли иметь сношения, - боспорского царя (почему не императора Византии, если нарта Батраза, по мнению В. И. Абаева, даже похоронили в храме св. Софии? – М. Дж.). К этому царю подходило, как нельзя лучше и именование «Глава рыб». Известно, что боспорские цари владели большими рыбными промыслами. Экспорт рыбы составлял значительную статью экономики Боспорского государства. На «варваров» эта огромная рыбная промышленность должна была производить сильное впечатление, и хозяин этого государства мог слыть у них за «Главу рыб» (почему не за «Главу рыбаков»? – М. Дж.).

Действие сказания происходит у моря, там же расположен город *Кафтысара* - как и Пантикапей, столица Боспорского царства, в котором «коневодство играло значительную роль», располагался на берегу Керченского пролива. В. И. Абаев находит и событие, которое могло стать основой сюжета осет. сказания; в херсонесском декрете в честь полководца Диофанта сказано: «...Скифы во главе с Савмаком совершили переворот и убили вскормившего его (или «их») боспорского царя Перисада...»; возможно, «Савмак (Урузмаг) был одним из скифских вождей, находившимся у боспорского царя в качестве пленника или заложника».

Ученый до такой степени уверовал в правильность своих предположений (или захотел уверовать), что заключил: «Трудно думать, чтобы под именем «Главы-рыб-Владельца-пролива» скрывался кто-нибудь другой, кроме владельца Боспорского пролива» (Абаев, 1990, с. 369-380).

Да нет, совсем нетрудно – если учитывать большое количество деталей, пропущенных В. И. Абаевым (см. ниже). Более реалистическое объяснение выдвинул Г. Бейли, считая первую часть именованья (*Каенти саер*) осет. *каент* «постройка», родственным хотан. *каентха*, согд. *кнох* «город»; поэтому первая часть «соответствует греч. титулу *полиархос*», т. е. «правитель города», а *Хуаендонае* является именем этого правителя.

Все это, возможно, интересно, но, во-первых, скифы и аланы к осетинам никакого отношения не имеют; Во-вторых, ученые-иранисты не учитывали многие детали, что вызывает ряд вопросов:

1. Почему из всех указанных в текстах титулований царя (*паддцах*, *малик*, *Саденджыз аелдар*) правильным следует считать только одно - *сар*, означающее «глава, голова»?

2. В РОС (1970 г., составитель В. И. Абаев), действительно указано: «пролив – *хуйаендон*, *донкъубал*». Но (вот же совпадение!), подобно учителю географии из романа И. Ильфа и Е. Петрова «Золотой теленок», безуспешно искавшему на карте Берингов пролив, которого там не было из-за оплошности картографов, я напрасно искал в другом словаре (ОРС, 1970) загадочное *хуйаендон* (якобы означающее «пролив»); его там не оказалось, а было только *донкъубал*, вероятно, от *дон* «вода, река» и усеченного *къубалаег* «перешеек», т. е. «водный перешеек»; но это слово очень уж далеко отстоит по звучанию от *хуйаейндон* «соединяющее воду». Ничего похожего и в русско-таджикском словаре: «пролив – *гулугох*».

3. О первой части слова – *хуйын* - в ОРС сказано коротко и ясно – «шить»; значения «соединять», которое однажды узрел в нем В. И. Абаев, там нет; но как можно «сшить» воду? Слово «соединять» в РОС – *иу каенын*. Ничего похожего на искомое *хуйын* нет и в переводах однокоренных слов «соединить, соединяющий» и пр. Короче говоря, «сшить *дон* «воду, реку» (а нужно-то было - два моря) В. И. Абаеву удалось только с помощью фантазии и паранаучных методов; и весь ученый мир, извините за просторечие - ни гу-гу. Работая над ИЭСОЯ, свой неологизм *хуйаендон* «пролив», выданный им за архаизм, В. И. Абаев исторически этимологизировать почему-то не стал.

Перейдем к первой части имени властителя. Разумеется, именование «глава рыб» (*каефты сар*) подошло бы не царю, а морскому или речному божеству. К тому же происхождение слова *каеф* «рыба» неизвестно (см. в ИЭСОЯ). Но согласимся на минуту, что скифо-аланы в эпоху Боспорского царства уже успели у кого-то занять это слово и что за долгие века образ боспорского царя в осет. эпосе мифологизировался.

Что делать, в таком случае, с именованьями царя во втором варианте первого сюжета – *Малик* (араб., созвучное тюрк. *алик*, *элик* «царь», от *эль* «страна, государство») и его города – *Гунтды-Калак*, что означает на осет. яз. «город гуннов» (в вариантах: *Гунтда-Калак*; по-тюркски «город гуннов» звучал бы сходно – *гундар-къала*)? Получается, что в этом «Пантикапее» жили гунны; но, увлекшись анализом отношений нартов с «боспорцами» и их царем, В. И. Абаев совершенно об этих данных забыл и даже ни разу не упомянул их. Потому поищем менее претенциозное объяснение сами.

В сказании о смерти Батраза встречается другой топоним, о котором Вс. Ф. Миллер пишет: «Тынты калак»; где находится упоминаемый нередко в нартских сказаниях Тынты-град, рассказчик не мог указать. «Тынтае» (мн. ч. от «тын») означает «лучи (солнца)» (НОГЭ, кн. 3, с. 80).

Вот теперь все ясно: поскольку в кар.-балк. *кун*, *кюн*, созвучное с этнонимом *гунн*, означает «солнце, солнечный», двуязычные (в тот период) осетины, усваивая эпос, перевели *Гунн къала* или *Кун къала* («Гуннский город» или «Солнечный город») на свой язык, откуда и получилось *Тынтае калак* («Лучистый город»). Вероятность того, что так и было, увеличивается, если вспомнить, что в кар.-балк. яз. *тюн* означает «явь, свет» (*тыякъ*, *тиякъ*, *тиек* – «луч», *тюн тыякъ* – «луч света», *кюн тыякъ* «солнечный луч»).

В подтверждение мнения, что в осет. сказании речь идет о гунно-болгарах, приведем еще один вариант имени царя – *Хыуаендур* (Дзицойты, с. 164); на наш взгляд, это искажение тюрк. этнонима *хуногур* «гуннское племя», *гуногундур* (ср. другие персонификации древних тюрк. племен в осет. сказаниях – *Уангур*, *Уахтангур* и пр.).

Гунны – часть того же великого народа пратюрков, к которому принадлежали и аланы, как и жившие в Причерноморье, Приазовье, на Кавказе *балгары* или *балкъары* (тюрк. произношение – через *a*), о которых византийский историк Иоанн Малала писал, что это те, «кого древние называли киммерийцами», что «их много, **как рыб** в море»; киммерийцами Прокопий Кесарийский именовал болгар-утигуров. Случайно ли это?

В тюрк. языках (и, частности, в кар.-балк.) *балыкъ* озн. не только «рыба; река», но и «город» (ср. известное *Хан-Балык* «ханский город»), поэтому этноним *балгар*, *балкъар* можно перевести и как «приречные люди», и как «люди-рыбы», и «рыбные люди», и «городские люди». Осет. *кафти-сар* «глава рыб» – это калькированный перевод кар.-балк. *балыкъ башы* «верховье реки», букв. «голова реки» (возможно, отсюда и слово *дон* «река, вода» в именовании царя), или «глава рыб», или «глава города». «Балгарская степь» – *Баелга быдыр* – упоминается в эпосе осетин.

Нельзя упустить из виду и другой вариант имени – *Каенти-сар-Хуйаендон-алдар*. Это ничто иное, как общеизвестное тюрк. слово *кант*, *кент* «город» (считается иранизмом; не буду останавливаться на этимологии); ср. Ташкент, Кант, Самарканд, Яркенд, Каякент, Самарканд, балкарское селение Бабугент; много населенных пунктов, включающих в себя элемент *кент*, в Кумыкии. В соединении с осет. *сар* «глава», *Каенти-сар* означает «глава города». В кар.-балк. эпосе упоминается большой населенный пункт – *Кинте*.

В. Ф. Минорский считал подтверждением этимологии В. И. Абиева титул правителя Киммерийского Боспора VII в. н. э. – *балкидзи*, «являющийся, по

его мнению, неточной передачей тюркского слова *балыкъчи* «рыбак», что в точности соответствует значению осетинского *Кафтисар*, калькой которого он является» (Дзиццойты, с. 166).

Но *балыкъ* озн. еще и «город», поэтому и тюрк. титул *балыкъчи*, *балыкъчи* можно перевести и как «горожанин», и как «управитель города» (ср. *тюкенчи* – «заведующий магазином» (*тюкен*), «торговец», *тирменчи* «мельник», и др.). Добавим, что осет. *дон* означает также «место, вместилище»; нельзя ли видеть в *хуандон* искажение исходного *хуныдон* «гуннское место, гуннское обиталище»? Или это полу-перевод тюрк. *хунн-балгар*: первая часть оставлена, как есть, а вторая, *балыкъ* «река», переведена осет. *дон*?

Таким образом, именование царя – *канты-сар-хуандон-алдар*, скорее всего, означает «глава города, гунно-балгарский князь»; *каенти* «города» (род. пад.), а также *балкъар*, понятое как *балыкъ* «рыба», иногда искажалось в *каефты* «рыб», а *гунн-бал(ы)къар* – в непереводаемо-бессмысленное «хуйаен-дон» (по В. И. Абаеву – «сшитая вода»). Искажения появились в результате калькированного перевода с тюрк. яз. на иронский. Потому и говорится об этом царе, что он владел огромными табунами: речь идет о повелителе гуннского государства, а не о Боспорском царстве, в котором коневодство вряд ли играло значительную роль.

Но есть еще одно возможное объяснение загадочного титула *Кантисар*. Объясняя происхождения титула турецкого султана (*хундегер*, *хантгар/хундегер*), В. И. Абаев пишет: «...по объяснению информанта-дигорца, *xanti xistar* «старший (главный) из ханов» (Абаев, ИЭСОЯ, т. IV, с. 265). Не исключено, что *Кантисар* является стяжением этого сложного титула: *ханти хистар* – *хантистар* – *хантисар*.

ХАНДЗАРГАС

Хъандзаергаес, в нартовском эпосе имя чудовища, которое похищает людей и держит их в неволе. – Возможно, из *Къан-Чангас* «Чингис-Хан» («Хан-Чингис»))» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 2, с. 291).

Согласимся на минуту – да, возможно. Если это крылатое семиглавое чудовище (убитое нартом Батразом) держало в плену некоторых нартов и похищало нартских красавиц – стало быть, его имя восходит к имени Чингис-хана (к кому же еще?). По мнению Т. А. Гуриева, трансформация имени была следующей: *Хан-Чингиз* – *хъан-Дзангас* – *хъан-Дзаргас* (*Хъаендзаергаес*).

Нартовед не объяснил, соответствуют ли подобные изменения нормам исторической фонетики осет. языка (нет и подтверждения со стороны семантической), зато выразил возмущение поступком недоверчивых

лексикографов: «...после вполне убедительного разъяснения имени «Хъандзаргас» В. И. Абаевым составители «Осетинско-русского словаря» (М., 1952 г.) сочли возможным дать словарную статью: «Хъаендзаергаес – орел», не делая разницы между одноименным мифическим чудовищем и словом «царгас» - «орел», тем самым повторив ошибку проф. А. А. Фреймана, который, в свою очередь, оказался во власти «народной этимологии», не понимая, что «Хъаендзаергаес не является птицей – орлом: это летающее чудовище, великан, обладающий исключительной властью и похищающий нартских красавиц, подобно Кащею Бессмертному или Змею Горынычу в русских былинах» (Гуриев, 1971, с. 18).

Действительно, подобные уголовно наказуемые деяния мог совершать только Чингисхан, а потому и был записан Т. А. Гуриевым в такую нехорошую компанию. Не более убедительны и другие аргументы Т. А. Гуриева: Хандзаргас является «одним из главных врагов нартов, которых создатели эпоса называли обычно уаигами-великанами»; и, «если отбросить нередкие в фольклоре сказочно-мифологические черты чудовища – уаига Кандзаргаса (способность летать, наличие семи голов, огненное дыхание, смерть от собственного оружия и т. п.), то перед нами встает воплощение реального исторического лица», т. е. рекомого Чингис-хана.

Смею думать, однако, что если проделать с этим образом хирургическую операцию, которую предлагает Т. А. Гуриев, от бедняги Хандзаргаса останется не «воплощение Чингис-хана», а вообще ничего, пустое место. Нет ответа и на простой вопрос: кто скрывается в эпосе под именами собратьев Хандзаргаса – разного рода чудищ, а ведь их очень много? Неужто другие монгольские ханы? Даже правоверный иранист Ю. А. Дзиццойты этимологию В. И. Абаева убедительной признать не смог; он предпочел объяснение Г. Бейли: в первой части – др. иран. *ган* «хватать, захватывать», от которого в иран. яз. образованы названия хищных птиц, во второй части – *цаергаес* «орел» (Дзиццойты, с. 200). Да и составители ОРС (1970 г.), следуя своим предшественникам, пишут: «хъаендзаергаес – орел».

Никакой надобности обращаться к имени великого хана не было изначально - в осет. яз. гораздо более созвучное *цаергаес* означает «орел»; поскольку персонаж именуется *хан*, то, возможно, речь идет о мифологическом существе – повелителе птиц. В кар.-балк. фольклоре, например, несколько раз встречаются рассказы о гигантских орлах, которые уносили людей на вершины гор и держали их в пещерах, в неволе.

Вероятно и другое. Кар.-балк. название грифа – *чыгырбаи къуш*, букв. «плешивоголовый орел». Названия этой птицы в осет. словарях я не нашел, что для кавказского народа весьма странно; но, обнаружив в ОРС слова *каенк*

«перхоть» и *каенксаер* «с грязной, перхотной головой» и соединив последнее с *цаергаес* «орел», я предположил, что имя эпического чудища, в форме *каенкцаергаес* было в осет. яз. названием грифа, которому народ придал «мифологический характер» (ср. осет. *дурдзаергаес* «орел-ягнятник»).

Если же осетиноведам непременно хочется связать это имя с каким-нибудь древним ханом или народом, предложу следующее, на основе другой разбивки слова: *хъандзар-гас*, *хазар-кас*, т. е. «хазарский человек» (*кас*, *кес*, *кеш*, *киши*, *киши*, *киси*, *кизи* – общетюрк. «человек, мужчина»). Карачаево-балкарцы именовали Каспийское море Хазарским (*Хазар тенгиз*), но в эпосе встречается и *Хазнар тенгиз*. Эта форма и могла остаться в памяти тюрков-автохтонов (дигорцев, туальцев, куртатинцев, тагаурцев, кударцев), изменившись в осет. языке в *ханзар*, а элемент *кас*, в соединении с предыдущим слогом (*дзаргас*, *царгас* орел), позволил понять словосочетание как наименование крылатого чудовища), тем более, что тюрк. *къаз* означает «гусь», а *къуш*, *кус* – «птица; орел; сила».

Требуем объяснения и другая деталь. В одном из сказаний говорится о железных крыльях *Хандзаргаса*: ср. кар.-балк. *къанджал*, *къанзал* «жесть, жестяной»; это могло привести к народноэтимологическому осмыслению имени: *къанжал къаз* – «жестяной гусь (птица)». Кроме того, тюрк. именование Тамерлана – *Темир-хан* – очень близко к *темиркъанат* «железнокрылый»; оно могло вплестись в мифы о страшной птице (грифе).

МУКАРА

Тухи фурт Нокар (дигор.), *Тары (Тыхы) фырт Нокар (Мукара)* (ирон.) – переводится как «Мукара» («Нокар»), сын Тыха (Туха, Тара)»; *тых* – «сила». Один из самых опасных врагов нартов, великан, обладавший необычайной мощью. Владелец тучных пастбищ где-то у моря. Равнина, где властвует Нокар, называется то *Бызы быдыр* «поле, степь Быза», то *Хъуми будурае* «Кумское поле». Был убит нартом Сосланом, хитростью заморозившим его в лед озера. Краевед И. Собиев усмотрел в эпическом Нокаре «одного из монгольских царевичей, Нокара, сына Минкадара, потомка Джучи».

Т. А. Гуриев считает более верным видеть в этом персонаже знаменитого Ногаю (XIII в.), временщика, в течение долгого времени фактически правившего Золотой Ордой; в источниках он именовался «Ногай, сын Татара» (в осет. эпосе – «сын Тара»). В сказании говорится, что великан Нокар, заявившись к нартам, потребовал: «*Ваши предки моим предкам*

платили калан (дань) из девушек, и если вы не пришлете (дань), то я пойду (и возьму силой)» (Гуриев, 1971, с. 132).

Ю. А. Дзиццойты с мнением Т. А. Гуриева не согласился, указывая на фонетические трудности. Недоумевая, «по какой причине отвергается связь со словом *тар* «мрак», если «Мукара – олицетворение темных сил природы», он возводит имя персонажа к др. инд. *карумах* «эпитет демона», «происхождение которого неясно» (Дзиццойты, 1992, с. 199).

Все это больше напоминает гадание, а не анализ. В кар.-балк. эпосе есть замечательная по своим художественным достоинствам поэма о нарте *Нёгере* («дружинник, воин»), набежнике, употребляющем свою силу и смелость во зло; это образ выродившегося героя, последнего в ряду великих воинов-батыров (см. ниже). Есть и герой по имени *Ногъай*, чаще именуемый уменьш.-ласк. *Ногъайчыкъ*, отважный витязь, погибающий в борьбе со своими кровниками-великанами.

Странное отчество *Мукары (Нокара)* - «сын силы» - легко объясняется с кар.-балк. яз.: *къарыулу* – «сильный»; но абсолютно созвучное, при разбивке слова на две части, *къарыу улу* означает «сын силы»; кар.-балк. *къарыулу Нёгер* «сильный Нёгер» осетины поняли как *Къарыу улу Нёгер* «Нёгер, сын силы» (отчество, по нормам и кар.-балк., и осет. речи предшествует имени), поэтому в некоторых осет. сказаниях его зовут «сын Кара».

Но есть и другое объяснение. Соседнее с Осетией Балкарское общество именуется *Къара Малкъар* «Большой Малкар», букв. «Черный Малкар». Это непонятное для осетин-иранцев название и могло стать основой имени великана – «Мукара, сын Кара» (отсюда и связь осет. *Мукары* с мраком), которое потом обрело и другие варианты. Что касается другого имени отца великана – *Тар* (осет. «мрак»), то это опять-таки кар.-балк. слово *тар* «теснина, ущелье»: *Малкъар тары* «Малкарская теснина».

Къаеркъа-Маеркъае Уаере – имя великана, «замещающего Мукару в одном из вариантов сказания о шубе Сослана»; означает «Пестрый Уаре». Для *каеркае-маеркае* ОРС указывает следующие значения: «яркий, пестрый, расцвеченный, блестящий». Но Ю. А. Дзиццойты, по обыкновению всех иранистов, отправляется в поисках объяснения за тридевять земель: поскольку великаны в эпосе «живут в глухих лесах или в горах за глухим лесом, в имени *Уаре* заманчиво видеть заимствование из финно-угорских языков; сравните коми *вёр* «лес», удм. *вир* «возвышенность, бугорок, холм, насыпь», фин. *ваара* «гора», шведско-саамское *вайре* «лес». «Таким образом, северными соседями Нартов оказываются финно-угорские племена» (Дзиццойты, 1992, с. 180).

Можно быть уверенным, что при таком подходе и неистовом желании осетиноведов расширять круг народов, с которыми контактировали герои осет. эпоса, в числе их соседей скоро окажутся бушмены и эвенки. *Къаркъа-Маркъа Уаре* (имя великана, «замещающего» Мукару) - искажение полного именованье верхней котловины Черекского ущелья (с перестановкой частей) - *Огъары Къара Малкъар* «Верхний Большой Малкар».

Бибыц – старший брат Нокара. Т. А. Гуриев почему-то видит в нем египетского султана, мамлюка Бийбарса, кипчака по происхождению, имевшего тесные связи с золотоордынскими сородичами (одно из своих писем он отправил с аланскими купцами). Весьма сомнительное сходство, за исключением того, что в обоих именах присутствует тюркское *бий* «князь, господин».

ЖЕЛЕЗНЫЙ ХРОМЕЦ

Ахъсахъ-Темур – имя среднеазиатского завоевателя Тимура в осет. фольклоре. «Это имя, - пишет Т. А. Гуриев, - вошло в осетинский язык из какого-то тюркского источника. Но какого? На данный вопрос трудно дать определенный ответ». «Само имя *Ахъсахъ-Темур* (как и его образ) могло появиться в осетинском фольклоре под непосредственным впечатлением от нашествий войск Тимура в конце XIV в.».

«Однако связь фольклорного героя Аксак-Темура с историческим Тимуром в определенном смысле условна. В одной легенде, записанной в 1903 году, говорится, что у Аксак-Темура были железные крылья и он ежедневно делал три круга вокруг неба; весь мир был в его руках и ему осталось покорить только «наши горы». Когда же Аксак-Темур двинул свои войска в горы, его люди стали рыть глубокие рвы. Легенда заканчивается утверждением, что после смерти Аксак-Темур поднялся на небо и превратился в звезду» (Гуриев, 1991, с. 83-84).

Ничего загадочного здесь нет, есть путанный, калькированный перевод с кар.-балк. яз.

1. Завоевателя звали *Темир* «железо, железный» (*акъсакъ* - прозвище, «хромой, хромец»); с прибавлением титула – *Темир-хан*, но созвучное кар.-балк. *темиркъанат* – «железнокрылый».

2. *Тенгир* (*тенгри*, *тейри*) «небо, небесный» (созвучное *темир*) - *тёгерек* (*тёнгерек*) «круглый; вокруг».

3. *Къаз* «рыть, копать», «гусь»; *къазауат* - «война, битва».

4. *Темир-Акъсакъ* «Железный Хромец» на небо, конечно, не возносился, просто его прозвище случайно оказалось созвучно кар.-балк. астрониму *Темир-Къзакъ* «Железный Кол» - названию Полярной звезды, которая считалась острием оси мира (*дуния турусу*).

Саесхаебуда, Заесхаебуда, Аехсае-Будай, сын Нокара – великан, которого нарт Батрадз встретил в занартовской области *Хузаедзаегат* («хуз-север»). В сказании говорится: «Сын Нокара Ахса-Будай жил на вершине *Уарппа* (*Эльбруса*) и владел многими деревнями. Не оставалось ни одного народа, кроме нартов, которых бы он не покорил» (НОГЭ, кн. 2, с. 375). Ахса-Будай был убит героем Айсаной.

Третий вариант имени Ю. А. Дзиццойты считает самым архаичным; первую часть он возводит к др. иран. *хша(й)* «сиять, властвовать»; по его мнению, имя означает «повелитель Буда». «Нигде в осетинском языке древнеиранское *хша(й)* не сохранилось в форме *аехса*, кроме имени *Ахса-Будай*, и это говорит о глубокой архаичности образа Ахса-Буда в осетинском эпосе» (Дзиццойты, 1992, с. 180).

Скорее всего, это говорит о том, что никакой связи между указанными словами нет. Но Ю. А. Дзиццойты, в очередной раз, отправляется на поиски в даль времен. Так как великан живет на севере, то, стало быть, можно предположить связь второй части его имени с этнонимом «будины» - названием соседей савроматов (у Геродота). То, что в другом сказании этот великан живет на вершине горы *Уаерпп*, *Эльбруса*), для Ю. А. Дзиццойты несущественно, так как «апеллятив *уарпп* мог применяться к любой холмообразной горе»; поэтому, возможно, «имеются в виду горы севернее страны скифов и сарматов» (Дзиццойты, 1992, с. 180). Так и творится наука.

На наш взгляд, *Ахса-Будай* - это искаженное кар.-балк. именование Тамерлана: *акъсакъ* «хромой» + *бут* «нога» = «хромоногий» + имяобразующий аффикс *ай*; на это указывает и подчеркивание его могущества («победил все народы, кроме нартов»).

ВЕЛИКАНЫ И ОРЛЫ

Крайне оригинален в книге Ю. А. Дзиццойты анализ данных осет. эпоса о горе, на которой жили великаны-уаиги. Обычно она именуется *Саухох* «Черная гора». Б. А. Алборов располагал ее по склону Кавказского хребта (в Осетии есть гора *Саухох*), но Ю. А. Дзиццойты считает, что речь идет о мифической вершине, и, если она и восходит к образу какой-то реальной горы, то о ней практически ничего не известно.

Поэтому исследователь думает, что *Саухох* это священные горами древнеиран. и древнеинд. мифологий – *Хара Березайти* и *Меру*, а также -

Рипейские и Гиперборейские горы античных источников. Все они считались расположенными далеко на севере, где царили мрак и холод. Считая эти представления общеарийскими, Ю. А. Дзицкойты присоединяется к мнению С. Жарниковой, отождествившей священные горы с Северными Увалами, объединенными в единую систему с Северным Уралом.

Великаны в осет. эпосе иногда связываются с покровителем холода и стужи, которого зовут *Кар* - ср. кар.-балк. *къар* «снег, снежный» (но Ю. А. Дзицкойты указывает грузин. *кари* «ветер»), его спутника зовут *Каераеф* (ср. кар.-балк. *къар алф* – «снежный великан», вероятно, это было олицетворение Казбека или Эльбруса). Они оба насылают на нартов стужу (откуда же веять холодом, как не от заснеженных гор?).

По одному из сказаний, *Кар* является отцом великана Мукары; у этого уаига почему-то золотые волосы (ср. кар.-балк. поэтизм *алтынбаи* «златоглавая» - о вершине горы Эльбрус), он считается «князем скал» (как и Сайнаг-алдар в эпосе), и, вдобавок является привратником семи золотых ворот рая, из чего Ю. А. Дзицкойты почему-то заключает, что великан «имеет прямое отношение к холодному северному ветру». Связь Мукары с золотом автор объясняет, напомнив о золоте, которое охраняли грифы в северных горах за Скифией (Геродот, IV, 27).

С этими грифами Ю. А. Дзицкойты сопоставляет также образ *Кандзаргаса*, «царя ваюгов Черной горы», крылатого чудовища, которое похитило одного из нартов и сделало его своим табунщиком. «Пристрастие царя ваюгов к лошадям не совсем понятно, так как он передвигался благодаря своим крыльям. Возможно, кони приносились ему в жертву». Здесь автор ссылается на интерпретацию Д. С. Раевским сюжета, изображенного в нижней части знаменитой скифской пекторали (грифоны, терзающие лошадей): «В схолиях Сервия Гонората (IV в. н. э.) к «Буколикам» Вергилия сообщается, что грипы (грифы) – род животных (львы с орлиной головой и крыльями), которые водятся в Гиперборейских горах и «очень враждебны лошадям», - писал Д. С. Раевский. И, далее: «...животные, терзаемые в нижнем регистре (пекторали. – М. Дж.), погибают для того, чтобы произошел акт рождения, воплощенный в образах верхнего регистра» (Дзицкойты, 1992, с. 210).

Толкование скифского сюжета у Д. С. Раевского, конечно, весьма интересное и научное. Но – неубедительное, так как не объясняет, почему для «рождения лошадей» в верхнем регистре пекторали их должны терзать грифы в регистре нижнем, зачем и кому нужно было «воскрешать» этих лошадей, и почему именно лошадям, а не быкам или баранам враждебны были именно грифы, а не, скажем, львы или волки. На наш взгляд, древний мастер опирался на толкование кар.-балк. названия орла-стервятника –

жылкъычы къуш, букв. «орел-лошадник» или «орел-табунщик», т. е. «питающийся конями» (слово *жылкъы* имеет два значения – «табун», «лошадь», ср. название щавеля – *жылкъыкъулакъ* «лошадиное ухо»).

На самом деле название орла-стервятника не от *жылкъы* «конь», а от созвучного глагола *жулкъ* «рвать, вырывать, терзать», и потому прежде звучало как *жулкъуучу къуш* «рвущий, терзающий орел» (закономерно стянувшимся в *жулкъучу*, а из него в *жылкъычы*, вероятно, еще в скифские времена). К сожалению, мы не можем остановиться на идентификации Рипейских и Гиперборейских гор – это потребовало бы слишком много времени и места, не имея при этом прямого отношения к нашей теме.

Так как в осет. эпосе «нет указаний на то, что Кандзаргас терзал лошадей», что позволило бы ему более уверенно говорить о связи этого образа с «античными грифами», Ю. А. Дзиццойты ищет другое решение. В великанском царстве Кандзаргаса были три брата-ваюга (в других сказаниях их четыре, «они неточно называются нартами» и живут на вершине горы **Уза**). Братьев зовут весьма показательно – *Аефсадаег* «Насытитель», *Харахсей* и *Аефсамбит*; в другом варианте – *Аефсанбид*, *Маргъузе*, *Къаераесе* и *Аефсадаег* (он был табунщиком), в третьем – *Аефсадаег*, *Къаераесе*, *Саубараег* («черный всадник») и *Аефсаенбид*.

Последнее имя (есть во всех вариантах) Ю. А. Дзиццойты считает состоящим из *Аефсаег*, от иран. *аспака* «лошадь», и древнеинд. *бхид* «отделять, ломать, разбивать, рвать», в целом – «Рвущий (терзающий) лошадей», и делает вывод: «Независимо от правильности (? – М. Дж.) предложенной этимологии, связь ваюгов с лошадьми (*Аефсадаег* – табунщик) и в данном случае показательна сама по себе. Как бы то ни было, связь Кандзаргаса со скифскими грифонами (грифами) не вызывает у нас сомнений» (Дзиццойты, 1992, с. 211-212).

Зато эта связь вызывает сомнения у нас. В осет. яз. нет слова *аефсаег* «лошадь», а есть *ефс* «кобыла». Кроме того, осет. *аефсад* - «войско». Если же произвольно соединять иран. и древнеинд. слова, можно объяснить, все что угодно и как угодно, получая, «как бы там ни было», нужный результат «независимо от правильности».

Но, допустим, этимология Ю. А. Дзиццойты верна. Что же, по его мнению, означают другие имена? *Аефсадаег* – осет. «насытитель» (правда, кого он насыщал, неизвестно). *Маргъузе* – это явно имя нарта Маргудза Безносого из страны *Малкъ* (Балкарии, *Малкъар*; сам же Ю. А. Дзиццойты говорит, что в других сказаниях братьев-великанов «неправильно» называют нартами), объяснения этого имени нет. Для *Харахсей* (*Къаераесе*) он указывает груз. *кари* «ветер» и имя осет. повелителя холода - *Кар* (на осет. яз.

не имеющее объяснения), и древнеиран. *хшай* «сиять, властвовать», следовательно, - «повелитель ветров» (но если видеть в этом имени кар.-балк. *къар* «снег» - «повелитель снегов»).

«Имя ваюга *Харахсей*, замененное в двух последних вариантах на *Къаераесе*», «нарицательно означает «карачаевец»; *Саубараг* – «черный всадник» (Дзиццойты, 1992, с. 211-212). Получается весьма странный ряд: осет. «Насытителю»; осет. «Черный всадник»; то ли грузино-иран. «Повелитель ветров», то ли кар.-балк.-иран. «Повелитель снегов», то ли осет. «карачаевец»; необъяснимое *Маргъузе* (из Балкарии); и ирано-инд. «Разрывающий лошадей».

На наш взгляд, речь идет о разных персонажах и этнонимах, по воле сказителя случайно совместившихся в одном тексте. О нарте Маргузе говорится, что он был родом из страны *Малкъ*, в котором нетрудно увидеть название соседнего с Осетией балкарского общества – *Къара Малкъар*, в котором присутствует слово *къара* «черная; большая». Здесь же – этноним «карачаевец» - *къаерасе*. Но, следует сказать, что возможно и другое толкование. *Къаерасе* может оказаться именем нарта Къарашауая, а *Саубараг* «черный всадник» - путаным переводом его имени: ср. кар.-балк. *къара* «черный» – осет. *сау* «черный», кар.-балк. *шауай* «торговец лошадьми», *атбаракъ* «любитель коней, лошади» - осет. *бараг* «всадник».

Четыре брата-коневода живут на вершине Уаза; как мы выяснили, это одно из кар.-балк. названий Эльбруса – *Ууас Къабакъ* «Святые Врата», потому, вероятно, великан *Кар* и охранял золотые врата рая). *Аефсанбит* никакого отношения к «разрыванию лошадей» не имеет, это искаженное кар.-балк. *ахшам бет* «сумеречный (вечерний) склон» - т. е. склон Эльбруса, обращенный на запад, в Карачай. В кар.-балк. эпосе упоминается великан *Кюсадакъ* («туголукий»), живущий в пещере; на его дочери, пройдя брачное испытание, женился нарт Алауган (отец Карашауая). Отсюда, вероятно, и имя *Аефсадаг* в осет. эпосе, от кар.-балк. *Алфсадакъ* «(имеющий) богатырский лук». Речь явно идет о западных соседях осетин.

ДРУГИЕ ВЕЛИКАНЫ

Елтаган, имя великана в нартском эпосе; нарт Сослан побеждает его в игре и снимает с него скальп. – Тюркское или монгольское слово; причастное образование на – *ган* скорее всего от глагола *ялта* «возбуждать» (Радлов) со значением «возбужденный», «буйный». В пользу тюркского происхождения говорит и имя отца Елтагана – *Куцук* = тюрк. *кючюк* «малый», «щенок» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 1, с. 411).

В осет. фольклоре встречается и *Елтугъан*, *Ертугъан*; поэтому, на мой взгляд, к имени великана фонетически ближе другое тюрк. имя - *Эртуугъан* «родившийся героем»; в кар.-балк. антропонимии есть и его краткая форма *Эртуу*. Этого же великана в одном осет. сказании называют нартом, он побеждает Черноморского алдара Тарагана.

С Елтаганом в осет эпосе связан лингвистический казус. Нарт Созырыко играет с сыновьями Бурафарныга (в какую игру, не сказано), обыгрывает их и лишает парней сначала правых рук, затем усов и правых глаз. «*Вышла мать парней и сказала Созырыко: 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*» (НОГЭ, кн. 2, с. 106).

Эта деталь облика Елтагана ничем не мотивирована; более того, далее следует известный рассказ о похищении огня у великана; в этом же сказании Созырыко побеждает и другого гиганта – Мукару, у которого кожа головы тоже была золотой. Но великанам более пристало бы иметь не золотую кожу, а несколько голов: кар.-балк. *алтыбаи* «шестиголовый» двуязычные осетинские сказители приняли за *алтынбаи* «златоглавый». Распространенное у тюрков имя *Кучук*, *Кючюк*, *Кюцюк* (имя отца Елтагана), от *куч*, *кюч*, *кюц* «сила, мощь» + имяобраз. формант –*ук*, *юк*, может оказаться случайным совпадением с *кючюк* «щенок».

Умар, *Уомар* – в одном сказании - имя великана, врага нарттов, в другом – имя нарта из рода Алагата. «Имя Умар встречается в болгаро-дунайском именнике: староболг. *ОУМАРЬ*, греч. *Оумарос*. Этому имени соответствует болгарское же имя *Омар* с Тамани», V век (Дзицойты, 1992, с. 192).

Имя *Омар*, весьма распространенное среди карачаево-балкарцев, считается формой араб. *Умар*, возможно, ошибочно; оно встречается и в очень древних текстах, например, так зовут брата несчастного охотника Бийнёгера, сына Гезоха (род Гезоховых упоминается среди нартских). Не исключено, что это одна из форм тюрк. *омур*, *ёмюр* «век, вечный»; ср. имя одного из правителей-ханов Дунайской Болгарии – *Омуртаг* «вечная гора» (синонимично кар.-балк. названию горы Эльбрус – *Минги Тау* «вечная гора»).

Алаеф – имя великана, побежденного нартом Батразом. По мнению В. И. Абаева, оно «напоминает скандинавское имя *Олаф* (встречается и в эпосе)». Но Т. А. Гуриев предлагает более простое и верное решение: «... имя великана *Алаеф* легко и без натяжки может быть объяснено из весьма распространенного тюркского фольклорного *али/алын* в значении «великан, богатырь», оно часто встречается в эпосах «тюркоязычных и других народов, с которыми осетины живут по соседству и с которыми имеют

разносторонние контакты в течение более чем тысячи лет»; «*Али* был очень распространенным элементом в собственных именах у тюркоязычных народов» (Гуриев, 1982, с. 20).

Сохъыр-уаиг - одноглазый великан, отец Бедзенага и деда нарта Арахцау. Читая работы Т. А. Гуриева, в которых довольно подробно рассматриваются многие антропонимы и отдельные сюжеты осет. эпоса, можно заметить, что он ни разу не ссылается на кар.-балк. материалы и даже не упоминает о них. Поэтому, выдвигая смелые и неожиданные сопоставления (иногда весьма ценные), Т. А. Гуриев зачастую попадает впросак.

В монг. эпосе он находит героя по имени Сохор-нойон «Кривой князь», т. к. «сохор» по монг. - «кривой, одноглазый». «Однако в осетинском эпосе кривые великаны совершенно не похожи на положительного героя монгольских сказаний и ничего общего с ним не имеют. В нашем эпосе, возможно, произошло переименование кривого великана под влиянием монгольского суперстрата (! - М. Дж.), когда в осетинский язык вошло слово *сохъыр* - «кривой, косой на один глаз». «Интересно, - добавляет Т. А. Гуриев, - что в самом монгольском слово *сохор* со временем изменило свое значение и в современном языке обозначает «слепой». Понятие «кривой» выражается *оросон нутдэй* - букв. «одноглазый» (Гуриев, 1971, с. 134).

Во-первых, как, интересно, Т. А. Гуриев сумел дознаться, что в монг. яз. значение слова *сохор* изменилось, а не было таким изначально? Во-вторых, *сокъур*, *сохур* не монг., слово, а тюрк. В-третьих, в кар.-балк. эпосе и сказках (как и в фольклоре других тюркских народов) образ кривого великана встречается очень часто. В-четвертых, кар.-балк. *сокъур* означает «слепой», и о человеке, полностью лишенном зрения, говорят *эки кёзю да сокъур* «слепой на оба глаза». Искать объяснение имени, думаю, следовало не в Монголии, а рядом (как и во многих других случаях).

Отмечая, что в осет. эпосе Арахцау «находится в братских отношениях с одним из ведущих нартовских богатырей - Сосланом, а легенды согласно называют их «аердхорд»-ами, т. е. «названными братьями», Т. А. Гуриев предположил, что вначале Бедзенаг (до раздвоения его образа) считался одним из нартвов, а затем теплые отношения нартвов к нему перешло и на его двойника-сына (Гуриев, 1971, с. 108).

Дружба двух героев (о чем говорится и в кар.-балк. сказаниях) объясняется совсем другими причинами. В кар.-балк. эпосе *Сары Бёдене* («Рыжий Бёдене») является беглым сыном какого-то хана и вынужден вначале наняться в батраки к пастуху Созуку, от семени которого, попавшего в камень, родился нарт Сосурук. Но Рачикау (*Ёречикау*, осет. *Арахцау*) родился

от Бёдене, который, по наущению своего хозяина Созука, совершил насилие над нахальной служанкой или рабыней знатной ханши *Акъбийче*.

Незаконнорожденность обоих героев, вероятно, влияла на их положение в обществе, и стала причиной их сближения. Кроме того, Сосурук – приемный сын Ёрюзмека, главы Усхуртуковых, а Рачикау женился на девушке из этого рода. Просто объясняется и то, почему Бедзенага в осет. эпосе называют *алдаром* «князем». Осетинские сказители, из-за одинакового именования, объединили два образа кар.-балк. эпоса – батрака Сары-Бёдене и рыболова Бёдене; кроме того, они поняли кар.-балк. *сары* «рыжий» как осет. *сар* «голова; глава».

ЧЕЛАХСЕРТАГ

Челахсертаг, Челахсартон, Елахсартон, сын Хиза – лицо, в осет. эпосе встречающееся в нескольких сказаниях, участник нартских пиров; иногда изображен как враг нартов, иногда его считают одним из них. Враждует с самыми сильными героями – Сосланом, Батразом, Арахцау. Обладает могуществом, владеет неприступной крепостью Хиз (Хыз, Хуыз).

Подробно останавливается на анализе имени и образа этого героя Ю. А. Дзиццойты. Согласно одному из осет. сказаний, Челахсертаг «жил в другой стране, в крепости Хиз»; казалось бы, его можно отнести к врагам нартов, поскольку он враждует с Сосланом. «Однако в большинстве сказаний Челахсертаг сам является нартом», и даже их предводителем – *нарты аелдаер*. Упоминается в осет. эпосе и род *Челахсаратае*. Против иноэтничности Челахсартага говорит и иранская этимология его имени.

«Судя по компоненту *аехсаертаег*, он первоначально был представителем рода воинов Ахсартаггата». Его эпитеты – «проворный, смелый, бравый, прославленный». Г. Бейли считал, что первая часть его имени – *Чел* – из др. иран. *чарья* «воинственный». В некоторых сказаниях он известен как «Ахсартаговых Хуза сын Челахсартаг». Поэтому Ю. А. Дзиццойты полагает, что это нарт из рода воинов; загадка в том, почему он основал новую фамилию, отделился от нартов (Дзиццойты, с. 77-78).

Мы считаем, что такой вопрос неправомерен. Кроме трех основных родов, в осет. эпосе есть и другие – *Албегата, Ацата* и пр.; вероятно, это просто ошибки сказителей, производивших «новые» фамилии от имен известных нартов (или от их вторых имен и прозвищ); то же самое случалось, вероятно, когда речь шла о новых героях (поздних времен), которых причислить к одному из трех древних родов, по каким-либо причинам, было невозможно.

Но, вопреки тому, что говорится в эпосе (см. эпитеты Челахсартага) и упоминая о том, что Челахсартаг позорно сбежал от Сослана и спрятался в

крепости, Ю. А. Дзиццойты заключает, что «перед нами трус с эпитетами героя». (На наш взгляд, в эпосе такого быть не может; следует ли считать трусом, скажем, Сослана, который убил юного Тотрадза ударом в спину?).

Далее Ю. А. Дзиццойты говорит, что Челахсартага следует отнести к роду богачей Бораевых (разве они были трусами?), поскольку он тоже богат, и его конфликт с Сосланом – это часть борьбы Бораевых с Ахсартаговыми, «Богатых против Сильных». Начав, без всяких на то оснований, спор с эпосом, Ю. А. Дзиццойты вынужден продолжать в том же неверном направлении, делая поправку: «...будучи выходцем из рода Ахсартагата, он (Челахсертаг. – М. Дж.) со временем превратился в типичного представителя рода Бората». Как это произошло?

Согласно А. Р. Чочиеву, с началом феодализма «древняя осетинская военно-иерархическая терминология полностью перешла в сословную», так как военные предводители (алдары) привилегированной касты воинов стали феодалами. Но эпос не усвоил деление на сословные ступени, принятые в феодальном обществе. «Поэтому, - пишет Ю. А. Дзиццойты, - Челахсартаг – уже не воин, а феодал – просто приравнивается к представителям рода нартских богачей Бората, а это значит, что он, несмотря на все геройские эпитеты (? – М. Дж.), лишен мужества, он трус». Феодал богат – значит, трус, не воин (но в кар.-балк. эпосе, например, ни один нарт не описан бедняком, однако никого из них трусом назвать нельзя). Полная алогичность этих рассуждений – факт; в самом эпосе для таких выводов никакой опоры нет.

«Очевидно (? – М. Дж.), в эпоху становления феодализма в Алании все феодалы (т. е. разбогатевшие и потому не принимавшие участия в походах военные предводители) приравнивались к членам касты богатых землевладельцев и скотоводов дофеодальной Осетии (? – М. Дж.)»; «имя новоиспеченного феодала Челахсартага стало нарицательным, ибо во всех крепостях и твердынях, реально существовавших и существующих, которые когда-то приходилось брать осетинам (м. б., нартам? – М. Дж.) живет именно он». «Мы имеем в виду не только Хизскую и Чуанскую крепости, но и Гори. Последнюю осетины взяли в 1292 году» (Дзиццойты, 1992, с. 79).

В одном из сказаний говорится, что в Гори жил Борати Бурафарнуг, следовательно, как думает Ю. А. Дзиццойты, такая замена также говорит о том, что «феодал Челахсартаг» был причастен к классу богачей. Почему феодалы не принимали участия в походах, если они продолжали быть военными предводителями (у других народов в походы ходили даже императоры, султаны, эмиры и короли), автор не говорит, как и о том, к какой касте относили себя сами военные вожди, разжалованные им в «презренных богачей».

Без широковещательных обобщений и выводов Ю. А. Дзиццойты обойтись никак не может и в этом случае. По его мнению, имя Челахсартага и связанные с ним сюжеты и топонимы западнокавказского происхождения распространились по всей Алании, из чего следует, что «Западная Алания была центром зарождения аланского феодализма, а также экспортером феодальных отношений» (Дзиццойты, с. 77-79).

Многие осетиноведы считали, однако, что в Осетии даже в XIX в. феодализм только зарождался (см.: Джуртубаев, 2010). Автор почему-то не объяснил и причину бедности социальной терминологии в языке народа, который, по его убеждению, был экспортером таких отношений. Стоило бы подумать и о том, почему в языках народов Кавказа нет никаких «алано-осетинских» социальных терминов – одни сплошные уздени, бии, ханы и прочие «кунаки и абреки».

В кар.-балк. эпосе Гиляхсыртан Злоязычный, как и Челахсертаг, владеет неприступной крепостью, имеет большие богатства и войско. К числу нарттов он не принадлежит, являясь только гостем на их пирах. В отличие от осет. эпоса никаких положительных качеств в его характере в кар.-балк. сказаниях не отмечается. Сварлив, спесив, хитер и сеет раздоры. По его наущению был убит братьями Индиевыми нарт Нёгер (Джёнгер), за которого жестоко отомстил брат Нёгера – *Турту* (краткая форма имени *Батыртуу* «рожденный батыром»): когда Гиляхсыртан сидел на пиру, Турту отправился в его жилище, разрубил на части его жену и детей и бросил их в кипящий котел (в осет. эпосе это произошло с семьей Сырдона, перебитой Урызмагом).

Первое, что приходит на ум – это рассказ Геродота о пребывании скифов на Ближнем Востоке, где они бесчинствовали 28 лет (некоторые историки считают, что гораздо дольше), вступая в союзы с разными государствами. Мидийский царь Киаксар нанял нескольких скифов для обучения мидийских юношей стрельбе из лука. Однажды эти наставники провинились перед царем, не добыв для него дичины, и Киаксар жестоко наказал их. Тогда, выждав момент, скифы убили отроков, побросали их тела в котлы и бежали. Конец пребыванию скифов на Ближнем Востоке, по рассказу Геродота, положил тот же Киаксар. Пригласив скифских вождей на пир, он приказал своей страже перебить их. Оставшись без предводителей, скифы ушли обратно, в причерноморские степи.

Эти события и отразились, вероятно, в кар.-балк. эпосе. Скорее всего, мидийский царь носил имя, заключавшее в себе иран. термин *ксатра* «власть, доблесть, мужество», а в первой части – *Кей*, *Кейа*, обычный титул, ставившийся впереди имен многих иранских царей: *Кей-Кабус*, *Кей-Хосроу* и пр. Мидийское *Кей(а)ксатра*, *Кейаксартан* превратилось у Геродота в

Киаксар, в кар.-балк. эпосе - в *Гиляхсыртан*, у осетин – в *Челахсертаг*. Но почему в кар.-балк. сказаниях Гиляхсыртана именуют «злоречивым» (*аман тили*)? Скорее всего, из-за сходства имен, на него перешло прозвище хитрого и кованого Ширдана.

Что касается крепости *Хиз*, *Хыз*, которой, по осет. сказаниям, владел Челахсартаг, то это, вероятно, воспоминание о некоей неприступной твердыне в Иране. Иранское и царское происхождение Киаксара побудило иранских предков осетин причислить его (после усвоения ими эпоса) к нартам и наградить эпитетами «проворный, бравый, смелый, прославленный». Правомерен вопрос: если, как утверждают иранисты, карачаево-балкарцы сформировались на «алано-осетинском» субстрате, от которого и усвоили эпос, то почему все нарты представляются им своими, и лишь Гиляхсыртан (иранец) - чужаком?

МАРГУДЗ

Аенаефындз Маргуыдз (Безносый Маргуз) – герой одного из осет. сказаний. Молодая жена Уастырджи чрезвычайно лестно отозвалась о Маргудзе, и небожитель решил познакомиться с ним. Внешность Маргудза удивила небожителя – ни роста, ни вида. Они выехали в набег и неказистый конь Маргудза оказался гораздо выносливее коня Уастырджи. Здесь же небожитель выяснил, почему нарт лишился своего носа, который обладал необыкновенным свойством узнавать все живое на расстоянии.

Однажды, находясь в походе, Маргудз почувствовал в своей постели мужской дух, вернулся домой, нашел на своем ложе жену с каким-то мужчиной и убил обоих. Но затем оказалось, что это был его сын; в горе от содеянного он отрезал себе нос. Сжалившись над ним, небожитель вернул нос Маргудза на место, а затем воскресил его жену и сына. Тут выяснилось, что жена Маргудза приходилась жене Уастырджи сестрой; она пошла на хитрость, чтобы заставить мужа помочь своему зятю.

В осет. эпосе у Маргудза есть и двойник – *Саулаг-Цыбыр-фындз*, т. е. «Саулаг Короткий Нос» (*саулаг* – сословие, занимавшее положение между князьями и крепостными). В сюжете этого сказания (на «мотив Полифема») фигурирует не Уастырджи, а нарт Урызмаг, которому и рассказывает о своих злоключениях Саулаг; нос ему оторвал великан-*уаиг* (НОГЭ, т. 2, с. 73).

Если В. И. Абаев возвращался к вопросу о влиянии монгольского фольклора и языка на формирование осет. эпоса лишь иногда, то Т. А. Гуриев посвятил монг.-осет. фольклорно-языковым связям ряд работ, в которых повторял положения В. И. Абаевым и выдвигал другие. Казалось бы, перед

нами обычный фольклорный сюжет назидательного характера о вреде всего чрезмерного и необходимости контроля над своими чувствами. Но Т. А. Гуриев ухитряется увидеть «монгольский след» и здесь.

Он находит в монг. эпосе сказание о некоем Мергузе, предательски убитом врагами, за которого, с помощью хитрости, отомстила его жена. Отмечая, что между двумя текстами «нет особой сюжетной близости» (точнее сказать, этой близости нет вообще), нартовед уверяет, что осет. сказание «есть результат переплетения» «неизвестной нам аланской легенды с монгольской» (известной). Т. е., в результате предполагаемого «переплетения» получился сюжет, непохожий на монгольский, но предположительно похожий на предположительно существовавшую аланскую легенду.

Упорство ученого, конечно, заслуживает уважения, но каковы его аргументы? Они, прямо скажем, удивительны. Нарт Маргудз не имеет носа, а это, по мнению Т. А. Гуриева, есть «указание на расовую принадлежность»: у средневековых монголов носы были маленькие и плоские, а потому создатели нартского эпоса «придали этому качеству людей мифологический характер (? – М. Дж.) и воплотили в образе легендарного Маргудза». Нам, в отличие от Т. А. Гуриева, трудно сказать что-либо определенное о средней величине носов средневековых монголов; не ведаем мы и о том, откуда нартовед узнал, что осетинские сказители придали этому предполагаемому «качеству» средневековых монголов «мифологический характер».

Но автор этих строк в молодости был дружен с несколькими монголами, побывал и в самой Монголии, и смеет заверить, что носы у местных жителей вполне нормальной величины (людей с маленькими носами сами монголы считают потомками смешанных браков с китаянками), а у некоторых достигают и внушительной величины, да еще и с горбинкой. Нормальный нос, вероятно, был и у героя монгольской легенды, в отличие от Маргудза, у которого его не было вообще.

То же самое относится и к росту героя, о чем Т. А. Гуриев говорит: «Внешность нарта Маргудза определяется как восточная не только лицом», легенда «указывает на его невысокий рост»; «внешностью нартовский Маргуз совершенно не похож на нартов и может быть охарактеризован как человек другой, восточной расы». Я не знаю, каких монголов наблюдал Т. А. Гуриев, но большинство тех, которых я знаю или видел, имели совершенно нормальный рост, и были еще и люди под два метра. Может быть, малым ростом отличались средневековые монголы, но их ни Т. А. Гуриев, ни я не лицезрели. Так что это вовсе не аргументы.

Конь у Маргудза был неказистый; он выбрал его, несмотря на то, что владел большими табунами. В превосходстве лошадки Маргудза над

красивым конем Уастырджи исследователь, конечно же, усматривает «хорошо известный исторический факт, когда низкорослые кони монголов оказывались более выносливыми и пригодными для военного маневра, чем высокие кони противников» (Гуриев, 1971, с. 12-15).

Но неужели осет. сказание было сложено лишь с целью всемерно подчеркнуть превосходство некоего рядового монгола и его лошадки над небожителем и его конем (а не просто над аланами)? Или, из-за того, что какому-то сказителю захотелось намекнуть, что у Маргудза был «маленький монгольский нос», он выдумал, что герой сам его отрезал? И где здесь влияние монгольской легенды?

Других доводов Т. А. Гуриев не привел. Нет у него и объяснения имени героя. К тому же герой осет. сказания являлся выходцем не из Монголии, или хотя бы Калмыкии, а из страны *Малкъ* (Дзицойты, 1992, с. 86), т. е. Балкарии (*Малкъар*), и, по одному из вариантов, был тестем гуннского царя.

Т. А. Хамицаева пишет: «Сказание о безносом нарте Маргудзе вместе с распространенным общекавказским сюжетом «О безносом седоке» в осетинском нартовском эпосе занимает обособленное положение; ни в каких других сказаниях этот герой не встречается» (НОГЭ, кн. 3, с. 115).

И это вполне понятно. В кар.-балк. фольклоре есть произведение, почти идентичное осетинскому, но оно считается не эпическим сказанием, а сказкой и называется «*Бурунсуз Бекир*» «Безносый Бекир». Вместо небожителя здесь фигурирует витязь Тулпар, за которого ханская дочь пообещала выйти замуж, если он сумеет узнать, почему Бекир лишился носа. Тулпар спрашивает Бекира, что с ним случилось, и тот обещает ему рассказать; к сожалению, сказитель, вероятно, забыл объяснение, и эта часть сказки выпала. В конце концов, Тулпар добывает волшебный ножичек, с помощью которого оживляет жену Бекира и возвращает его нос на место.

Полагаю, что обращаться за объяснением сюжета к монгольскому сказанию было незачем. (Или надо признать, что его заимствовали у монголов не только осетины, но и карачаево-балкарцы (которых, по мнению академической науки, тогда еще и на свете-то не было).

НАРТЫ И ТЮРКИ

Подведем некоторые итоги. Приняв навязанное «академической наукой» мнение об ираноязычности скифо-сарматов, осетинские ученые были обречены всячески изворачиваться в поисках ответов на простейшие вопросы, прибегать к умалчиванию, ругать исследователей, задающих такие нехорошие вопросы, ссылаться на забывчивость и самих осетин, и их

беспамятных и бестолковых соседей, придумывать все новые и новые «переносы» и т. п., то и дело попадая впросак.

Два тысячелетия «скифо-аланы» имели эпос, но не знали, как называть его героев, пока их не надоумили монголы; потрясенные «алано-осетинские» сказители навеки позабыли «древние иранские имена» нартов и в порыве энтузиазма нарекли их по-монгольски (а некоторых даже по-тюрко-монгольски, наверное, сгоряча). Забыли они и «североиранские» слова, означавшие «море, степь, Эльбрус, Волга, Терек, Казбек, Бештау, Кубань, Черное море, Каспийское море, дрофа, суслик, зубр» и пр., и пр. (см.: Джуртубаев, 2010).

За период в полтора столетия, в течении которого нартоведы-иранисты изучали осет. эпос, ими были достигнуты впечатляющие результаты, в частности, в исследовании его ономастики и этнонимии; но доложить о них «научной общественности» они почему-то не пожелали. Итак, в академическом издании 1989 г. перечислены следующие главные герои больших циклов осет. эпоса: *Урызмаг, Сатана, Хамыц, Сослан (Созырыко), Сырдон, Батраз, Ацамаз*; затем следуют герои малых циклов: *Айсана, Крым-Солтан, Тотрадз, Арахцау, Субалци, Сауай*. Из этих 14 имен иранисты объяснили на основе иранских языков только два, и оба неверно: Урызмаг («дикий кабан») и Сырдон («зверь»).

Хамыц и Батраз – из монгольского.

Сослан, Крым-Солтан, Субалци – из тюркского.

Созырыко, Сауай – из кабардинского.

Сатана, Ацамаз, Айсана, Тотрадз, Арахцау – неясно.

Если же взять список из 60 имен, подвергшихся анализу в нашей книге, то на почве иранских языков осетиноведы разъяснили (правда, с грехом пополам), еще 7 имен второстепенных и третьестепенных персонажей: *Уархаг, Ахсар, Ахсартаг, Бурафарныг, Алаг, Курдалагон, Кафты-сар*.

Получается, что в осет. эпосе, благодаря многолетним усилиям иранистов, выявлено всего-навсего 9 иранских имен, тогда как монгольских (или «тюрко-монгольских» – полтора десятка (*Дзерасса, Кандзаргас, Маргудз* и пр.). А ведь есть еще и масса тюркских имен третьестепенных персонажей – *Тогус-алдар, Азаухан, Кобор, Азаухан, Мисирхан, Къызмыда, Ауар (Ауархан?), Табылдак, Карамаг, Телберд, Елтаган* и др.

Примечательно, что и количество тюркских этнонимов, топонимов, оронимов и гидронимов, упоминаемых в Нартиаде, во много раз превышает количество иранских или любых иных; прибавьте к ним огромное количество прочих тюркских элементов и придется признать, что перед вами тюркский или, если иранистам так угодно, «тюрко-монгольский» эпос.

Как мы видели, в осет. эпосе очень часто упоминаются тюрк. народы и племена, выступающие то союзниками нартов, то их противниками - речь идет о взаимоотношениях племен внутри тюркского мира Восточной Европы. Одного ираниста это обстоятельство все же насторожило. «В нартовском эпосе часто упоминаются тюркские племена, но мы не можем сказать, какое они имеют отношение к современным тюркским народам Северного Кавказа».

Настороженность автора понятна – видимо, он опасался, что кто-то сделает из данного факта не те выводы. Далее следует замечательное по своей наивности обличение нехороших людей, имени которых он избегал до самого конца своей книги: «Многочисленные упоминания различных тюркских народов в осетинском эпосе и их противопоставление нартам опровергают догадки некоторых балкаро-карачаевских ученых, пытающихся отюречить скифов, сарматов и аланов» (Дзиццойты, 1992, с. 258).

Следовательно, если в осетин. эпосе нарты (псевдоним скифо-алан) воюют с какими-то тюркскими племенами, значит, скифо-аланы – не турки и злонамеренные кар.-балк. ученые, на основании только своих догадок, напрасно пытаются «отюречить» скифов, сарматов и аланов. Но, во-первых, в эпосе карачаево-балкарцев нарты мыслятся их предками, а не их противниками. Во-вторых, нарты в осет. эпосе кому только не противопоставлены, а два их рода насмерть сражаются и друг с другом, причем нартами именуются (чаще всего) только Ахсартаговы. В-третьих, близкородственные племена и народы от сотворения мира часто воевали друг с другом не менее яростно, чем с «чужаками», поскольку жили задолго до исторического материализма и ложных теорий этногенеза.

В-четвертых, нартский эпос является созданием не всех тюрков, а только их части, обитавшей на юге и юго-западе Восточной Европы; разумеется, они тоже могли воевать (как и дружить, торговать, заключать и расторгать союзы, и пр.) со своими родичами, что и отразилось в осет. эпосе, ярко описывающем именно мир средневековых тюркских племен. В-пятых, не кар.-балк. ученые «пытаются отюречить» скифов, сарматов и аланов (они и так были тюрками), а, наоборот, мифотворческая академическая наука, в фарватере которой и движутся осетиноведы, уже два столетия пытается иранизировать их - вопреки очевидному и сотням фактов.

Вот и Ю. А. Дзиццойты совершенно не замечает, что все данные, которые он приводит, свидетельствуют против его мнения. Закljučая параграф своей книги, посвященный анализу тюркских влияний на осет. эпос, он пишет: «Как видим, в эпосе осетин сохранились сведения о многих тюркских народах: хазары, половцы, авары, агурьы, огузы, азурьы, оногурьы, болгарьы,

гунны, печенег и балкарцы. С какой-то частью тюркских народов сарматы могли познакомиться еще в ту эпоху, когда они жили севернее Каспийского моря» (Дзиццойты, 1992, с. 196).

Если добавить в этот список *чинтов, тулонцев, кибитов, каджей, балга*, получится внушительная цифра – полтора десятка тюркских этнонимов. Но ни одному из осетиноведов, кажется, не пришел в голову простой вопрос. Если нартский эпос создали, с братской помощью дружественных монголов, «ираноязычные скифо-аланы» и если он очень древен (что бесспорно), почему в ни в одной из его версий не встречаются упоминания каких-либо «североиранских» племен – ни в качестве врагов нарттов, ни в качестве их союзников, ни в каком-либо ином? Ведь если «ираноязычные» скифо-сарматы действительно существовали, то наверняка должны были и воевать между собой, и заключать миры, и торговать и пр.; к тому же их было очень много (если, конечно, верить «мировой науке»).

Но в осетинском эпосе нет ни одного названия какого-либо «североиранского» племени – одни сплошные тюрки! Или они представляли собой одну монолитную массу, не делившуюся на племена и рода, массу, растаявшую в воздухе, как пар, не оставив по себе ни памяти, ни имени (ведь и *нарт* – слово не-иранское)? Почему бы в одной из версий Нартиады не промелькнуть хотя бы одному из изящных «североиранских» этнонимов, фигурирующих в знаменитом глоссарии В. И. Абаева, каким-нибудь «сыроедам», «супоедам» и «смуглоруким», во главе с вождями, чьи гордые имена якобы означали «Имеющий оленью челюсть», «Находящийся под женой», «Волкоед», «Холст», «Просоед» или «Принадлежащий к оленьей породе»? Почему ни в одном сказании не говорится, например, что тот или иной нарт поехал в гости в «Роксоланию», к «светлым аланам»?

Можно не сомневаться, что ответ иранистов, если они, конечно, снизойдут до него с высот своей крайне своеобразной науки, будет приблизительно таким: бедных древних «североиранцев» буквально затопило нашествием средневековых тюрков, бесчисленных и беспощадных, как вурдалаки, и в этом море пришельцев, под влиянием бурных событий, все древние иранские этнонимы «потомками алан» были позабыты; а потом пришли еще и монголы, и татар с собой привели. Где уж тут помнить соплеменников, которых мгновенно поглотили ассимиляторы!

Но как тогда сумели уцелеть, из всего предпологаемо огромного массива «североиранцев», одни только аланы? Ясное дело – спрятались в горах. Почему же не смогли сделать этого другие «скифо-сарматы» – например, укрыться в горах Крыма или в Карпатах, в лесах и горах Урала, да и мало ли где? А Бог его знает, об этом ученые еще не успели подумать.

Вот и Ю. А. Дзиццойты, вместо объяснения, цитирует мнение Я. А. и Г. С. Федоровых: «движение тюркоязычных племен, втянутых в гуннское движение на запад, частичное оседание их в степях, создание в VI в. Тюркского, а в VII в. – Хазарского каганатов положили конец сарматскому господству». Тюркская речь вытеснила иранскую и распространилась не только в степях Азовско-Каспийского междуморья, но и на Кавказе вплоть до самых предгорий» (Дзиццойты, 1992, с. 196).

Вот так просто объясняется любой сложнейший процесс (пусть и предполагаемый), когда ничего конкретного сказать не могут – вытеснила тюркская речь иранскую, и все. Чего тут думать, когда, как и почему?

Но где же хотя бы следы влияния так быстро и покорно исчезнувших по всему пространству от Дуная до Волги «североиранцев» в фольклоре и языках народов Дагестана, адыгов, карачаево-балкарцев, вейнахов? Что говорит об этом Ю. А. Дзиццойты? «Следует добавить, что алано-тюркские контакты не прошли бесследно и для тюрков, о чем свидетельствуют, например, иранские имена у гуннов», со ссылкой на Мэнчен-Хэлфена. Прямо скажем, негусто. «Тюркское влияние сказалось не только на ономастике, но и на лексике языка нартиады» (Дзиццойты, 1992, с. 196-197).

Упоминая о том, что В. И. Абаев допускал возможность очень ранних контактов между сарматами и тюрками в районе Поволжья, Ю. А. Дзиццойты пишет: «Контакты между тюрками и предками осетин продолжились затем на Кавказе и не прекращались практически до наших дней. Из всех этносов, с которыми контактировали нарты (это, по убеждению автора, эпический псевдоним предков осетин. – М. Дж.), тюрки оставили самый заметный след в нартиаде» (Дзиццойты, 1992, с. 183). Еще бы не оставить, если они, в лице скифо-аланов, и являлись ее создателями, о чем яснее и красноречивее всего свидетельствует именно осетинский эпос. Если вы с таким выводом несогласны, прочтите эту часть книги еще раз.

Глава XX. ОТ БОСПОРА ДО КИТАЯ

ЛЕГЕНДА О СВ. ЕВСТАФИИ

Следует коснуться вопроса об интерпретациях некоторых изображений на древних предметах, найденных во время археологических раскопок. В. П. Даркевич писал о прикладном искусстве Византии: «В основе изобразительной системы лежит мир эпической поэзии, за которым проглядывает реальный исторический фон». «Не вправе ли мы предположить, - пишет В. А. Кузнецов, - что в основу сюжетно-

изобразительной системы средневекового северокавказского искусства также входят эпико-героические и иные мотивы фольклора?», вслед за Л. П. Семеновым считая, что «некоторые сюжеты древнего графического искусства навеяны нартским эпосом» (Кузнецов, 1980, с. 117).

На наш взгляд, изображения на древних предметах навеяны, большей частью, не сюжетами из эпоса или мифологии, а народной этимологией. Перед появлением письменности был период, когда использовался метод ребуса: мастер вдумывался в название изготавливаемого предмета, объяснял его, как умел, расчленяя на семантически значимые составные, и изображал понятное (см. книгу Р. Р. Тилова «Сага о Кавказе»). Причина такого подхода, полагаю, заключается в следующем. Речь рассматривалась как дар Бога (или богов), поэтому понять глубинное значение слова означало постичь и заложенную в нем премудрость; но единственным способом такого постижения была народная этимология. Отсюда же появление многих обрядов (иногда весьма странных; выше мы приводили некоторые примеры); вряд ли следует видеть в них плоды творчества хитроумных жрецов.

«Считается, что олень был 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. «Оленю, как тотему скифов, вероятно, были посвящены многие мифы. Следы их сохранились в осетинском фольклоре» - пишет Н. Л. Членова. В подтверждение сказанного В. А. Кузнецов приводит два эпизода из осет. эпоса. Урызмаг и Сослан по очереди пытались подстрелить восемнадцатирогого оленя с золотой шерстью, но их оружие вдруг куда-то исчезало. Оказалось, что в облике оленя перед ними представала дочь Солнца – *Ацырухс*.

В параллель к этим сведениям В. А. Кузнецов приводит легенду о святом Евстафии Плакиде, который до своего обращения был воином. Однажды на охоте он настиг оленя и уже намеревался пустить в него стрелу, но вдруг услышал его голос: «О Плакида, зачем ты преследуешь меня?». «Между рогов оленя показался лик Христа, а на рогах крест, «сиявший сильнее блеска солнечного». После этого чуда Евстафий принял христианство, а впоследствии был причислен к святым воинам.

Отражение этой легенды В. А. Кузнецов усматривает во фресковой живописи Нузальской церкви (Алагирское ущелье Осетии), в верхнем ярусе которой изображены два святых воина: один (св. Георгий), поражающий копьём змея, и другой (в котором ученый видит Евстафия Плакиду), стреляющий из лука в двух оленей (но на фреске нет ни лика Христа, ни крестов на рогах оленей).

«В сцене охоты Евстафия (? – М. Дж.) на оленей на стене Нузальской церкви мы видим пример того, как сквозь оболочку христианства зримо проступают дохристианские фольклорные мотивы нартского эпоса». В аналогичных росписях церковей Сванетии рядом со св. Георгием изображен св. Федор; поправка, как считает В. А. Кузнецов, «сделана в соответствии с духовными запросами местной осетинской среды, с древнеязыческих времен почитавшей бога охоты Авсати и хорошо знавшей популярное нартское сказание об охоте Сослана на оленя – дочь солнца Ацирухс»; автор предполагает, что произошла контаминация древнего нартского сюжета и христианской легенды (Кузнецов, 1980, с. 118-121).

О какой «поправке» говорит археолог, нам понять не удалось: если в церквях Сванетии и в Нузальской церкви изображен один и тот же сюжет, а различие заключается только в том, что в первых фигурирует св. Федор, а в Нузале – св. Георгий, то какое отношение к ним имеют Авсати, Сослан и Ацирухс? Да, изображения оленей на древних предметах из скифских погребений встречаются часто. И среднеазитские скифы назывались *сак*, что напомнило иранцам осет. *саг* «олень», из чего они заключили, что саки именовались по тотему; этим же они объяснили и популярность изображений оленя в скифском искусстве. Но все это, как и объяснение В. А. Кузнецова, большей частью, – лишь цепь предположений и догадок. Следовало поставить простые вопросы:

1. Почему у оленя (в эпосе) золотая шерсть? Несомненно, по той причине, что олень у скифо-алан, создателей эпоса, был манифестацией Солнца, но в его женской ипостаси. Откуда же возникла подобная ассоциация? Думать, что это просто прихоть какого-то древнего поэта, не приходится; должна быть веская причина для того, чтобы ассоциация стала устойчивой. Ср. кар.-балк. *нар* «солнце, солнечный» и *марал* «самка оленя» (предполагает варианты: *нарал*, *нاران*); но *нар* *анг* означало бы «солнечное животное»). Почему у нее золотая шерсть? Ср. кар.-балк. *кюн* «солнце, солнечный» - *жюн* (восходит к *гюн*) «шерсть» (ассоциация солнца с золотом).

2. Ср. также созвучие кар.-балк. *кюн къызы* (*нар къызы*) «солнечный жар, зной» - *кюн къызы* (*нар къызы*) «дочь Солнца»; но именно дочь Солнца и фигурирует в сказании.

3. Почему нарты пытаются подстрелить оленя? Кар.-балк. *марал* «оленуха», но *мара*, *марла* - «выслеживать, выжидать; целиться», *мараучу* «стрелок, охотник». В кар.-балк. охотничьей поэме «Песнь о Бийнёгере Гезохове» (из «крестьянского» эпоса) за такой, златошерстной и крылатой, оленухой охотится удалец Бийнёгер, не ведая, что в ее образе перед ним появилась *Байдымат*, дочь божества диких животных *Ансаты*.

4. Количество рогов у оленухи – восемнадцать – объясняется тем, что она является олицетворением солнца; это, вероятно, попытка передать знание о 19-летнем солнечно-лунном (Метоновом) цикле (см. ниже).

5. И, конечно же, легенда о св. Евстафий не имеет к эпизоду из осет. нартского эпоса ни косвенного (как полагал В. А. Кузнецов), ни прямого отношения. Как и к «местной осетинской среде» (художник-грузин изобразил то, что ему велели); если имелось влияние этой среды, непонятно, почему Евстафий не изображался в церквах Сванетии (у сванов божество охоты, как известно, пользовалось не меньшим почитанием, чем у осетин), и почему между рогов оленя нет хотя бы изображения креста, и почему оленей – два, и почему святых воинов – двое.

6. Вопреки мнению ортодоксальных историков, привыкших думать, что в пределах Византии тюрки появились очень поздно, христианская легенда также объясняется благодаря тюркскому языку. Алано-болгары с давних пор нанимались в византийские войска; кроме того, они издавна оседали в Малой Азии, о чем свидетельствует топонимика Турции (например, *Балкъар даглары* «Балкарские горы», город Алания, местность *Алан-дере* и пр.).

Крест – известнейший солярный символ. В кар.-балк. яз. слово *къач* имеет несколько значений: «убегать; крест; образ, икона; честь, уважение». Сохранилась старинная божба: «*Ма бу жарыкъ кюнню къачы бла ант этеме!*» - «Клянусь образом вот этого светлого солнца!». Устойчивое *кюн къачы* означает «образ солнца», «честь солнца», и – «крест солнца».

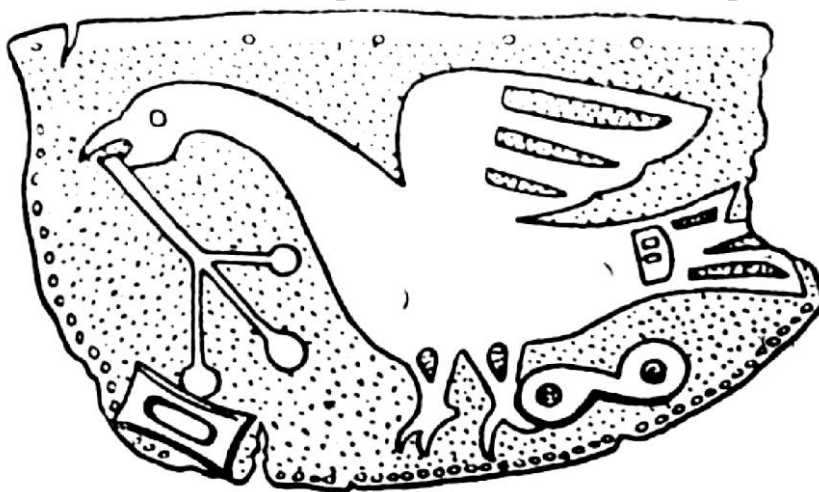
Напомню, что по легенде, между рогов оленя св. Евстафий увидел лик Христа (солнечный). Возможно, св. Евстафий был тюрком, воином-наемником, вначале относившимся к христианам враждебно. Легенда о его обращении, вероятно, имела хождение в тюркской среде и на тюркском языке, и лишь потом ее перевели на греческий.

ПТИЦА И ЗОЛОТЫЕ ПЛОДЫ

К числу сюжетов, могущих получить свое объяснение на основе нартских сказаний, В. А. Кузнецов относит и изображение на золоченой бронзовой пластинке (украшении седла), найденной в Змейском катакомбном могильнике: «летающая птица с когтистыми лапами и хищным клювом, в котором она несет ветвь с тремя круглыми плодами, похожими на яблоки» (Кузнецов, 1980, с. 121). (Последнее утверждение спорно; изображена ветвь с тремя отростками и кружочками или шариками на концах, а птица не весьма похожа на хищную и скорее напоминает гусыню или лебедь; см. ниже).

Этот рисунок археолог сопоставляет с эпизодом из осет. эпоса: у нартвов было дерево, на котором ежегодно, в одну из ночей, созревали три волшебных яблока (или одно, но созревавшее каждую ночь), которые на заре исчезали. Но какие-то три птицы повадились прилетать в сад и уносить плоды. Тогда нарт Ахсартаг подкараулил и ранил одну из них, по кровавому следу пришел к морю и опустил на его дно. Похитительницей оказалась красавица Дзерасса, на которой и женился нарт. Изображение на пластинке В. А. Кузнецов считает иллюстрацией к сказанию (Кузнецов, 1980, с. 122).

Но это, опять-таки, всего лишь предположение; кроме того, сюжет о похищении птиц (или птицами) яблок из волшебного сада встречается у множества народов и во множестве фольклорных произведений. Нужна более основательная опора, и ее мы находим в кар.-балк. мифологии и языке.



Из книги В. А. Кузнецова (1980)

Речь идет о мифе, действие которого (как уже говорилось выше) происходит не в море, а на небе (тюрк. *тенгир* «небо, небесный» - *тенгиз* «море, морской»), и о небесном, мировом, древе, золотыми плодами которого представлялись звезды; эти «золотые яблоки» зрели ночью, а наутро, с появлением жар-птицы (солнца) исчезали.

Почему дерево – нартское? Кар.-балк. *нар терек* «солнечное дерево» было понято народом, как *нарт терек* – «нартское дерево». Причина появления в осет. сказании трех птиц проста: тюрк. *уч* (*юч*) означает «лететь, летать» - и число «три»; этим же объясняется количество яблок. Неслучайно о двух других птицах в сказании ничего не говорится; да и на пластинке изображена только одна птица (*кун* – «солнце; лебедь»).

Почему девушки обращались в птиц? Частично на этот вопрос мы ответили – действие происходит в небесном саду. Ср. кар.-балк. *къыз* «девушка» (восх. к *къаз* или *къуз*) и *къуш*, *къус* «орел; птица». Птица на изображении напоминает гусыню или лебедь: ср. общетюрк. *кун*, *гун*, *къуу*,

гуу – «лебедь, лебединый», кун, гун, гюн, кюн – «солнце, солнечный». Герой Ахсартаг нашел деву-лебедь не на морском дне, а в небе.

Но в кар.-балк. яз. лебедь имеет еще одно название – *къанкъаз*, что можно понять и перевести по-разному – «речной гусь» или «царский гусь» (*хан къаз*), что очень напоминает и *хан къаз* «царская дочь» (отсюда и «царевны-лебеди» русского фольклора); ср. *кун къыз* «солнечная девушка» - *гунн къыз* «гуннская девушка», а также *къанкъаз* «лебедь» и *къан ыз* «кровавый след» (по которому Ахсартаг отыскал жилище красавицы).

Почему яблоки нельзя было срывать? Общетюрк. *алма* – «яблоко», но это же слово, при переносе ударения на первый слог, имеет другое значение – «не бери»; *алам* – «космос». Кроме того, в одном из вариантов сказания плоды из сада Бурона-Богача похищает не птица, а олень, почему-то скрывающийся от ранивших и преследующих его братьев в море; он оказывается прекрасной девицей. Ср. кар.-балк. *сакъ* «чутко, настороже, чуткий», *сакъла* «сторожить, караулить, выжидать» - и осет. *саг* «олень»; кар.-балк. *марал* «самка оленя» - но *мара* «целиться; высматривать».

КРЫЛАТЫЕ КОНЕРЫБЫ

Все пороки предвзятого подхода ученых-иранистов, убежденных в том, что скифо-сарматы, создатели Нартиады, были «ираноязычными», наглядно видны в их попытках интерпретации еще одного древнего изображения. «В одной из своих статей Е. Г. Пчелина упоминает фантастических коней с рыбьим хвостом. Мне обнаружить их в (осетинских. – М. Дж) текстах не удалось, что, конечно не является доказательством недостоверности сведений Е. Г. Пчелиной» (Кузнецов, 1980, с. 31).

Как же не является? Если автор этих строк напишет, например, что в кар.-балк. сказаниях упоминаются кони с собачьими лапами, а читатель таких упоминаний в текстах не обнаружит, что он должен подумать? Что утверждения автора являются образцом достоверности? Не нашли упоминаний о таких конях в осет. сказаниях и мы.

В. А. Кузнецов ссылался на работу Е. Г. Пчелиной, изданную в 1945 г. Но в 1986 г., в статье «Аертаекъахыг – осетинский мифологический конь (бронзовые фигурки VI-VII вв. н. э.)», она же пишет: «В осетинском фольклоре вообще, и в нартовском эпосе в частности, много говорится о трехногом коне (по-осетински – аертаекъахыг). Этот конь, носивший, по сказаниям, имя «Авсург», «Арфан» и др., имел две передние ноги, а сзади рыбий или змеиный хвост. Вместо эпитета «аертаекъахыг» в осетинском фольклоре иногда говорится «къуылых» - «хромой» (вследствие

непонятности для сказителей XIX в. слова «трехногий» применительно к коню. – Ред.)» - (Пчелина, с. 45).

Такой конь принадлежал, например, небожителю Уастырджи и обладал способностью к перевоплощению, и у него, по мере надобности, «вырастали то огромные крылья, то рыбий хвост, или и то и другое одновременно». «Крылья нужны были Уастырджи для полета в небо, а рыбий хвост для переплывания моря». Конь мог иметь вид клячи, которая внезапно превращалась в прекрасного скакуна. В ссылке Е. Г. Пчелина указывает, что два сказания, в которых упоминаются крылатые конерыбы («Урызмага последний поход» и «Сатана и Борагановская девица»), были записаны и опубликованы В. И. Абаевым в 1939 г. (Пчелина, с. 46).

Но странное дело – о трехногом коне в этих текстах нет ни единого слова! Добавим, что в имеющихся у меня изданиях осет. эпоса я не нашел и термина *аертаекъахыг*, даже в примечаниях. Всеми свойствами, которые перечисляет Е. Г. Пчелина, обладал, по кар.-балк. эпосу, вещий конь Гемуда, перешедший от бога-кузнеца Золотого Дебета к его сыну Алаугану, а от него к Карашауаю, внуку Дебета. И об этом коне в кар.-балк. эпосе говорится часто и весьма подробно, ему посвящена отдельная большая песня.

Во время раскопок Е. Г. Пчелиной в Южной Осетии «была найдена фибула в виде крылатого коня, задние ноги которого заменены рыбьим хвостом». «Описание такого коня, пишет она, - имеется в нартовском сказании «Генджакешауай»; с боков у него (коня) поднимаются огромные крылья, а вместо лошадиного хвоста извивается длинный рыбий хвост» (Пчелина, с. 46). Исследовательница забыла упомянуть (хотя бы) о том, что это сказание не осетинское, а карачаево-балкарское и было записано А. Н. Дьячковым-Тарасовым в 1898 г. в Карачае (КБФДЗП, с. 181).

«Таким образом, невзрачная маленькая фигурка коня «аертаекъахыг» из Рекома и фибула в виде крылатого рыбьехвостого коня из Сохта могут быть осмыслены при помощи местного фольклора; в то же время они иллюстрируют осетинский вариант одного из широко распространенных сказочных образов». Что прикажете думать?

Далее, разумеется, следует нужный вывод: все это «дает возможность судить о сущности «аертаекъахыг»-а - божественного коня осетин» и его связи с солнцем, землей и водой. Образ восходит к глубокой древности, когда человеческое мышление воспринимало мироздание в виде трех сфер: небо – земля – море, а впоследствии «конь выражал собою солярную сущность, являясь как бы земным воплощением бога солнца» (поскольку якобы принадлежал Уастырджи) - (Пчелина, с. 46-47).

Если верить Е. Г. Пчелиной, образ возник из философских размышлений неких древних сказителей, с чем согласиться трудно; волшебный конь, животное полиморфное, символизирует власть над тремя стихиями – землей, водой, воздухом. Таков в кар.-балк. эпосе конь Гемуда: он живет в подземелье, питается рудой и железными опилками, части его тела – из разных металлов, в море он дышит жабрами, летает по поднебесью, творит ландшафт Кавказа, может превращаться то в лихого скакуна, то в вислоухую клячу, обладает мудростью и является советчиком Алаугана и Карашауая - но не первого его владельца, кузнеца Дебета, так как его образ является трансформацией образа тотема-коня: Дебет трудится в кузнице-пещере, может есть железо, ногти у него медные, а руки – железные, он дает наставления сыну, снабжает нартов орудиями труда и оружием и пр.

И дело не только в этом, но и в игре кар.-балк. слов, и в народной этимологии. Почему волшебный конь имеет три ноги? Тюркское *уч, уц, юц* означает «три», и «летать»; *учаякъ* означает «трехногий», но можно перевести это слово и по-другому - «с летящими ногами». *Чабакъ* - «рыба», но термин можно понять и как «резвый», если видеть в первой части *чаб* «бежать, скакать», а во второй - аффикс *-акъ*. «Конь» - *ат*, но это же слово означает «вставать» (о рассвете). *Тенгир* (совр. *тейри*) «небо, небесный» - *тенгиз* «море, морской». *Къуш* «орел; птица» - *куш, кюч* «сила, сильный».

Далее В. А. Кузнецов говорит об олень-рыбе, полиморфном животном, которое упоминается в одном из осет. сказаний. Это калька с кар.-балк. названия сома – *буубалыкъ* букв. «олень-рыба», от *бугъбалыкъ*, откуда совр. *бугъа балыкъ* «бык-рыба», откуда и мифологическое существо – *суу ёгюзю* «бык реки», рев которого люди якобы слышат перед наводнением (см. Джуртубаев, 1991). Название быка имело разные варианты – *букъ, бугъа, богъа*, олень именуется *буу* (восходит к *букъ*), самка - *марал*.

Представляет интерес и изображение на пряжке, найденной на раскопках в Южной Осетии. «В квадратной рамке помещен конь с всадником. На крупе коня сидит птица, а перед конем и вплотную к нему расположен какой-то круглый предмет с изображением спирали – скорее всего солярный символ».

«В этой несложной сцене Е. Г. Пчелина увидела отражение древнего осетинского обряда «посвящения коня» покойному»; по ее мнению, изображение всадника иллюстрирует путешествие в страну мертвых в сопровождении птицы – ласточки «*нарты Зарватык*» и солнца мертвых, освещающего путь». В прежние времена перед носилками с мертвецом в Осетии катили большой круглый хлеб, называемый Соти, который символизировал «солнце мертвых» (Кузнецов, 1980, с. 37).

Согласиться с таким толкованием мешает то, что крупное пернатое на изображении похоже на какую угодно птицу – орла, курицу, петуха, гуся – но не на ласточку, и повернуто в сторону, противоположную тому направлению,



Из книги В. А. Кузнецова (1980)

в котором движутся конь и всадник. Без особой уверенности можно интерпретировать изображение на пряжке, как читаемое (по методу ребуса) на кар.-балк. языке: ср. *къанатлы* «крылатый; пернатое; птица» - *хан атлы* «знатный всадник»; *мет (бет)* «спираль; металлическая подвеска мужского пояса» - *бет* «лицо; совесть, честь, почет». Изображение на пряжке, возможно, указывало на высокое положение ее владельца в обществе.

«СУХСКОЕ ПОБОИЩЕ»

Отличным способом понять, на каком языке говорил создатели нартского эпоса, является анализ многочисленных устойчивых выражений, названий предметов, эпитетов героев, отдельных эпизодов и т. п. Особенно ярко этническая принадлежность создателей Нартиады выявляется при анализе именно осет. сказаний (слава Богу, зафиксированных вовремя).

Сухы цагъд – выражение, встречающееся в осет. эпосе, с неопределенным значением «сух-а (сух-ово) избивание». По контексту должно означать «безжалостное и полное (сух) истребление (цагъд)». В вариантах встречается упоминание о «Суховом поле» - *Сухы быдыр*. Отсюда ирановеды заключили, что «сухское побоище» - битва, которая произошла в

неизвестной местности *Сух*; А. А. Фрейман предположил, что *сух* – возможно, название какой-то народности (Гуриев, 1971, с. 146).

Это предположение поддержал В. И. Абаев. Археолог В. А. Кузнецов высказал мнение, что речь идет о каком-то большом сражении, получившем нарицательное значение: «Не исключено, что побоище *сухов* с *нартами* есть один из драматических эпизодов их борьбы с кавказскими племенами». Более того, он предположил, что *сухи* были адыгским племенем, поскольку в осет. *сухы* содержится адыг. «хэ» («человек») и что избиение адыгов *нартами* (ираноязычными аланами) могло иметь место в первых веках нашей эры или в X в. (конечно, именно тогда).

Но Т. А. Гуриев с этими предположениями не согласился, резонно указывая, что контекст ни в одном случае не позволяет заключить, что речь идет о каком-то народе или племени, и счел уместным «напомнить, что приход алан – предков осетин – на Кавказ особыми жестокостями не сопровождался (по мнению академической науки, проявление жестокости являлось привилегией тюрков. – М. Дж.). Наоборот, отношения между ними и местными племенами были вполне мирными. Именно этим следует объяснить тот известный факт, что слово *алан* в некоторых языках народов Северного Кавказа означает «друг» (Гуриев, 1991, с. 124).

«Некоторыми языками народов Северного Кавказа» Т. А. Гуриев застенчиво именуется кар.-балк. язык, в котором, по некомпетентному мнению иранистов, слово *алан* означает «друг» (на самом деле – «соплеменник, соплеменница, человек»). Заметим, что он говорит о **местных племенах**, отношения которых с пришлыми аланами были мирными, поэтому этноним якобы и получил такое значение. Следовательно, карачаево-балкарцы пребывали на Кавказе еще до пришествия «алан-осетин»? Иначе как бы они придали слову *алан* значение «друг»? Но иранисты этого и в мыслях не допускают. О ком же тогда идет речь? Слово *алани* «храбрец, добрый молодец» есть и в мингрельском, так они называют карачаевцев; но мингрелы живут в Закавказье. Мудрено!

Разумеется, Т. А. Гуриев полагает, что слово *сухы* восходит к монг. *сух* «секира, топор». Плано Карпини сообщал, что из плененных людей монголы отбирали ремесленников-мастеров, а остальных безжалостно рубили топорами или секирами. Эти расправы якобы и стали причиной того, что осетины позаимствовали монг. термин. В доказательство он приводит выражения из англ. и франц., в которых значение «полностью истребить» передается с применением терминов, означающих «топор». Что же касается топонима «Сухская равнина» или намеков на народность, то это ложное осмысление непонятого слова (Гуриев, 1971, с. 146).

Но Ю. А. Дзицойты, не согласившись ни с В. А. Кузнецовым, ни с Т. А. Гуриевым, возвел термин *сухы* к предполагаемой им праформе *сомх*, *сохм*, увидев в ней связь с хеттско-ассирийским названием древней страны у истоков Евфрата (*Сохми*), впоследствии перенесенным на армян (ср. груз. *сомех* «армянин»). В осет. язык этноним попал из древнегрузинского «в период алано-иберийских походов в Армению в I в. н. э.». «Какой-то эпизод той войны и мог отложиться в памяти народа как «сухское побоище» (Дзицойты, 1992, с. 229).

Итак, осетиноведы сильно разногласили по вопросу о том, как понимать загадочное выражение, но так и не выяснили, кого же так крепко побили «ираноязычные аланы» (то ли предков армян в Закавказье в I в., то ли адыгов на Северном Кавказе в X в. или их самих побили монголы в XIII в.), что пришлось назвать «Сухской» какую-то неведомую равнину. Но, может быть, ничего такого и не было?

История позднесредневековой Европы и Ближнего Востока изобилует страницами, залитыми кровью. Никаким татарам, тюркам и монголам и присниться не могли те зверства и ужасы, которые творились в этих густонаселенных регионах (по примеру Т. А. Гуриева, «напомню» хотя бы о расправах Карла Великого с саксами, нападениях норманнов, геноциде болгар при императоре Василии Болгаробойце, Альбигойских войнах против катаров Прованса, крестовых походах и пр.). Но ретивые западные пропагандисты (вроде Матвея Парижского), приписывая жителям Восточной Европы свои нравы, писали о страшных татарах и не такое: они-де питаются исключительно человечиною и собачатиной, пьют конскую кровь и пр.

«Шум по всей Европе стоял страшный. Срочно распространились «свидетельства» о нравах татар, вроде, например, следующего: «Их вожди питаются трупами, как будто это хлеб, и оставляют ястребам только кости... Старых и некрасивых женщин отдавали этим каннибалам, и они их ели в течение дня, красивых женщин воздерживались есть, но, несмотря на их крики и слезы, они их душили, многократно подвергнув изнасилованию...

Они оскверняли девушек, пока те не умирали, затем отрезали им груди, которые они подносили своим начальникам как деликатесную еду, и те их с жадностью поедали...». Неизвестно, кто больше трясся от ужаса после таких «фронтовых сводок» - старушки или молодые красотки. Правда, сочинил эту страшилку некий аббат Ион из французского города Нарбонна, который в жизни не видывал ни одного татарина и за пределы Франции не выезжал» (Бушков, 2007, с. 278).

Этот же насмешливый автор говорит и о другом времени: «Европейская привычка окунать супостата в дерьмо по самую маковку, опробованная на

татарах (а еще ранее на гуннах, которые якобы едва владели членораздельной речью и питались кореньями. – М. Дж.), самым беззастенчивым образом применялась и в двадцатом столетии. Во время Первой мировой войны английская пропаганда на полном серьезе уверяла – и люди ей верили – что «проклятые тевтоны» понастроили фабрик, где варят мыло из героически павших союзников. После войны британские джентльмены, нимало не смущаясь, бровью не поведя, признались: они, конечно, ввали как сивые мерины, но исключительно для пользы дела, а не по врожденной гнусности характера. Ну а немцы из тех же сиюминутных политических надобностей живописали в газетах, как косматые и зубастые русские казаки, вломившись в Восточную Пруссию, выхватывали младенцев из колыбелей и тут же их пожирали, кровожадно урча...» (Бушков, 2007, с. 302).

В том же ряду, скорее всего, находятся и бессмысленные убийства, приписанные Карпини «монголам», якобы во мгновение ока примчавшихся с этой непохвальной целью неведомо откуда, чтобы затем, и так же внезапно, исчезнуть во глубине Азии. Поэтому предложу гораздо более простое решение: кар.-балк. *суху* озн. «резко, быстро, решительно», *къыран* – «истребление, побоище, уничтожение» (ср. выражение *къан-къыран болдула* «дошли (в своей вражде) до кровавого побоища»). *Суху къыр* – «истребить решительно, быстро»; но второе слово, *къыр*, озн. еще и «степь, равнина», поэтому *суху къыр* было понято осетинами и как «Сухская степь».

Кафты цагъд – осет. идиома, синонимичная *сухы цагъд*, и также означает «полное уничтожение». Ю. А. Дзиццойты, вслед за другими осетиноведами, видя в первом выражении упоминание о некоем народе *сух*, точно так же толкует и второе – «кафское побоище, истребление кафов». Поскольку слово *каф* означает «рыба», то автор считает, что в идиоме отразилось реальное событие – уничтожение сарматами войска боспорского правителя, которого они якобы называли *Кафтисар* «глава рыб» (см. выше); в осет. эпосе нарты уничтожают войско Кафтисара. Существует в осет. яз. и другое выражение, означающее «огромное расстояние» – *кафтай касагмае* «от кафов до адыгов» – на самом деле – «до кабардинцев» (Дзиццойты, 1992, с. 167).

На наш взгляд, речь снова идет о лингвистическом недоразумении. Кар.-балк. *Балыкъ къыр* означает «Прималкинская степь» и – «истребление рыб»; *Балыкъ къыр* «Прималкинская степь» было понято осетинами как *балыкъ къыр* «истребление рыб», и переведено в этом значении на свой язык – **Кафты цагъд**. Кроме того, в осет. выражении *кафтай касагма* присутствует игра слов: *каф* «крупная рыба», *касаг* «рыба» – *касаг* «кабардинцы». Что касается второго выражения («от кафов до адыгов»), непонятно, почему Ю.

А. Дзицойты переводит этноним *касаг* как «адыги», когда он означает в осет. яз. «кабардинцы».

В целом это выражение использует калькированный перевод названия балкарцев («рыбы»), поскольку оно происходит от усеченного *Къарабалыкъ ар* «прикубанские люди» (кар.-балк. *балыкъ* синон. осет. *каеф*, означая «крупная рыба»), и, следовательно, означает «от балкарцев до кабардинцев» (вероятно, имеется в виду период до начала XVIII в., когда кабардинцы еще жили в Закубанье). В кар.-балк. эпосе *Къаф таула* (мн. ч.) означает «Кавказские горы», а *Къаф тау* – «гора Эльбрус»; в этом случае осет. выражение означало бы «от Кавказского хребта до кабардинцев». Кроме того, слово *къаб* в кар.-балк. яз. имеет много значений, среди них – «съесть, откусить, проглотить», в переносном смысле – «погубить, убить».

«ХАТИАГСКИЙ ЯЗЫК»

«*Хатиаг аевзаг* «хатский язык», *хатиагау* «по-хатски», как пишет Т. А. Гуриев, «один из самых интересных терминов», привлекавший внимание исследователей. Обозначает в осет. эпосе язык: 1. «... который используется самыми выдающимися нартами в качестве секретного, другим незнакомого, средства общения»; 2. хатская речь «имеет чудодейственную силу», этот язык является средством, «при помощи которого перед героем открываются замысловатые сундуки с чудесным оружием»; где не помогает физическая сила, «там герой использует хатский язык».

3. Хатский язык «известен ласточке, обычно выступающей в роли посыльного между выдающимися нартовскими героями»; 4. выдающиеся герои не только говорят по-хатски, но и пользуются хатским письмом; 5. в одном из сказаний говорится, что его знали только потомки Урузмага; 6. на пиру у Бораевых, задумавших коварно убить Урузмага, он переговаривается с Батырасом по-хатски, чтобы их никто не понял;

7. В эпосе нигде не говорится о стране хатов, нет и указаний на то, что по-хатски разговаривали представители другого народа (за исключением одного случая); 8. тем не менее, «он воспринимается как живой язык, на котором **говорят и пишут**»; 9. хатским языком владеет и «мифический владетель земли и водных просторов, чудовище – великан Хъандзаргас», его оружие хранится в сундуке, которое «открывается лишь тому, кто обратится к нему по-хатски» (Гуриев, 1971, с. 149 – 151).

Чтение объяснений, которое дали этому загадочному выражению нартоведы – исключительно интересное и душеспасительное занятие для начинающих филологов. И куда только не заносило при этом осетиноведов,

уже премногие годы держащих в заблуждении свой народ! Б. А. Алборов, например, предположил, что в *хатиагау* следует видеть язык древних хеттов, так как нарты соприкасались (? – М. Дж.) с народом *хат*; это был язык могущественной державы (процветавшей в XV-XIII вв. до н. э. и уничтоженной в 717 г. до н. э.), потому, мол, и открывались по приказам на этом языке сундуки и крепости; ласточки же знали по-хатиагски, потому что «хетты жили на юге, откуда прилетают ласточки».

Но даже Дюмезилю, великому ирановеду и иранолобу, это толкование показалось фантастическим. Поэтому иранисты нашли другие объяснения, но не менее, а более произвольные. По мнению В. К. Тотрова, Китай на средневековом грузин. яз. назывался «Хатаети» и это название проникло в алано-осет. яз., но «несколько в ином звучании». Далее, однако, выясняется, что нарты вполне могли обойтись и без посредничества грузин: монголы увели с Кавказа несколько тысяч алан, они жили «недалеко от Пекина», «усвоили китайский язык и при возвращении на родину говорили между собой по-китайски» (жаль, что ученый не сообщил, кто еще, кроме него, был свидетелем этих бесед и где можно ознакомиться с их мемуарами; или эти сведения добыты ясновидцами?).

Т. А. Гуриев, однако, с таким геополитическим решением не согласился, полагая, что грузин. *хатаети* «Китай» дало бы в осет. *хатает-аг*. Считая предположение В. К. Тотрова о том, что аланы могли усвоить китайский язык (во время прохождения срочной службы в монгольской армии) «заслуживающим внимания», он все же думает, что вернуться на родину сумели единицы, основная часть алан осталась на чужбине. Рациональное зерно в гипотезе В. К. Тотрова Т. А. Гуриев видит в его попытке связать осет. *хатиагау* с китайск. яз. (стало быть, дело за малым – отыскать в осет. яз. китаизмы). Еще один автор, А. Бязыров, связывал загадочное слово с племенем кара-китаев в Забайкалье.

После такого обзора мнений, способным убедить любого скептика в том, что средневековые «алано-осетины» (не имея своих названий Грузии, Армении, Азербайджана, Чечни и пр.), хорошо знали о Китае и китайцах, Т. А. Гуриев решительно заявил: «Термин «хатиаг» (аевзаг), «хатиагау» состоит из корня «хат/хати» и осетинского суффикса *гау*»; следует исходить из данной формы и сопоставить со средневековым монг. «Хатай» (Катай) *Китай*; «следовательно, выражение *хатиаг аевзаг* первоначально обозначало не что иное как китайский язык». «Алано-осетинская форма этого слова» отражает тюрко-монг. *Хатай*, «которое встречается во многих документах». Таким образом, *хатиагау* первоначально обозначал «китайский», а затем уже

«непонятный язык», «на котором говорили и писали, в частности, лишь несколько самых выдающихся, «бывалых» нартов» (Гуриев, 1971, с.148-154).

В. И. Абаев, уже в 1989 г., еще раз поддержал версию «китайского» происхождения термина: «Из *хатаейаг*» «от *Хатай* «Китай» (самостоятельно не документируется). Секретный язык Нартов был, стало быть, «китайским». Ср. по семантике русское выражение «китайская грамота». Через тюрк., монг. *Хытай*, *Хатай* «Китай»; «северная провинция Китая», восходит к кит. *Китан* название тунгузского племени». «В осетинский могло войти как из тюркских или монгольского, так и из грузинского; ср. др.груз. *Хатаети* «Китай», *хатаели* «китайский», «китаец». Любопытно, что в роли «секретного» языка в осетинском фольклоре выступает также калмыцкий»; в приведенном примере герою говорят, «что сундук с оружием откроется, если к нему обратиться по-калмыцки» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 4, с. 144).

Но Г. Бейли предложил видеть в компоненте *хати* название племени *Акатиروي* (отмеченного Иорданом в причерноморских степях) и возвел *хати* к осет. *хаетын* «бродить, совершать походы за добычей». Поэтому Ю. А. Дзиццойты думает, что «хатиагский язык» это тайный, арготический язык воинов, которым они пользовались в походах. Для раздробленных в диалектном отношении скифо-сарматских племен эта речь вскоре (как-то и почему-то) стала языком общения, который «эволюционировал в сторону «языка для взаимопонимания вообще» и в этом новом значении был сближен с мировым языком» (? – М. Дж.).

«Отсюда легко понять, почему с посланницей Бога, ласточкой, нарты общаются на хатиагском языке или почему Богу молятся на этом же языке», «разговаривают» с сундуком, дверью, ангелами, животными и пр. По сообщению Ф. Мамсираты, хатиагским языком до недавнего времени владели абреки; в нем использовались сечения общеупотребительных слов, инверсия и заимствования из кар.-балк. (ох, нехорошо!). Ю. А. Дзиццойты приводит выражение *хатиаг аендургин* «хатиагский лучник», упоминает и «хатиагский танец» (Дзиццойты, 1992, с. 231-233); Правда, ни в РОС, ни в ОРС, ни в ИЭСОЯ термина *аендургин* «лучник» почему-то нет.

Не хотелось бы разочаровывать ученых, но придется:

1. Тюрки (как, скажем, и персы, и арабы) всегда именовали Китай по-другому – *Чин* (например, фарфоровая пиала называется в кар.-балк. яз. *чин аякъ* «китайская чаша»).

2. Китаем они называли государство Хорезм (Хоразм), основанное иранским племенем хоразмиев. Для одних тюрков в этом этнониме слышалось бы название петуха – *хораз*, но у других петух назывался *къытай*, *къыттай*, как они и калькировали название Хорезма. В этом-то Китае

(Хорезме) и начинался, на наш взгляд, Великий шелковый путь, а вовсе не в далекой Сычуани, за тридевять земель от основных покупателей шелка – стран Ближнего Востока и Европы. На торговле шелком и поднялся Хорезм, да и названия сортов шелка в языках народов Кавказа не китайские, а иранские или тюркские. Идентичность Хорезма и «Китая» видна из «Хожения за три моря» Афанасия Никитина, который, находясь где-то в Северо-Восточном Иране, говорит, что ходу до Китая – «три дни».

3. Разумеется, ни древние хатты, ни грузины, ни монголы, ни китайцы к осет. *хатиаг авзаег* никакого отношения не имеют. И никакие «нарты» на китайском языке не говорили и не писали, даже самые бывалые – иначе в осетинском остались бы хоть какие-то китаизмы. В нем нет ни своих слов для таких терминов, как «чернила, бумага, ручка, перо, тетрадь, книга, тушь» и пр., ни китайских, ни монгольских, ни, на худой конец, хотя бы тюркских (за исключением *дамгъа* «буква») – только из современного русского или срочно изобретенные неологизмы. И разве не должен был прийти в голову хоть кому-то из иранистов вопрос: «Чем же и как писали (да еще и по-китайски – иероглифами, надо полагать?) эти бывалые нарты-аланы, и куда подевались такие простые слова?».

4. Выражение «хатиагский язык» объясняется полисемантизмом кар.-балк. слов: *хат* – «почерк, каллиграфия; стиль, слог» (на «хатском языке» нарты не только говорили, но и писали). *Жаз* – «писать, записывать»; но *жаз тил* – «иносказательная речь»; тайный язык кар.-балк. воинов и охотников и назывался *жаз тил*, что можно перевести и как «иносказательный язык», и как «письменный язык»; ср. *огъун жаздырды* «его пуля пролетела мимо», т. е. *жаз тил* – это речь, смысл которой проходит мимо сознания людей, не знающих новых значений слов в этой речи.

Но это – народноэтимологическое объяснение. Первая часть сложного термина *жаз тил* происходит, скорее всего, от глагольной основы *жашыр*, образующей слова со значениями «скрывать, таить, прятать, тайный, потайной» и т. д. Замена *Ш* на *З* закономерна – по причинам фонетического и семантического характера: *жаши тил* неудобопроизносимо, а, кроме того, допускает другой перевод – «молодой язык». Об этой речи говорится и в афоризме из этического кодекса «Ёзден Адет»:

*Келечиге жаз тил керек,
Төречиге баз тил керек.*

Послу нужна речь иносказательная (т. е. двусмысленная),
А судье – речь уверенная.

Потому простые нарты, не владевшие письмом и иносказательной речью, и не понимали того, что говорили друг другу «бывалые». Такой речью в кар.-балк. сказании пользуются на званом пиру враги Ёрюзмека, подавая сигнал к нападению на него. Так же просто объясняется, почему сундуки с оружием открывались при обращении к ним на «хатском языке».

«Переводчик» в кар.-балк. яз. – *тилманч, тилмач*, букв. «открывающий язык» (*тил(м)ач*), с протетическим звуком *м*. Переводчик, скорее всего, рассматривался как человек, создающий «мост» для общения двух людей, не знающих языка друг друга; ср. кар.-балк. *кюбюр* «сундук» – *кёпюр* «мост» – *кёчюр* «переводить» (с одного языка на другой). Ср. также кар.-балк. *къылыч* (от *къулуч*) «меч, сабля», но и «засов, дверной запор» (ср. русское *ключ*). Кроме того, *тилин ачды* «проявил свое красноречие» букв. озн. «открыл свой язык»: *эшикни* (*кюбюрню* д. а. к.) *ачды* «открыл дверь (сундук, ворота и пр.).

Осталось сказать о том, почему «по-хатиагски» умели разговаривать и ласточки. В кар.-балк. яз. эта птичка называется *къарылгъач*; но три (из многих других) значений слова *къара*, содержащиеся в наименовании ласточки – «смотреть; письмо, грамота; буква». Искусственное *къаралыкъ*, *къарлыкъ* – «буквенность, письмо», поэтому название ласточки (*къарылгъач*) народноэтимологически можно понять как «читающая» или «открывающая (объясняющая) письмо» – *къаралыкъ ач*).

«В значении «мировой язык» осетинское *хатиаг авзаег* вошло в пшаво-хевсуретские и мтиульско-мохевские говоры грузинского языка – *хатъис ена* «хатский язык» (употребляется параллельно с выражением *джуарта ена* «язык для общения с богами» (Дзиццойты, 1992, с. 233). На самом деле, это тоже лингвистические казусы. Занимая у тюркоязычных предков осетин названия тайного языка воинов и набегников, грузины переосмыслили их: кар.-балк. *къатыш* (*тиль*) «путаный (язык)» превратилось у них (в полупереводке) в *хатъис ена* «хатский язык».

«Аланы – предки осетин – хорошо знали китайцев, высоко ценили их обычаи и культуру»; «...выяснение истории слов и в данном случае помогает нам воссоздать яркий образ китайца, оставившего глубокий след в памяти нашего народа» (Гуриев, 1995, с. 17). Если вспомнить, что монголы, по уверениям В. И. Абаева и Т. А. Гуриева, оставили в осетинском фольклоре еще более глубокий след, то следует думать, что нарты жили на Дальнем Востоке, а не на Кавказе. К тому же ни один нартовед не говорит о таких же глубоких следах, оставленных в памяти осетинского народа какими-либо этносами Кавказа, не говоря уже о народах Европы.

АМИРАН

В 2003 г. вышла в свет монография Ю. А. Дзицкойты (2003 г.), посвященная выявлению связей между осет. нартским эпосом и грузинским «Амираниани». Мы остановимся на некоторых общих вопросах, затронутых в этом исследовании. «На Кавказе издавна распространены эпические сказания о нартах и сказания о герое Амиране. Первые из них известны преимущественно на Северном Кавказе, а вторые – преимущественно в Закавказье. В фольклорной традиции абхазов, грузин, сванов и осетин имеются как нартские сказания, так и сказания об Амиране. Главный герой сказаний об Амиране у абхазов известен под именем *Абрскил*, а у осетин соответствующие сказания объединены под названием *Даредзанты кадджыта* «Сказания о Даредзанах» (Дзицкойты, 2003, с. 5).

В. И. Абаев и его сторонники полагали, что Даредзановские сказания осетин «имеют два источника: с одной стороны – грузинский эпос об Амиране, который стал основой осетинского цикла, а с другой – нартский эпос самих осетин. Следовательно, всесторонний анализ сказаний о Даредзанах предполагает изучение как первого, так и второго источника» (Дзицкойты, 2003, с. 25). Этому и посвящена монография Ю. А. Дзицкойты.

Изложение различных точек зрения на проблему генезиса Амираниани, подробно анализируемых в работе Ю. А. Дзицкойты, в нашу задачу, разумеется, не входит; мы приведем лишь некоторые аргументы исследователей. Автор говорит, что этот вопрос не решен до сих пор, несмотря на то, что ставился давно; наибольшее число сторонников имеет гипотеза картвельского происхождения памятника. «В. Ф. Миллер привел в качестве типологических параллелей к образу Амирана как образ греческого Прометея, так и абхазского Абрскила, армянских Артавазда, Шидара и Мхера, а также осетинского Амирана», прийдя к выводу о том, «что этому образу предшествовал образ прикованного змея – противника Бога в мифологии различных народов мира»; Прометей, по мнению В. Ф. Миллера, имея «сородичей» на Востоке, «является созданием греческой мифологии».

А. Грен, привлекая не только народные сказания, но и повесть грузинского писателя Мосе Хонели (II в.) «Амиран-Дареджаниани», «сюжеты и персонажи которого во многом схожи с фольклорным «Амираниани», не сомневался в том, что «повесть Хонели, как и все остальные «романы» средневековых грузинских писателей, «носит на себе все признаки персидского влияния, может быть, даже в некоторых местах переведена с персидского, но во всяком случае иранский ее оригинал нам остается неизвестным». А. Грен отметил также, что народная версия

«распределяется на два главных отдела: где Амиран есть просто рыцарь, и где он играет роль кавказского Прометея» (Дзицойты, 2003, с. 14-15).

А. С. Хаханов замечал, что в грузинском сказании «мы имеем два наслоения, по одному из которых Амиран – бог добра, а по другому он злой демон», выдвигая гипотезу: «Амиран может восполнить отсутствие бога зла в грузинской языческой религии, отличающейся дуалистическим характером. Бог добра – *Армази* (ср. персидский *Ормузд*) хорошо известен грузинской летописи, а *Ариман* (антипод Ормузда. – Ю. Д.), по-видимому, слился с Амираном в народном представлении». «Таким образом, А. С. Хаханов в целом не исключал заимствованного характера сказаний об Амиране, а также имени самого героя, причем источником заимствования считал персидский фольклор» (Дзицойты, 2003, с. 18).

Особняком стоит мнение Г. Н. Потанина, согласно которому источником сказаний об Амиране является фольклор тюрко-монгольских народов; «предания о заточенном в горе распространены от Кавказа по всей Средней Азии до южного Тибета»; «кавказское имя Амиран ордынского происхождения», его Г. Н. Потанин возводил к известному в монгольском, бурятском и алтайском фольклоре имени противника неба змею *Абыргану*. «При этом автору удалось привести вполне убедительные параллели к различным сюжетам и мотивам из «Амираниани», - пишет Ю. А. Дзицойты, вместе с тем считая гипотезу Г. Н. Потанина недоказанной, «несмотря на тщательность аргументации».

К тому же «совершенно невероятно, чтобы сказание, сюжет которого встречается в древнейших письменных памятниках персов, армян и грузин, проникло на Кавказ только с приходом сюда тюркских или монгольских кочевников». «Замечательные параллели, отмеченные Г. Н. Потаниным на тюрко-монгольской почве, могут свидетельствовать о типологическом, а не генетическом родстве» (Дзицойты, 2003, с. 18-19). Убедительной автор считает точку зрения М. Я. Чиковани, который допускал фольклорное происхождение как сочинения Мосе Хонели, так и осетинских сказаний; он же объяснил влияние «Шах-наме» на них наличием в грузинском фольклоре народных версий этого эпоса.

Ю. А. Дзицойты сопоставляет конечный элемент *-ан* в имени героя «с осетинским суффиксом *-ан// -он*, наличным в таких именах, как *Сосл-ан*, *Саса-ан*, *Сат-ан-а*, *Айс-ан-а* и пр.». «Элемент *-мир-* может восходить к несохранившемуся в осетинском языке скифо-сарматскому рефлексу имени иранского Митры. По реконструкции (точнее сказать, по предположению – М. Дж.) В. И. Абаева, «общеиранский *Митра* в языке скифо-сарматских

племен был известен в закономерной форме *Мир-*, откуда и могло быть заимствовано имя героя картвельского эпоса».

«Начальный элемент *А-* в имени *Амиран*, - пишет Ю. А. Дзиццойты, - мог появиться либо по аналогии с осетинскими фольклорными именами *А-кул-а*, *А-гуында*, *А-мин-он*, *А-хуы* и др., образованными с помощью префикса *а-*, либо тут сыграла роль контаминация с созвучным персидским *амирандарэ-джахан* («повелитель мира» - М. Дж.), приведшая «с одной стороны к появлению начального элемента –*А*, а с другой – к появлению у Амирана фамилии – «Дареджанов». Если моя догадка верна, то в имени *Амиран* скрывается скифское или сарматское название божества Митры» (Дзиццойты, 2003, с. 95-96).

Иначе, чем совершенно беспочвенной, подобную натянутую этимологию назвать нельзя, так как нет никаких сведений о том, что скифо-сарматам было известно имя Митры; нет и основания для предположения, что «образ Митры представлен на осетинской почве в образе божества (охоты. – М. Дж.) Афсати» (Дзиццойты, 2003, с. 98).

Имея недостаточно полное представление о грузинском фольклоре, мы, со своей стороны, можем лишь обратить внимание на некоторые факты (возможно, уже давно подвергшиеся исследованию). М. Я. Чиковани пишет: «Амирани, в грузинской мифологии герой; главный персонаж эпоса «Амираниани». Амиран рожден богиней охоты *Дали* от смертного безымянного охотника». «Преждевременно рожденный А. созревал в желудке быка (телки)». Божественное происхождение А. отмечено изображением луны и солнца на его плечах». «А. огромного роста, глаза у него с сито, он похож на черную тучу, готовую разразиться ливнем».

Амиран борется с чудовищами (дэвами, вешапи). «А. похищает небесную деву *Камари*, вероятно, олицетворяющую небесный огонь и живущую в заморской стране или башне, висящей над пучиной моря, одолев в битве отца Камари, бога-повелителя погоды и грозowych туч. А. обучает людей кузнечному делу; он сам первоклассный кузнец, умеющий ковать мечи». «В образе А. проявляются и другие черты культурного героя» (МНМ, т. 1, с. 68-69). Но: «В эпосе об Амиране отцом Камар является повелитель бесовских существ (каджей)» (Дзиццойты, 2003, с. 101).

«За богоборчество А. прикован к скале в пещере Кавказского хребта. Ему постоянно клюет печень орел, а преданная собака лижет цепь, стараясь истончить ее. Однако ежегодно в четверг страстной недели (в тушетском варианте – в ночь под рождество) приставленные богом кузнецы обновляют цепь. По древним поверьям, раз в семь лет пещера разверзается, и можно увидеть А. С распространением христианства А. приобретает характер героя-

мученика и в этом качестве соперничает с Иисусом Христом, Георгием, Илией и т. д.» (МНМ, т. 1, с. 69).

Казалось бы, речь идет о благородном и отважном герое, благодетеле народа. Но напомним, что А. С. Хаханов сближал Амирана с *Ариманом*, богом зла, противником благого божества *Ормузда* (Ахурамазды). «Ахриман (фарси), в иранской мифологии верховное божество зла», - пишет И. С. Брагинский. Согласно Авесте, все благое, чистое было создано Ахурамаздой, все плохое, вся нечисть – Ахриманом; он же породил всесильное божество лжи – *Друга*, искушает людей и т. д. (МНМ, т. 1, с. 140).

Народы Закавказья в течении многих столетий испытывали сильное влияние греков на западе и иранцев на юго-востоке. Нет ничего удивительного в том, что Ахриман (Ариман, Ангро-Майнью), противник благого иранского божества Ахурамазды, в грузинском фольклоре превратился в героя мифов и сказаний, богоборца. Возможно, также, что произошла контаминация этого образа с образом одного из героев местных легенд, скорее всего, охотничьих – неслучайно в грузин. сказаниях родителями Амирани являются богиня Дали и охотник.

Большая кар.-балк. поэма (более 700 строк) о несчастном охотнике *Бийнёгере* известна в десятке вариантов. Ее герой был проклят своей бывшей возлюбленной Байдымат, дочерью божества охоты Апсаты. Преследуя белую оленуху (образ которой приняла богиня), он забрел со своей собакой на такую кручу, что не смог спуститься с нее, и несколько месяцев стоял, прижавшись к скале. Только по уговорам любовницы, смертной женщины, он бросился в бездну, чтобы прекратить свои мучения (КЪММ, с. 280-303).

Такая же песня о несчастном охотнике Беткиле, сброшенном со скалы богиней охоты Дал, есть и в сванском фольклоре. Но Ю. А. Дзиццойты, следуя неписаной традиции иранистов, говорит об «осетинском происхождении богини Дал». В примечаниях он пишет: «В осетинском фольклоре известны близкие по содержанию сказки, в которых охотнику является *хины сырды* «заколдованный зверь», увлекший за собой и погубивший охотника Бинегора (Егора)». «Имя *Бинегор* означает «князь Негор» (ср. балкарское *бий* «князь») и неотделимо от имени брата красавицы Агунды в Нартовском эпосе осетин – *Негор-алдар*, буквально означающего «Негор-князь». Герой по имени *Нёгер* известен в балкарской версии Нартиады. Это несомненно заимствованное имя, ср. имя персонажа ряда бадахшанских сказок *Мир-Нигор*, т. е. «эмир Нигор». Ср. также в персидской сказке женское имя *Бибинегор*» (Дзиццойты, 2003, с. 75).

Мы охотно согласились с этими предположениями, если бы не следующие факты:

1. Сванская песня не является заимствованием из осет. фольклора (как и образ богини Дал), хотя бы потому, что произведения на сюжет о несчастном охотнике известны у многих народов; например, киргизская песня почти идентична кар.-балк. «Песни о Бийнёгере», известной в десятке вариантов.

2. Термин (и мужское имя собств.) *нёгер* (*джёнгер*) в кар.-балк. языке имеет три значения: совр. «товарищ, спутник, попутчик», «дружка жениха» (*киеу джёнгер*, *киеу нёгер*), и «воин, дружинник (определенного разряда)» (у тюрков Средней Азии – *нукер*). Добавим, что существуют кар.-балк. фамилии – *Нёгерлары* «Нёгеровы» и *Бийнёгерлары* «Бийнёгеровы».

3. Судя по имени героя, осетинская сказка является прозаическим изложением кар.-балк. охотничьей поэмы, а не наоборот.

4. «Балкаро-осетинское» имя героя осет. сказки *Бинегор* озн. не «князь Нёгер», как полагает Ю. А. Дзицойты, а «княжеский дружинник» или, поскольку *бий* означает также «божество», - «божий воин (дружинник)».

5. Бийнёгер, герой кар.-балк. песни, принадлежит к нартскому роду Гезоховых (как и один из героев нартского эпоса – *Созар*).

6. В осетинском эпосе Негор-алдар, брат Агунды, - эпизодический персонаж, но кар.-балк. нарт Нёгер, брат Гоши, - главный герой нартской песни «Ширдан и Нёгер», имеющей несколько вариантов (Н, с. 332-350).

7. Что касается указанных Ю. А. Дзицойты имен персонажей бадахшанских и персидских сказок, то следует обратиться к словарю Макса Фасмера, где сказано: «**нукер** – «телохранитель, слуга» (Л. Толстой), кавк. (Даль). Заимств. из карач. *нёгер* «товарищ», чагат. *нёкяр* «помощник, попутчик, слуга», тел(еутское), леб(единское) *нёкёр*, казах. *нёгёр*, которое происходит из монг. *нёкюр* «товарищ», калм. *нёкр*».

(Вряд ли последнее утверждение верно, поскольку непонятно, почему и как один и тот же термин могли заимствовать все тюрки от Алтая до Кавказа; форма *нёгер* происходит от *йонгер*, йокающего варианта исходной формы термина - *джёнгер*).

Вряд ли нужно доказывать, что народная масса не могла вполне усвоить учение Церкви; она творила из евангельской истории мифы или соединяла их с уже существующими. Образы Прометея и св. Георгия, на наш взгляд, являются фантомными отображениями Иисуса Христа, возникшими в сознании народа под влиянием слухов о его деятельности и его казни (см. об этом: Джуртубаев, 2010). Мифы о Прометее, усилив богоборческие мотивы в складывающемся эпосе об Амиране, добавили и некоторые детали: герой не просто стоит, прижавшись к утесу (вместе со своей собакой), а прикован

цепью, и не может ни умереть (хотя орел каждый день клюет ему печень), ни освободиться (хотя верный пес лижет и грызет его цепи).

Вполне возможно, что определенную роль в создании образа страдальца, прикованного к горе, сыграли тюрки, давно находившиеся на Ближнем Востоке (вопреки мнению академических историков-мифотворцев). Осужденных распинали на орудии казни Т-образной (а не крестообразной) формы, по гречески именуемой *tau*; но это же слово в тюрк. яз. ozn. «гора».

С распространением христианской религии в эпос об Амиране вошли и другие мотивы. Например, в абхазских сказаниях герой *Абрскил* родился чудесным образом от непорочной девы и стал богатырем, защитником народа, но, возгордившись, вступил в состязание с богом Анцва и был заточен в пещере (МНМ, т. 1, с. 22-23). Синкретическим происхождением образа и обусловлена противоречивость характера Амирана, как и двойственное к нему отношение в сказаниях; с одной стороны, он богатырь и народолюбец, борец с чудовищами, но, с другой – противник бога, наказанный по справедливости, но, опять-таки – страдалец, мученик.

НАРТИАДА И «АМИРАНИАНИ»

Перейдем к тем выводам и обобщения, которые Ю. А. Дзицойты сделал на основе сопоставления нартского эпоса осетин и грузин. сказаний об Амиране. Прежде всего, он отмечает, что «общее количество приведенных картвельско-нартских изоглосс» слишком значительно, «чтобы их появление можно было приписать случайности». «Иначе говоря, анализируемые изоглоссы нельзя квалифицировать как всего лишь типологические встречи. Многие из этих изоглосс носят на себе печать явно осетинского (скифо-сарматского) происхождения: это такие мотивы, как: 1) рождение солнечного героя из скалы (или внутри скалы); 2) удаление плода до срока из чрева матери; 3) женитьба героя на оленихе – оборотнической ипостаси богини плодородия; 4) сковывание льдом великана (в картвельском эпосе данный мотив представлен в виде попытки сковать великана); 5) обезвреживание великана путем отрывания у него плеча (или лопатки); 6) угроза героя прижечь матери грудь; 7) напиток с гадами; 8) ритуальные пляски; 9) золотой зуб во рту у героя» (Дзицойты, 2003, с. 159).

Кроме этих 9 изоглосс, которые автор считает носящими «на себе печать явно осетинского (скифо-сарматского) происхождения», он приводит и 14 других, утверждая, что «и в данном случае картвельский материал настолько близок к осетинскому, что вряд ли можно говорить о его независимом происхождении»: 10) рождение солнечного героя от союза

земного человека и богини; 11) испытание братьев; 12) женитьба солнечного героя на девушке, имеющей родственные связи и с богом огня (или солнца), и с демонами; 13) добывание огня; 14) оживление мертвого великана; 15) использование героем своего тела в качестве орудия для пробивания бреши в неприступном замке; 16) надевание шкуры животного с целью притвориться мертвым; 17) герой, воздетый вверх вместе с конем; 18) ахиллесова пята; 19) богоборчество; 20) разговор умирающего героя с животными и птицами; 21) наказание Богом кичливого героя; 22) герой, похороненный живым; 23) возвращение героя из могилы (Дзиццойты, 2003, с. 159-160).

«Поскольку перечисленные мотивы составляют костяк «Амираниани», представляется возможным ставить вопрос об осетинском происхождении ядра картвельского эпоса». В пользу такого заключения свидетельствует и то, что «Амираниани» «лучше всего представлен в тех регионах Закавказья, население которых граничит или граничило с осетинами или их предками»; да и «в плане содержания из всех вариантов «Амираниани» наиболее архаичными и ценными признаны сванские, а также – хевсурские и пшавские, т. е. именно те, носители которых испытали на себе особенно интенсивное влияние осетинского языка и культуры» (в чем оно выразилось, автор не сказал. – М. Дж.). «В записанной в конце XIX в. версии сказания об Амиране утверждается, что местожительство героев грузинского сказания находится в верховьях реки Лиахвы», т. е. самой крупной реки Южной Осетии (Дзиццойты, 2003, с. 159-160).

У нас нет никаких сомнений в наличии многих параллелей между двумя эпосами, выявленных Ю. А. Дзиццойты и другими фольклористами; вопрос в том, насколько верны объяснения причин и времени появления этих параллелей. Выдвигая гипотезу скифо-сарматского (осетинского) происхождения ядра «Амираниани», автор наталкивается сразу на два существенных противоречия: у сванов, абхазов, грузин-рачинцев и осетин отмечаются оба памятника, которые «практически никогда не смешиваются», но у хевсуров и пшавов, якобы «испытанных на себе особенно интенсивное влияние осетинского языка и культуры», нартских сказаний почему-то нет.

Но Ю. А. Дзиццойты легко находит выход, предполагая, что грузинами «ядро эпоса об Амиране могло быть усвоено значительно раньше собственно Нартовского эпоса». «Появление последнего в Закавказье можно датировать эпохой после XIII в., когда в результате монгольских нашествий огромная масса северокавказских алан оказалась в Закавказье. Что же касается ядра «Амираниани», то оно могло быть занесено в Закавказье еще в киммеро-скифо-сарматское время, а к моменту появления в Закавказье «Нартовского» эпоса успело адаптироваться, приняв местный, картвельский и абхазский

колорит, а впоследствии испытал на себе еще и влияние персидской и христианских культур» (Дзиццойты, 2003, с. 162).

Все это весьма и весьма сомнительно, по следующим причинам:

1. Почему киммеро-скифо-аланы передали эпос об Амирани только народам Закавказья, если с незапамятных времен жили на севере от Кавказского хребта и контактировали со многими этносами этого региона?

2. По Ю. А. Дзиццойты получается, что «Амираниани» гораздо старше нартских сказаний – иначе киммеро-скифы передали бы своим южным соседям и второй эпос; но автор говорит, что это случилось только 2000 (!) лет спустя после появления киммерийцев в Закавказье.

Другое противоречие Ю. А. Дзиццойты разрешает так же легко: «Тот факт, что огрузинившаяся версия ядра Нартиады впоследствии вернулась к осетинам в виде «Даредзановского эпоса», также не противоречит моей гипотезе. Такие челночные переходы не редкость в истории фольклора. Их можно сравнить с аналогичными переходами из области лексики» (Дзиццойты, 2003, с. 162).

В качестве примера приводятся два слова, но примеров из истории фольклора в книге Ю. А. Дзиццойты нет. Напомним, что задолго до него о таком же чудесном «челночном переходе» говорил В. И. Абаев, пытаясь объяснить имя одного из героев Нартиады: якобы кипчакско-ногайское *Сослан* перешло к адыгам от осетин, а потом вернулось к ним, но уже в «кабардинизированном виде», как *Созырыко*.

На наших глазах прихотливая мысль исследователя, вознамерившегося доказать недоказуемое, окончательно заходит в тупик. На одной и той же странице Ю. А. Дзиццойты говорит о ядре эпоса об Амирани, занесенного в Закавказье киммерийцами «значительно раньше собственно Нартовского эпоса» и о появлении последнего в том же регионе после монгольского нашествия; но потом оказывается, что сказания об Амирани как раз и составляли ядро скифо-аланского эпоса о нартах. Пытаясь выстроить предположения и утверждения Ю. А. Дзиццойты в логическом порядке, мы получаем следующую схему.

У «ираноязычных» киммеро-скифо-сарматов был эпос об Амирани, который они передали картвельским племенам и абхазам, но сами о нем надолго позабыли; затем из его ядра у них каким-то образом вырос второй эпос - о нартах; его «алано-осетины» подарили уже народам Северного Кавказа. Тем временем, на основе заимствованного ядра, картвелы и абхазы создали эпос об Амирани (Абрскиле). Через 20 веков в Закавказье, спасаясь от монголов, пришла «огромная масса северокавказских алан», от которых переимчивые сваны, рачинцы и абхазы усвоили нартские сказания, а осетины

получили взамен «огрузинившуюся версию ядра Нартиады» «в виде «Даредзановского эпоса».

Но ни эти народы, ни сами осетины («скифо-сарматы») не смешивают два бытующих у них эпоса, в которых Ю. А. Дзиццойты обнаруживает, однако, более 20 общих мотивов и сюжетов. Не многовато ли? Особенно если учесть, что «Амираниани» «не богат сюжетикой (почти весь сюжетный состав данного эпоса в устах одного из сказителей изложен в виде одного цельного сказания)» - (Дзиццойты, 2003, с. 159).

Насколько построения Ю. А. Дзиццойты отвечают требованиям строгой науки, судить читателю. Мы же обязаны выдвинуть свое объяснение приведенным выше фактам и противоречиям. Кавказ – та зона, в которой, как уже говорилось выше, с глубокой древности происходили контакты двух миров – тюркского (скифо-сарматы) и иранского (мидийцы и персы). Разумеется, они не могли не влиять и на другие народы этого региона. Нет сомнения, что грузинские сказания о богоборце Амирани возникли под влиянием иранских мифов о злом божестве Аримане.

Вряд ли случайно то, что подметил Н. Я. Марр в романе такого древнего автора, как Мосе Хонели (XII в. !), опиравшегося на какие-то фольклорные источники. «Что касается книжной версии, - пишет Ю. А. Дзиццойты, - то Н. Я. Марр не сомневался в ее персидском происхождении. Он исходил из следующих соображений. Во-первых, Амيران у Хонели по происхождению перс, отстаивающий интересы своей родины, а отнюдь не Грузии. Во-вторых, имена основных персонажей по происхождению персидские или арабские». К тому же в тексте Хонели встречаются персидские фразы.

Общий вывод Н. Я. Марра гласил: «После всего сказанного нет никакой возможности сомневаться в тенденциозности романа (Хонели. – Ю. Д.): ясно также, что дело имеем с персидской национальной тенденцией. При чем же тут грузины? Ни при чем: во всем романе нет ни слова о грузинской народности, ни одной черточки из грузинского быта». То же самое сказано в отношении главного героя: «в персидском происхождении самого Амირана не может быть сомнения» (Дзиццойты, 2003, с. 17).

Будь сказания об Амирани творением грузинского народа, вряд ли Мосе Хонели стал бы игнорировать черты грузинского быта, наделять персонажи своего романа персидскими именами, превращать его главного героя в перса и т. д. Если же принять точку зрения Ю. А. Дзиццойты о киммеро-скифо-сарматском происхождении ядра эпоса об Амирани, якобы заимствованного грузинами, то за 20 веков, прошедших ко времени Хонели, оно должно было полностью «огрузиниться»; но тогда зачем было автору

романа убирать из своего произведения весь грузинский (и киммеро-скифо-сарматский) «колорит»?

Оказавшись на гребне Кавказского хребта, иранские предки осетин (военные поселенцы), как и абхазы, естественно, должны были испытывать сильное культурное влияние Грузии, что и выразилось, в частности, в усвоении осетинами и абхазами грузинских сказаний об Амирани. Вряд ли можно считать случайностью то, что амирановский эпос известен только этим двум народам, имевшим наиболее тесные связи с грузинами (адыгские сказания о прикованном к горе богоборце Насрене появились, вероятно, под влиянием абхазского фольклора).

С другой стороны, народы Кавказа контактировали на севере с тюрками (киммеро-скифо-аланами); впоследствии разрозненные части алан подверглись ассимиляции среди иранцев, вейнахов, адыгов и абхазов, что и привело к появлению у них сказаний о нартах. Через южных осетин некоторые мотивы и сюжеты Нартиады могли войти в эпос об Амирани. Но (вопреки мнению Ю. А. Дзицойты) влияние не было односторонним; на наш взгляд, имело место и обратное, т. е. включение некоторых мотивов и сюжетов Амირаниани в осетинский эпос (чем и объясняется появление многих различий между кар.-балк. и осет. сказаниями).

Кроме того, не исключено, что отзвуки кар.-балк. языка, на котором слагалась Нартиада, проникали через осетинский эпос и в грузинские сказания об Амирани. Останавливаться на этой интереснейшей теме мы не можем и приведем всего один пример. В осет. сказании, выдав себя за работника богатыря, Сослан задает великану разные трудные задания и, в конце концов, побеждает его. В «Амირаниани» тот же прием использует Амيران, чтобы одолеть героя, которого зовут *Аслан* «общетюрк. «лев».

М. Я. Чиковани пишет: «Сванское сказание знакомит нас с новым качеством Амირани: герой медный и может переносить ковку. Этот мотив в нашем фольклоре, насколько нам помнится, встречается единственный раз» (Дзицойты, 2003, с. 125; с. 143). Амირани – страдалец, прикованный к скале и переносящий невыносимые мучения. Очень многие сваны хорошо знали кар.-балк. язык; поэтому кто-то из сказителей мог, выражая жалость, назвать героя по кар.-балк. – *пакъыр*, *факъыр* (арабизм) «несчастный, бедный», но слушатели поняли это слово, как созвучное *багъыр* «медный»; ср. также кар.-балк. *жазыкъ* «несчастный, страдалец» и *жез* «латунь, латунный».

АРТУРИАНА И ОСЕТИНСКИЙ ЭПОС

В своей монографии Ю. А. Дзиццойты останавливается также и на вопросе о нартско-кельтских соответствиях, отмечая работу американских фольклористов С. Литлтона и Л. Малкор «От Скифии до Камелота» (1994 г.), в которой была «предпринята попытка увязать истоки сказаний об Артуре, рыцарях Круглого стола и Святом Граале с протонартовским эпосом сарматов и алан, эмигрировавших в разное время, начиная со II в., в Западную Европу».

«То были восточноевропейские сарматы и аланы, жившие на берегах Дона и других рек Скифской степи, которые не контактировали с народами Кавказа и, следовательно, не могли заимствовать у них эпос. Между тем, эпические циклы, принесенные сарматами и аланами в Западную Европу, по своему сюжетному составу, мотивам и действующим лицам почти полностью покрывают аналогичный материал из ядра Нартиады. Отсюда видно, что ядро Нартовского эпоса существовало уже в скифскую эпоху и возникло далеко за пределами Кавказа. Аланское влияние на сказания об Артуре предполагал и Б. Бахрах».

Того же мнения были В. И. Абаев, О. Н. Трубачев, В. Б. Ковалевская. Франко Кардини считал, что истоки европейского рыцарства и рыцарского этикета следует искать на востоке, прежде всего у скифо-сарматов. Исследование С. Литлтона и Л. Малкор дополняется этимологией антропонима *Артур* (*Arthur*); по В. И. Абаеву, «имя главного героя цикла сказаний об Артуре одного происхождения с именем персонажа из осетинской мифологии (*Артхурон*, буквально означающего «огонь (*арт*), сын солнца (*хур-он*)» (Дзиццойты, 2003, с. 11).

Но ни В. И. Абаев, ни другие иранисты не объяснили, почему рыцарей было 12 человек и почему они собирались за круглым столом (то, что это якобы подчеркивало их равенство, объяснением не является), на котором покоилась чаша с живым пламенем. На самом деле цикл сказаний о рыцарях Круглого Стола восходит к космологическим воззрениям тюрков (гуннов и алан), осевших на Западе в ходе завоеваний. Кар.-балк. название Зодиака – *тейри эшик* «небесная дверь», поскольку космос представлялся в виде дома, вход в который находится на крыше (см. ниже); круглый стол с огненной чашей в центре – маленькое подобие Зодиака с солнцем посередине.

В тюркском астральном мифе говорилось, вероятно, о 12 воинах (созвездиях), охраняющих небесную дверь. Двенадцать рыцарей Круглого Стола олицетворяли 12 знаков Зодиака, а король Артур – само Солнце (ср. кар.-балк. *нартур* «летнее солнцестояние»), а не «огонь, сын солнца». Кар.-балк. *кёгейле* «созвездия» (иногда и «звезды») легко могло исказиться в *кёк эрле* «небесные герои». Слово, означающее «небо, небесный», в тюрк. яз. –

тенгри, тенгери, тингир и т. д. - созвучно *тёгерек* «круглое». *Къанга* озн. «доска; столешница» и «стол (обеденный)», но созвучное *къангар, гунгар* и пр. – название гуннов, *къаугъар* – «воин». Тюркское *тенгере къангар* «божьи воины», каковыми, например, считают себя герои кар.-балк. эпоса, было понято кельтами как *тёгерек къанга* «круглый стол».

«Кроме того, В. И. Абаевым предложены фольклорные параллели между Нартовским эпосом и циклом сказаний об Артуре. Так, путешествие Сослана в загробный мир сравнивается с аналогичным путешествием Гавейна из цикла короля Артура» (Дзиццойты, 2003, с. 11). Но с таким же успехом можно сопоставить оба этих путешествия с десятками вояжей, предпринятых героями многих эпосов и мифов, являющихся отголосками рассказов о шаманах и их посещениях загробного мира; это лишь типологически сходные мотивы.

«О. Н. Трубачев присоединился к мнению о скифском происхождении рыцарской традиции круглого стола короля Артура выдергивать меч из камня» (Дзиццойты, 2003, с. 11). Другой осетинский фольклорист, А. А. Туаллагов, издал целую монографию (2011 г.), посвященную, как сказано в аннотации, «анализу гипотезы о влиянии истории и культурных традиций сарматов и алан на сложение Артурианы». Немало страниц в его книге отведено мотивам осетинских и кельтских сказаний, связанным с оружием, в том числе и выдергиванию меча из камня (или копья из земли).

Исследователи видели в этом эпизоде то испытание других воинов, которым взять это оружие было не под силу, то образ мировой оси (копье), или полагали, что сундук, в котором хранили меч, ассоциировался с камнем или скалой. Чтобы получить это оружие, «воины из рода Ахсартаггата обращаются к могиле или Черной скале»; «его хранение в подвале при сопоставлении с образом могилы указывает на добывание меча из недр земли, что соответствует обычному добыванию руды». «Вполне логично утверждение исследователей, вытекающее и из замечания Б. Бахраха, что в средние века камень – это и церковь, хранящая меч. Точно так же хранят священные мечи осетинские святилища» (Туаллагов, с. 131; с. 139).

Действительно, церковь могла вызывать ассоциацию с камнем, что вызывалось словами Иисуса, обращенными им апостолу («Ты, Петр, камень, и на камне сем я осную Церковь мою...»), но что касается хранения мечей в церквях, это вызывает большие сомнения. Почему, например, в сказаниях меч может выдернуть из камня только один из богатырей, самый сильный и отважный? Или только он имел право войти в церковь и взять оружие, а все остальные воины были нехристями?

Здесь перед нами тот случай, когда ларчик открывается просто. Хорошие стальные мечи в эпоху средневековья, из-за неразвитости черной металлургии, были большой редкостью и ценились очень высоко. Разумеется, их берегли, ими дорожили и старались держать (в мирное время) где-нибудь в потайном месте, под замком (как и прочее вооружение или боевых коней), что и отразилось в фольклоре. За примерами далеко ходить не надо, их приводит сам автор. «Свой первый меч Батраз (меч своего отца) достает из сундука, хранящегося в подвале его дома», для чего обращается к сундуку на секретном (хатиагском) языке (Туаллагов, с. 131).

Точно так же в кар.-балк. эпосе много раз говорится, что мечи (как и другое оружие), достающиеся тому или иному герою по наследству от отца, хранились в сундуке, в подвале и т. п. Почему же король Артур выдергивал свой меч из камня? Дело в том, что кар.-балк. *сырпынны ташадан чыгъарды* «вынул (букв. «выдернул») меч из тайника» на чужой слух совершенно неотлично от *сырпынны ташдан чыгъарды* «вынул меч из камня». Отсюда же объяснение другой странности: «В большинстве романов об Артуре священный меч вставлен в наковальню, которая затем уже встроена в камень» (Туаллагов, с. 137). Часто герой, проверяя прочность меча, тут же, в кузне, разрубает наковальню или, скажем, целую гору. Ср. кар.-балк. *тёш* «наковальня» и «холм, пригорок, гора», *таш* «камень», *таша* «тайник».

Понятно, что наши объяснения, относящиеся к вопросу о генезисе и некоторых мотивах Артурианы, до ужаса просты и ненаучны, а потому вряд будут приняты академической наукой – ни тебе широкого разгула произвольных сближений и параллелей, ни блеска эрудиции.

Далее Ю. А. Дзиццойты цитирует высказывание В. Б. Ковалевской: «...сближает Артура с аланами культ меча, защитное вооружение коней, так как рыцари короля Артура больше всего напоминают описания сармато-алан, их оружия и внешнего облика, экстерьера их коней и их резвости» (Дзиццойты, 2003, с. 11).

В который раз приходится удивляться доверчивости или нелюбознательности как российских, так и зарубежных поборников теории иранства скифо-сарматских племен. Ни в чем другом так ясно не отражается прошлое народа, его быт, нравы, традиции, история, наконец, как в его языке. Казалось бы, это простая и до жути банальная истина. Однако никто из иранистов за двести лет неустанной пропаганды мнения о том, что некогда территорию от Дуная до Алтая занимали «североиранские» племена, единственными потомками которых являются осетины (иногда к ним добавляют и некоторые памирские этнические группы) не потрудился

заглянуть в словари и дать анализ терминологии осет. языка; пришлось потрудиться над этим нам (см.: Джуртубаев, 2010).

Оказалось, что в осет. языке нет как раз тех терминов, которые непременно имелись бы в нем, если бы осет. язык был прямым потомком скифо-аланского; то немногое, что имеется, заимствовано из тюркского. Исключительно бедна металлургическая терминология; почти нет социальных терминов, отсутствуют какие-либо воинские звания, и пр., и пр. Вряд ли В. Б. Ковалевская могла бы так уверенно писать, например, об экстерьере коней «ираноязычных» сармато-аланов и пр., если бы знала хотя бы о том, что в осет. языке нет своего слова, означающего «конь, лошадь», а есть заимствованное из тюрк. *бах*. Или о том, что большая часть этнонимии, топонимии и антропонимии осет. эпоса - тюркская.

АЛАНИЗМЫ

Мы уже говорили, что нартский эпос осетин является изложенным на иранском языке наследием их тюркского субстрата. В процессе этногенеза осетин был период двуязычия (XVIII – начало XIX вв.), когда потомки тюрков-автохтонов переходили на иранскую речь большинства, помня и родной язык, но все хуже и хуже. Скорее всего, и пришлые иранцы также пользовались тюркским наречием; иными словами, какое-то время население говорило на смеси иранского с тюркским (точнее, с карачаево-балкарским).

Такой же макаронической речью, вероятно, передавались и эпические сказания; поэтому появление в текстах осет. эпоса калькированных выражений и немотивированных деталей было неизбежно. Ниже мы приведем ряд примеров, неопровержимо свидетельствующих о том, что осет. сказания о нартах переводились с кар.-балк. яз. (на котором и говорили дигорцы, тагаурцы, куртатинцы, кударцы и туалыцы).

Церека панцирь – чудесный непробиваемый панцирь, принадлежавший мифическому богатырю *Цереку* (Б. А. Калоев в прим. к «Сказаниям о нартах», 1981, с. 399). В доступных мне изданиях никаких упоминаний об этом богатыре я не нашел. Скорее всего, это чуть измененное кар.-балк. *керек* «доспех, снаряжение» (см. у В. И. Абаева в ИЭСОЯ).

Тыква. Шатана говорит о Тотразе: «*Спереди его и пуля не берет, и нож не режет, но со спины он мягче, чем кормовая тыква* (НОГЭ, т. 2, с. 389). Почему в сравнении говорится именно о тыкве? Тюрк. *къаб* озн. «тыква», «оболочка», «чешуя» (змеиная, рыбья). В изначальном тюрк. тексте это говорилось о Сосуруке, образ которого восходит к тотемическому образу змея (животного, брюшко которого покрыто блестящей чешуей), но впоследствии было приписано Тотразу.

Снежнобородый. Начало одного из осет. сказаний: «*Снежнобородый Урызмаг отправился в балц* (поход. – М. Дж.), *оставив жену свою Сатану беременной. Долго Урызмаг странствовал и еще не возвратился домой. Сатана родила сына*». Судя по эпитету, Урызмаг был к тому моменту стариком. Конечно, эпические нарты - люди особые (иные граждане сидят и в 20 лет), но все же странно, что у него рождается сын; с другой стороны, ни о каких других признаках старости этого нарта в тексте не говорится.

Сказание заканчивается словами: «*После этого Урызмаг возвратился к нартам и начал водить их в наезды и добывать добычу*» (НОГЭ, кн. 2, с. 73). Почему же нарт, который только начал предводительствовать в наездах, а потому вряд ли был старцем, назван «снежнобородым» и чем он занимался до тех пор? Здесь перепутаны два созвучных кар.-балк. слова – *къарасакъал* «чернобородый» и *къарсакъал* «снежнобородый».

Арыхъ сапон «арыхъ мыло» - это, как пишет Т. А. Гуриев, «один из интересных и загадочных эпических терминов», который встречается в нескольких сказаниях. Таким мылом пользовались самые выдающиеся нарты. В сказаниях встречается и **хъара сапон** «черное мыло»; «отдельно *сапон* «мыло» неупотребительно». «Значение термина «арыхъ сапон» не поддается выяснению по материалам эпоса»; по мнению В. И. Абиева, слово *арыхъ* указывает на место производства этого мыла. Но Т. А. Гуриев вполне правомерно указывает, что в живой устной традиции «слова, указывающие на место изготовления предмета, **неприменно** принимают суффикс –*аг* или –*он*». Правильно объясняет он и *арыхъ сапон* как название хорошего мыла, а *хъара сапон* – как название мыла низкого качества.

Далее Т. А. Гуриев отмечает наличие слова *арыхъ* в древнетюрк. яз., но, разумеется, видит в нем монг. *ариг* «чистый; честный; святой» и делает многозначительный вывод: «Наличие двух сортов мыла в осетинском нартском эпосе является весьма интересным фактом, свидетельствующем о культуре средневековых алан, испытавших влияние со стороны монголоязычных племен» (Гуриев, 1971, с. 140-142); сказать прямо, что монголы привезли в Аланию два сорта мыла, нартовед не решился.

Но все гораздо проще: и *къара* «черное», и *арыхъ*, *аракъ* «чистое, красивое» (ср. *аракъы*, *аракъа* «водка», *ариу* «чистый, прекрасный», и пр.) являются не монг., а тюрк. словами. Карачаево-балкарцы называют туалетное мыло *аракъы сапын* («чистое мыло») или *дух сапын* («душистое мыло», из русск.), а хозяйственное – *къара сапын* «черное (простое) мыло».

Цаеллаг – слово, известное только в одном сочетании - *цаеллаг рувас* («цаеллаг лиса») и в речи выражающее неодобрение, укор; в эпосе встречается только как эпитет для лисы. Есть в нем и выражение «хитрая и

цаеллаг лиса» - например, в образе такой лисы Дзерасса пробиралась в сад нартов, чтобы поесть там волшебных яблок. По мнению Т. А. Гуриева, осет. корень *цаел(л)* восходит к монг. *заль* «хитрость, лукавство» (в дигор. *залун* «хитрый») + суфф. *-аг* (Гуриев, 1971, с. 142).

Обращаться к помощи монг. языка было незачем и в этом случае. И монг., и дигор. слова восходят к общетюрк. *жал, зал* «ложь, обман, фальшь», от которого и кар.-балк. *жалгъан, залгъан*, имеющее множество значений: «ложный, фальшивый, фиктивный, притворный, надставной», и др. Возможно и другое объяснение. В речи карачаево-балкарцев *къарт тюлкю* «старый лис» означает «старый хитрец». В осет. *цаеллаг рувас* первое слово, возможно, – от кар.-балк. *цал, чал* «седая», с прибавлением аффикса *аг* = «седая (старая) лиса».

Красные шеи нартов. У нартов год выдался голодным. *«Люди пришли на ныхас (сельскую площадь. – М. Дж.) и (от голода) повалились на землю. Только что оценившаяся сука Сырдона, у которой сочилось молоко, ползала взад-вперед по их красным шеям»* (НОГЭ, кн. 2, с. 47). Почему шеи нартов вдруг стали «красными»? Кар.-балк. *ала, къобалмай* озн. «они, не в силах подняться» (от голода); но *ала* озн. еще и «красный, алый», а кар.-балк. *къобал* «быть в силах» созвучно осет. *къубал* «шея».

Собачьи кишки. По другому варианту, во время голода Сырдон украл единственную корову нарта Субалци, досыта наелся шашлыками, привязал к кончикам усов два куска мяса, *«суке же своей проколол бок и привел ее, волочащую за собой свои кишки, на большой нартовский ныхас»*. *«А там сытый Сирдон разговаривал свысока, дразнил людей, кишками своей суки водил по их губам»* (Нарты, т. 2, с. 46).

Конечно, трикстер Сырдон не был мягкосердечным человеком, но и для него подобный способ мести слишком изощренно жесток. Кар.-балк. *ичеги* – «кишка», в разговорной речи – *чеги*. Двухязычный осет. сказитель, уже плохо помня тюрк. язык, принял *ичеги* за *ит чеги* «собачья кишка»; пришлось заставить Сирдона проколоть бок его неразлучной собачонке и привести ее на площадь. В кар.-балк. оригинале, конечно же, говорилось о том, что Сирдон водил по губам нартов сваренной коровьей кишкой.

Сирдонов конь. После смерти Сирдона его похоронили возле ныхаса. *«Когда люди ссорились, то друг друга кляли так: «Пусть будет Сирдоновым конем (тот), кто лжет!»* (НОГЭ, кн. 2, с. 205).

Смысл этой фразы, конечно же, был иным. Кар.-балк. *ат* озн. и «конь» и «имя». Сказитель понял кар.-балк. *Ётюрюк айтхан Ширдан атлы болсун!* «Пусть имя того, кто лжет, будет Ширдан!» как почти точно так же звучащую фразу *Ётюрюк айтхан Ширданны аты болсун!* «Пусть будет

Ширдановым конем (тот), кто лжет!». В пользу такого объяснения говорит и то, что имя Сырдона в речи осетин стало нарицательным; Г. Шанаев пишет: «Прозвище Сырдона (а не его коня, конечно. – М. Дж.) носит каждый проныра у осетин» (НОГЭ, кн. 3, с. 89).

Жил, как олень. Нарт Сосрыко в поединке ударом меча снес Челахсартагу темя. Тот отправился к кузнецу Курдалагону, который «скавал ему из красной меди темя, и Хизов сын жил, как олень, не боясь Сосрыко» (НОГЭ, кн. 2, с. 125). Но разве олень, животное весьма пугливое, никого не боится? И почему Челахсартаг, обретя медное темя, чувствовал себя безопасно (его грозный противник при следующей встрече мог снести ему и голову)? Осет. *саг* «олень» созвучно кар.-балк. *сакъ*, имеющему много значений, сходных по семантике - «чуткий, осторожный, осмотрительный, бдительный»; *сакъ бол* «быть настороже, начеку» и т. п. По тюрк. оригиналу, Челахсартаг после излечения был все время начеку (*сакъ*), боясь Сосрыко, но какой-то двуязычный сказитель понял это слово, как иронское *саг* «олень» (животное дикое и свободное).

«Монгольский лук». «Одним из загадочных эпических терминов» Т. А. Гуриев почему-то считает слово *сагъадахъ*, употребляющееся «со значением какого-то ценного оружия». Осетиноведы переводят его по-разному: «колчан для стрел», «самостреляющий колчан» (?), «лук», «колчан»; Вс. Ф. Миллер сопоставлял его с кар.-балк. *садакъ* и монг. *сагъадахъ*. Но Т. А. Гуриев остается верен себе: «Перед нами монгольское слово *сагъадахъ* «колчан», вошедшее в осетинский язык в XIII-XIV вв. и удержавшее свое первоначальное древнемонгольское звучание в идеальной сохранности». В осет. яз. было свое, обыденное слово в значении «колчан» - *фатдон*, «которое мало соответствовало духу и характеру эпических нартов (почему такое несоответствие касалось только колчана? – М. Дж.); необыкновенные герои нартов должны были иметь соответствующее снаряжение», поэтому чужое слово подверглось переосмыслению и стало обозначать «колчан (или лук), который сам стреляет» (Гуриев, 1971, с. 145).

Проницательность и решительность некоторых ученых повергает в изумление. Как Т. А. Гуриеву удалось определить, что термин вошел в осет. яз. именно из монгольского и именно в XIII-XIV вв., для нас непостижимо (что касается «самостреляющего» колчана, то будем считать это простым недоразумением). Что говорят лексикологи? Смотрим в ОРС: «*сагъадахъ* – 1) колчан; 2) самострел, старинный лук с прикладом». Но в РОС (сост. В. И. Абаев) нет ни слова «самострел», ни слова «арбалет»; термин «колчан» - *сагъадахъ*, а подозрительно близкое *сакъадах* означает «остров».

Но мы знаем, что это слово есть практически во всех тюрк. яз. (и часто в том же «древнемонгольском» звучании – *сагадакъ*, *саадах*, *садакъ* и пр.), поэтому Макс Фасмер однозначно говорит о тюрк. происхождении заимствованного в русск. яз. термина *сагайдак*. Неужто и русские, и «алано-осетины», и все тюркские народы веками дожидались бы пришествия монголов, чтобы занять название лука именно у них?

Стрела на луче. Т. А. Гуриев приводит одну из монг. легенд об избрании хана, когда на трон претендовали все мужские представители высокого рода. Тогда мать Чингисхана предложила избрать того, «кто повесит стрелу на солнечный луч, проникающий в юрту через отверстие, и это смог сделать только Чингис, которого избрали ханом» (Гуриев, 1971, с. 75).

Здесь явно просвечивает народная этимология термина *саадакъ*, *сагъадакъ* «лук; лук со стрелами». Я не стал обращаться к другим тюрк. яз.; ср. кар.-балк. *шуа* (*шуна*, *шона*) «луч» + *такъ* «повесить, подвесить».

Егъау, дигор. вар. *игъау* «большой, огромный, значительный». Историю этого слова Т. А. Гуриев относит к числу тех фактов, «которые могут вызвать к жизни научные гипотезы». В. И. Абаев осторожно заметил: «... может быть, к монг. *йехе* «большой». Согласившись с его мнением и найдя в тексте монг. источника «Сокровенное сказание» случаи употребления этого слова, Т. А. Гуриев заметил, что для заимствований названий материальных предметов достаточно и слабых контактов, это их первая ступень.

«Заимствование же иноязычного слова, обозначающего понятие, для которого в аланском (средневековом осетинском) было исконно индоевропейское слово *стыр*, может произойти только в условиях интенсивного контактирования». В том, что монголы и «алано-осетины» весьма активно и плодотворно общались, Т. А. Гуриев, видимо, не сомневался. Различие в дигор. и ирон. формах он объяснил тем, что в средневековье в монг. были две формы этого слова: *иххе*, *йике* и письменное *йехе*, *йеке*. «Выходит, что осетинские диалекты заимствовали данное слово из двух разных монгольских диалектов» (Гуриев, 1991, с. 90-91).

Вывод, по своей тонкости, конечно, ошеломляющий. Но что, если все это ошибка? Потому что в кар.-балк. яз. есть такое же слово – *иги*, имеющее значения «хороший, хорошо, значительно, значительный, гораздо, весьма, добрый, добротный»; диапазон использования этого слова очень широк.

Аелдары хъаеу букв. «алдара (князя, феодала) селение». Анализ этого выражения у Т. А. Гуриева, предпринятый, как он говорит, для восстановления его первоначального, «дофольклорного» (!) значения, исключительно интересен для постижения методов, которыми широко и

невозбранно пользуются иранисты. Вот основные характеристики этого селения, по фольклорным источникам:

1. «*Аелдары хъаеу* является, несомненно, самым большим населенным пунктом в княжестве, алдарстве. В нем проживает огромное количество населения». 2. «*Аелдары хъаеу* находится обычно очень далеко от места обитания героя». 3. «В *аелдары хъаеу* живет сам алдар (феодал, князь)». 4. «В *аелдары хъаеу* находится большая гостиница, постоялый двор». 5. «В *аелдары хъаеу* живет *къулыбадаег ус*» - «вдова, ворожейка, ведунья». 6. «В *аелдары хъаеу* имеется знаменитый базар». «Сюда приезжают со всех концов алдарства». 7. «Все сказанное говорит о том, что *аелдары хъаеу* не просто «селение алдара», а фольклорный термин со значением «столица алдарства (княжества)», город, *сите руаяль, хаупитадт*» (Гуриев, 1991, с. 129-131).

Мы бы, конечно, согласились с таким гордым выводом, но не позволяю осет. лексикологи, например, В. И. Абаев. Читаем в его РОС: 1. «город – *горает, сахар*» (первое слово – из совр. русск., второе, как считается, из перс. – М. Дж.); 2. «столица – *саейраг горает* (т. е. «главный город». – М. Дж.), столица». Смотрим в ОРС: «столица – столица»; поэтому словосочетание *саейраг горает* будем считать изобретением В. И. Абаева.

В РОС: «княжество – *кънйазад*»; «князь – *кънйаз, аелдар*», от совр. русск. «князь» (восходящего к тюрк. *гиназ, гинар, гинал, инал* «князь; принц»). То же самое – в ОРС. Почему же слово, означающее «княжество», является производным не от своего слова *аелдар* (если оно действительно означает «князь»), а от чужого? Почему не *аелдарад*, если, согласно РОС, *аелдар* заменяет почти все феодально-байские термины, означая «барин, господин, владелец, властелин, вельможа, князь, старшина»?

Вс. Ф. Миллер пишет (в 1880 г.): «У осетин нет собственного слова для города. Они употребляют либо грузинское слово «калак», называя городом Тифлис, либо русское «город», либо персидское «сахар» (НОГЭ, кн. 3, с. 71). В глоссарии к академическому изданию эпоса Т. А. Хамицаева пишет: «*Сахар* – город, большой аул» (НОГЭ, кн. 3, с. 168). В нартских сказаниях осетин встречается и странное сочетание *калак-хъаеу*, о чем Т. А. Хамицаева говорит: «...букв. «город-село», вероятно, в смысле «большое село», «главное село» (НОГЭ, т. 3, с. 115). Если же верить Т. А. Гуриеву, этот сложный термин должен был означать «город-город».

Не спасает и другой подход, так как в осет. яз. нет и своего слова, означающего «царь»: *паддзах* – из перс., *хан* – из тюрк. Тогда о каком «фольклорном термине», якобы означающем *сите руаяль* («королевский город»), говорит Т. А. Гуриев? На самом деле *аелдары хъаеу* означает то, что означает – «селение, в котором живет старшина», «большое селение»; в ОРС:

«Хъаеу – селение, деревня»; сказители, упоминая о каком-либо городе или другом крупном населенном пункте, употребляли выражение *аелдары хъаеу*.

Бастае. «Страна» в РОС - *баестае*, но, по значениям, указанным в ОРС, видно, что это просто расширение первоначального смысла – «местность»: «*Баестае* – край, область; местность; страна, свет». Если в языке народа понятия «местность» и «страна» передаются одним географическим термином, а термин, означающий «государство» (*паддзахад*), произведен от перс. слова, трудно думать, что он когда-то имел свое государство.

Арвы хуыцау «голубой бог». Д. Шанаев, один из первых собирателей осет. фольклора, пишет (в 1871 г.): «Осетины, подобно всем народам, местопребывание Божие предполагают на небе. Поэтому понятие о божественном, святом и неприкосновенном перенесено осетинами и на небо, местопребывание Божие. Часто в божбах и клятвах «голубое небо» называют они «голубым богом». «Во имя вон того голубого бога, я тебе говорю правду!» - так часто клянется осетин» (НОГЭ, кн. 3, с. 12).

Для отождествления неба с богом нужно было основание, но в осет. яз. его нет: «небо» - *арв*, *уаеларв*, «голубой» - *аервхуыз*, «синий» - *цъаех*, «бог» - *хуыцау*. Трудно сказать, могло ли стать основанием для появления этого странного именованья созвучие *арвы хуыцау* «небесный бог», если «голубой» - *аервхуыз*; но, скорее всего, это калька с кар.-балк. *кёк тейри* «небесный бог», но букв. «синий (голубой) бог».

Танцы на столах. В нескольких осет. сказаниях говорится, что нартты, состязаясь друг с другом, танцевали... на обеденных столиках, за которыми ели и пили! Вот одно из описаний: «*Вскочил Сосрыко и начал танцевать. Сперва протанцевал хорошо на полу, потом начал танцевать по краям обеденных столиков*». «*Пришла теперь очередь и Хизову сыну танцевать. Он встал и протанцевал сперва на полу так хорошо, что нартты засмотрелись на него. Потом полез (!? – М. Дж.) на столы и начал танцевать по краям их. И крошка не шевельнулась на столах, по краям которых он вертелся, подобно волчку*» (НОГЭ, кн. 2, с. 122).

То же самое говорится в кабард. и абаз. эпосах. Но с чего это нартские витязи, олицетворение достоинства и чести, стали бы отплясывать на обеденных столиках, словно певички в кафешантане? Объяснение В. И. Абаева мягко говоря, удивляет: «...в сказаниях описываются сольные танцы, требовавшие от исполнителя виртуозного искусства и ловкости». Надо было проплясать по краям столика, не задев яств и сосудов, сплясать на краях большой чаши, наполненной пивом, и пр. «Безупречное исполнение таких номеров было под силу только лучшим танцорам, состязание между которыми составляло одно из любимых зрелищ нартов» (НОГЭ, кн. 1, с. 69).

То же самое пишут и другие нартоведы, видя в такой невоспитанности проявление удали и ловкости богатырей, с чем мы никак согласиться не можем. В кар.-балк. языке обеденный столик-трехножка называется *тепси*, но неотличимое на чужой слух *тепсе* означает «танцевать»; слово *аякъ* имеет два значения - «чаша» и «нога»; поэтому выражение *аякъ ал* означает «взять чашу» - и «быстро двигаться; плясать» (букв. «передвигать ногами»); *аякъ ала билмейме* означает «я танцевать не умею» (букв. - «я не умею передвигать ногами») - и «я не умею брать чашу»).

В кар.-балк. эпосе состязание молодых нартов в танцах тоже есть, но, конечно, не на столах, а на колючих кустарниках, на груди булыжников и в огненной яме, обложенной камнями (этот обряд до наших дней сохранили болгары на Дунае, тюркские предки которых пришли туда с Кавказа; пляшущие в огненной яме юноши и девушки называются *нестинарами*).

Котел со льдом. Свой огромный пивной котел нарты решили отдать тому, кто сумеет вскипятить в нем воду одними словами, без огня. «Собравшись в одно место, нарты наполнили котел Тарпским глетчером, но перепробовав всех от старого до малого, ни к чему не пришли», «хотя испытание продолжалось с раннего утра до позднего вечера». Победил в испытании вернувшийся с охоты Батраз, рассказав о трех своих подвигах (НОГЭ, кн. 2, с. 272). Почему после этого лед в котле растаял и вода закипела так, что полетели брызги, ни в тексте, ни в комментариях к нему не объясняется.

По кар.-балк. эпосу, у нартов был волшебный бочонок, в котором брага (или пиво) вскипала и переливалась через край, когда на пиру кто-то из героев правдиво рассказывал о своих подвигах; ему и оказывали почет (ср. кар.-балк. *къайна* «кипеть, вскипеть»; перен. «процветать» - *кена* «истинно, воистину»). Если же рассказчик привирал, брага в бочонке не вскипала. Но это только одна сторона дела:

а) пивной котел нарты почему-то наполнили не брагой, а льдом Тарпского глетчера. Кар.-балк. *тары боза* «просяная брага» созвучно *таг бузла* «горные ледники»; ср. также *бозадан толтур* «наполнить бузой» - *буздан толтур* «наполнить льдом»;

б) кар.-балк. *сыра* «темное пиво» - *сыр* «почет, честь»;

в) кар.-балк. *чыккыр, цыккыр* «бочонок» - *чыхыр, цыхыр* «горящие угли, жар» (бузу пьют подогретой, для чего опускают в нее раскаленный вертел);

г) кар.-балк. *чымырта, цымырта* «хворост», *шыбырда* «шептать» - осет. *сыбырттае* «слова»;

д) кар.-балк. *жылыт, зылыт* «согреть» - осет. *дзырд* «слово».

е) кар.-балк. *сюз* «щедить (бузу)» - *сёз* «слово».

Раскаленная лопата. Батраз приходит к своей матери (в ее роли здесь выступает Шатана), и, требуя сказать, кто убил его отца Хамыца, предпринимает весьма необычные действия: *«Ушел оттуда Батраз, большую лопату на огне накалил, Сатану под себя подмял и сказал: «Сожгу тебе груди, которыми ты меня вскормила»* (НОГЭ, кн. 2, с. 283).

Не слишком ли извращенный способ пытки собирался применить доблестный нарт, да еще и в отношении своей матери? И почему нужно было для этого раскалить непременно лопату, а не просто какую-нибудь железяку?

Согласно кар.-балк. этическому кодексу «Ёзден Адет», разрешалось применять только один вид пытки и только в одном случае – если нужно было заставить пленника выдать какие-либо сведения: его укладывали наземь, поворачивали спиной к костру и придвигали к огню все ближе и ближе, пока у него не развязывался язык.

Причина применения именно такой пытки в том, что *сырт* озн. «спина», а *сыр* – «тайна, секрет». Этот способ, вероятно, применил и Батраз (в тюрк. оригинале сказания). Но откуда в осет. пересказе появилась лопата? Кар.-балк. *бел* «поясница» - осет. *бел* «лопата». Кар.-балк. *белин къыздырды* «нагрел ей поясницу» было понято осет. сказителем по-своему - «раскалил лопату».

Сапог с пеплом. Однажды Батраз, мстя нартам, велел им наполнить пеплом от сожженного шелка сапог своего отца, находившийся в небесном жилище его отца (или на горе *Уарпп* или *Уаза*, т. е., как мы выяснили, на Эльбрусе). «Опираясь на вариант этого сказания, в котором вместо сапога (*цырыкъ*) фигурирует *цырыкъ* «меч», В. И. Абаев пишет: «Весь эпизод приобретает новое звучание: вместо маловразумительного наполнения пеплом сапога речь идет о жертвоприношении мечу, причем вместо людей символически сжигаются их одежды», т. е. это отголосок обряда принесения пленников в жертву богу-мечу, соблюдавшийся скифами и аланами» (Дзиццойты, 1992, с. 84).

Но нельзя ли было нартам заменить пленников одеждами из более дешевой ткани? Почему они должны были наполнить пеплом именно сапог, да еще и находящийся на Эльбрусе, и куда подевался второй сапог? Какое такое «североиранское» племя сжигало людей? Почему, по другому варианту, Батыраз велит наполнить пеплом сорок бочек? На самом деле, странное требование героя никакого отношения к скифскому обряду не имеет: осет. эпос полон описаниями жестокостей, которые творили и нарт, и их враги; и, если бы сказители захотели сказать о жертве мечу, они, наверное, сказали бы об этом прямо, не заменяя убийство людей «символическим» сожжением их одежд. В интерпретации В. И. Абаева не учтено также, что требования Батраза носят явно издевательский характер;

кроме того, скифы приносили в жертву мечу (богу войны) пленника, а здесь говорится, что Батраз мстил нартам.

В действительности это неправильный перевод на осет. язык кар.-балк. слов и выражений. Ср. кар.-балк. *кюль* «смеяться, насмехаться» и «зола» - *кюльтюн* «пепел» - *кюльдюр* «насмешить, дать повод для насмешки (смеха)» - *кюйдюр* «сжигать». Кар.-балк. *чурукъ, цурукъ* «сапог» заимствовано в осет. яз., в форме *цырыхъхъ, цырыкъ*. Но кар.-балк. *чурум, цурум* – «повод, причина». Кар.-балк. *чыккыр, цыккыр* «бочка», но *чыгыр, цыгыр* - «лысый, плешивый» (Батыраз был лыс); осет. *цыппур* «сорок» - кар.-балк. *чилле, цилле* «шелк, шелковый» и «сорок» (в кар.-балк. календаре этим иранским словом обозначаются два периода - сорок самых жарких и сорок самых холодных дней); кар.-балк. *жалын, залын* «унижаться» - *жалан* «голый, нагой».

Тюркский (оригинальный) текст сказания был прост: Батыраз, чтобы найти повод для расправы над нартами, насмехаясь (*кюлюп*), велел им наполнить пеплом (*кюль*) от сожженных шелковых одежд (*чилле*) сорок бочек, находившихся на заснеженной вершине горы. Скорее всего, происходило это в период «зимней сороковки» (*къыш чилле*), т. е. в самое холодное время года. Стоило нартам, унижаясь, собрать грудку пепла, как Батраз, превращаясь в вихрь, уносил его. Здесь и указание на то, на какой горе это происходило – кар.-балк. *Жельбуруш тау* (*Эльбуруш тау*) «вьюжная гора», Эльбрус.

Осел Бората. Два брата-близнеца, Хамыц и Урызмаг, поехали к своей старшей сестре (или тётке), чтобы узнать, кто из них родился первым. Урызмаг пошел на хитрость; он попросил Хамыца нарвать сухой травы (подкладку для обуви) и приторочить пучок к седлу (по обычаю, младший освобождает старшего от поклажи). *«Потом сестра сказала (братьям: «Младший из вас тот, у кого к седлу приторочена сухая трава». Что она такое сказала?! Хамыца словно по губам ударили, он вскочил с места и выругал сестру, (чтоб покрыл ее) осел Бората. Осел из села Бората имел такую особенность, вмиг появлялся (он) возле проклятого, да еще в полной готовности. Когда серый с темным окрасом осел Бората примчался, и сестра Хамыца и Урызмага увидела его в полной готовности, сердце у нее похолодело».* Она стала умолять Хамыца, чтобы он не подпускал осла к ней, пообещав ему сделать добро, какое только он попросит. *«Пожелания и проклятия нартов всегда сбывались. И вот сестра пожелала Хамыцу такое благо, (чтобы) каждая девушка, выходящая замуж, в первую ночь принадлежала Хамыцу. И начиная с этого времени Хамыц каждую ночь посещал молодых невест»* (НОГЭ, кн. 2, с. 10-11).

По другим вариантам, сестра подарила Хамыцу «зуб Аркыза»; стоило ему улыбнуться какой-нибудь женщине, как она, увидев этот зуб, страстно в

него влюблялась (объяснение этого мотива см. ниже). Откуда же взялось в эпосе это странное животное с такой же странной «функцией»? Оно упоминается в осет. сказаниях много раз, в выражениях «*Пусть на тебя вскочит бурый осел Бората!*», «*Пусть тебя огуляет серый осел Бората!*» и т. п. В работах нартоведов никаких комментариев по этому поводу мы не обнаружили, что вполне понятно – не зная кар.-балк. яз., понять происхождение этого выражения невозможно.

Кар.-балк. название Зодиака – *тейри эшик* «небесная дверь». У карачаево-балкарцев популярно поверье о том, что они могут открыться перед тем или иным праведным человеком; все небо тогда заливается зеленоватым светом, и с него слетают три звездочки, две из которых входят в его переносицу, а две – в его плечи; о чем бы он ни попросил в этот момент, все сбывается. Поэтому среди огромного количества устойчивых выражений благодарности, есть и такое, в котором упоминается Зодиак – *Тейри эшик ачылсын санга!* «Пусть перед тобой раскроется небесная дверь!». Или, когда некий человек, не пользовавшийся доверием, совершает какое-то благое дело, про него говорят: *Анга не тейри эшик ачылгъан эсе да, билмейме* - «Не знаю, какая небесная дверь перед ним отворилась» (т. е. «С чего это он стал (таким) праведником, не знаю»).

Но синонимом слова *тейри* «небо, небесный» является *кёк*, в тех же значениях. Кроме того, *кёк* означает «синий; серый»; например, *кёк бёрк* «серая шапка». Отсюда ясна причина, по которой в осет. эпосе появился похотливый осел Бората: кар.-балк. *кёк эшек* «серый осел» созвучно второму названию Зодиака – *кёк эшик* «небесная дверь»; *ачылсын* «пусть откроется» созвучно *атылсын* «пусть набросится». В тюрк. сказаниях речь шла о благодарности; тот из братьев, которого сестра признала старшим, пожелал ей: «Пусть перед тобой откроются небесная дверь!». Путанице способствовало и то, что в кар.-балк. яз. слово *алгыши* означает «благословение, благопожелание», а созвучное осет. *алгыст* – «проклятие».

Но почему осел стал считаться принадлежащим именно Бораевым? Сказателям не обязательно было каждый раз указывать его масть; кто-то из них мог назвать его, скажем, «бурым», по-осет. «мора»; но и тюрк. *мор, бор* – «коричневый, бурый». Созвучие «*бор – Бора*» и стало причиной того, что этого осла, появившегося в эпосе в результате казуса, стали считать принадлежащим роду Бораевых.

Черные нарты. Урызмаг желал жениться на своей сестре Сатане, но боялся позора. По ее совету он сел на осла задом наперед и поехал по селу; нарты дивились на эту картину (по другим вариантам – смеялись). Так же он поступил и во второй раз, но удивились только некоторые; на третий раз

никто на него и не взглянул. Тогда Сатана сказала ему: *«То же самое будет с твоим и моим делом»*. Бедовый Сырдон так комментирует поступок Урызмага: *«Пропасть вам, собаки, черные нарты, или чуда другого не видели! Он нарочно сел задом наперед: осел вперед на дорогу глядит, он сам – назад, и никакая беда им не грозит»* (НОГЭ, кн. 2. С. 25).

Но как Сырдон посмел так грубо обратиться к нартам? На самом деле, это неверно понятые кар.-балк. слова: эгерле «собаки» вместо иги эрле «добрые мужи»; къара нартли «истинные нарты», но букв. «черные нарты»; къарагъыз «посмотрите, взгляните» - къуругъуз «пропадите».

Медная комната. В доме Урызмага и Сатаны находились гости – юноша и девица. *«Доколе сидели, дотолле сидели, беседовали. Потом постелили сыну Уалхага в одном углу дома, а Борагановской девице – в другом углу. Сатана и Урызмаг отправились в свою медную комнату»* (НОГЭ, кн. 2, с. 41). Таких комнат, разумеется, не бывает; ср. кар.-балк. аргъы отоу «дальняя (комната)» и осет. архуы уат «медная комната».

Уонай. Так называется небольшой песенный текст о том, как нартские женщины валяли войлок для изготовления бурки Урызмагу; припевом в этой песне служат слова *«Ой, уонай, уонай, уонай!»*. В комментариях: «Эта трудовая песня исполнялась группой женщин во время валяния бурок. По предположению В. И. Абаева, это, возможно, обращение к св. Иоанну как солнечному божеству» (НОГЭ, кн. 2, с. 44; кн. 3, с. 14).

Предположение абсолютно беспочвенное; какое отношение мог иметь св. Иоанн и к солнцу, и к валянию бурок? У карачаево-балкарцев женщины во время валяния войлочных изделий пели песню, обращенную к богине очага – *Тыпана, Тепена* («мать огня»), где припевом служили слова *Ой, анай!* «О, матушка!». Отметим также, что название шерсти, которую перед валянием смачивали теплой водой, созвучно имени боги – *тыпыл*.

Чугунный гроб. Состарившийся Урызмаг дважды обращается к нартам с весьма странной просьбой: *«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»*. Нарты так и поступают. *«Подняло море гроб кверху и стало нести. Вот на берегу Черного моря у малика Черноморского мельницы остановились. Пригнала ночью вода гроб к запруде»* (НОГЭ, кн. 2, с. 80).

Из текста неясно, почему нарта нельзя было похоронить на кладбище, зачем он просит положить его в гроб из «плотного чугуна» (*аенгом цаенгаетаей чырын*) и бросить в море, что такое «плотный чугун», и почему этот гроб, который насилу тащат к берегу собранные со всего нартского

селения быки, сразу не пошел ко дну, когда его бросили в море. В. И. Абаев, которому и принадлежит запись (1934 г.) текста, пишет: «Значение «чугун» для «цаенгает» дается сказителем и другими опрошенными лицами без полной уверенности» (НОГЭ, кн. 3, с. 21), что вполне понятно.

Отметим следующие созвучия:

Осет. *аемыр* «плотный» - кар.-балк. *ёмюр* (*омур*) «век, вечный».

Осет. *чырын* «сундук» - кар.-балк. *чыран* «ледник». (В оригинале осет. сказания фигурирует *чырын* «сундук», но в переводе почему-то - «гроб», который по-осет. называется *марды чырын*, т. е. «сундук мертвеца»).

Осет. *цаенгает* «чугун, чугунный» - кар.-балк. *цегет*, *чегет* «северная сторона» (т. е. «склоны гор, обращенные на север»). Отсюда вполне ясно, о чем шла речь в тюрк. оригинале сказания: старый Урызмаг просил положить его в сундук и опустить в трещину ледника, в вечные льды на северном (теновом) склоне гор. Ошибка в понимании тюрк. фразы привела в осет. эпосе к появлению целого эпизода.

Черная курица. Вместе с взрослыми нартами штурмовать город Челахсартон отправился мальчик-богатырь, сын колдуньи, заявив, что один сможет заменить сто воинов. *«Мальчик пошел к горе, взлетел черной курицей на ее вершину и ударил ногой по горе; от горы отскочил кусок»*. Но куры, будь они черные или белые, не такие легкокрылые птицы, чтобы взлетать на вершины гор: кар.-балк. слово *къаргъа* «ворона» сказитель принял за осет. *карк* «курица»; поэтому Челахсартон и говорит: *«Чудно! На моей горе (сидит) кто-то, подобный черному ворону»* (НОГЭ, кн. 2, с. 255).

Глаза с сито. О юном Батразе сказано, что *«его глаза были с сито»*. В комментариях А. Шифнера: «Сасир» (в груз. яз. «сацери») означает мучное сито» (НОГЭ, кн. 2, с. 298; кн. 3, с. 86). Откуда такое странное сравнение? В осет. сказаниях несколько раз говорится, что у Батраза (божества молнии) был пронзительный взгляд; сказители приняли тюрк. эпитет *элиякёз* букв. «молниеглазый» за созвучное *элеккёз* «ситоглазый».

Одноглазый Ацамаз. В одном из осет. сказаний (запись 1876 г.) нарт Ацамаз почему-то изображен... маленьким циклопом! *«У Аца остался малолетний сын с одним между двумя бровями глазом по имени Ацамаз»*. Нарты сообщают другу его отца, Насран-алдару: *«Маленький мальчик, у которого между двумя бровями только один глаз, стоит недалеко от нас»* (НОГЭ, кн. 2, с. 323; с. 325).

Но никто из персонажей сказания такую странную внешность нарта не замечает – ни друзья, ни враги (ни нартоведы); она не играет никакой роли в сюжете. Ср. кар.-балк. *жангыз кеси* «сам один», «в одиночку» - *жангыз кёзю* «его единственный глаз». Ацамаз играл в альчики с сыном колдуньи, которая

и сказала ему, что его отца убил хан Елта-Быца; действие, скорее всего, происходит зимой (в альчики обычно играют на льду). Ср. кар.-балк. *къыш ортасында* «в середине зимы» и *къаиш ортасында* «между его бровями».

Хан, ханум. В «Песни о нарте Ацамазе» есть такие строки: «Сын нарта Уаза, юный Ацамаз, На Агунду-хан прельстился». В. И. Абаев пишет (в комментариях: «...- хан (тур. «ханум») может присоединяться ко всякому женскому имени» (НОГЭ, кн. 2, с. 332; кн. 3, с. 93).

Действительно, в осет. сказаниях (как и в других версиях Нартиады) часто встречаются такие женские имена, как *Мысырхан*, *Азаухан* и др., содержащие тюрк. *хан* (усечение от *ханум*, *ханым* «моя госпожа»); много имен с тюркским же элементом *бий* «господин, князь». Нарты часто сталкиваются и с властителями, носящими титул *хан*, что вполне понятно – Нартиада является мифо-поэтическим отражением истории и быта тюркских народов Северного Кавказа в период средневековья. Но в сказании о Сырдоне есть и эпизод, из которого можно заключить, что нартами правили люди, носившие тот же титул. Разгневанные проделками Сырдона, нарты привязали его к дереву и уехали. Мимо проходил некий простодушный пастух, которому хитрый трикстер говорит:

- У нартов умер хан, и меня делают ханом, а я не согласен.

Услыхав это, пастух начал просить Сырдона:

- Будь милостив, я отдаю тебе моих баранов, только сделай меня вместо себя ханом у нартов (НОГЭ, кн. 2, с. 204).

Северные медведи. В «Песни о нарте Ацамазе» сказано:

Уазов сын Ацамаз на своей свирели

Еще лучшие мелодии начинает играть.

Северные медведи от глубокого сна

С ворчаньем просыпаются,

Покидают свои теплые берлоги

И, грузно подпрыгивая, танцевать и плясать хороводом

Средь черного леса начинают

(НОГЭ, кн. 2, с. 332).

В комментариях (В. И. Абаев): «В ориг. «цагатон аршита» - медведи, имеющие берлоги на теневой (обращенной к северу) стороне горы (цагат) - (НОГЭ, кн. 3, с. 332). - Объяснение, на наш взгляд, совершенно неубедительное. Во-первых, *цагатон аришита* означает «северные медведи» и нет намека на то, где были расположены их логова; во-вторых, берлоги на северных (теневых) склонах теплыми быть не могут; в-третьих, от звуков

волшебной флейты Ацамаза оживает вся природа и пускаются в пляс степные и горные птицы и животные (дрофы, сайгаки, олени, косули); в четвертых, если мы согласимся с толкованием В. И. Абаева, нам придется думать, что медведи, берлоги которых были расположены на южных склонах, почему-то не были одарены чутким слухом (или им медведь на ухо наступил?), а потомку в этой пляске не участвовали; в пятых, кар.-балк. *чегет* озн. и «северный склон», и «лес, лесной»; иными словами, в тюркском оригинале говорилось просто о «лесных медведях» - *чегет айыула*.

Стрельба в мишень. Сайнаг-алдар приглашает нартов в гости на пир в честь помолвки своей дочери Агунда-хан с нартом Ацамазом:

*Тяжелые столы длиной в кабак
Ставят нартовским людям.*

В комментариях: «В ориг. «хъабагъ» (ирон. «хъабахъхъ») – стрельба в мишень в честь покойника; столы на свадебном пиршестве у Сайнаг-алдара протянулись на расстояние выстрела при стрельбе в мишень (хъабагъ)» (НОГЭ, кн. 2, с. 338; кн. 3, с. 94). «Из **тюрк.** (джагат.) *къабакъ* «мишень». Идентично с *къабакъ* «тыква» (ср. **русск.** *кабачок*), так как часто мишенью при стрельбе служила тыква». Отмечено в том же значении («мишень») в персидском, таджикском, грузинском, пшавском, кабардинском (Абаев, ИЭСОЯ, т. 2, с. 253). - Вряд ли народы Кавказа заимствовали этот тюрк. термин у далеких джагатайцев Средней Азии; его можно было занять у алан (карачаево-балкарцев), ногойцев, кумыков, турков, да и мало ли у кого.

Поминальные скачки. «Вот один человек справлял поминки и пускал скачки, а Сослана позвал в распорядители». В комментариях (Вс. Ф. Миллер): «Дугъ» (дигор. «дог») – скачки, устраиваемые в честь умершего. Большая скачка происходит иногда два-три дня. Первый приз - полная сбруя для коня и шашка для всадника. У богатых людей дают победившему и лошадь» (НОГЭ, кн. 2, с. 352; кн. 3, с. 96).

«Сближается с **тюрк.** *jog* «погребальный обряд»; ср. также **тюрк.** *jogla* «исполнять погребальный обряд», *jogse* «участник погребальной церемонии». «...византийский посол Земарх, посетивший западнотюркский каганат в 568 г. и описавший обряд погребения кагана, назвал всю церемонию термином *doxia*». Это слово В. И. Абаев также счел старым вкладом «из среднеазитских тюркских языков». И, далее: «Из осетинского (аланского) слово вошло в некоторые кавказские языки» - грузинский, тушинский. Что касается причины изменения начального *j* в *d*, В. И. Абаев с ответом затрудняется. «В каком именно из соседивших с аланским тюркских

языков (печенежском? хазарском? болгарском?) могла существовать форма *dog*, - это вопрос, на который могут ответить специалисты по исторической диалектологии тюркских языков» (Абаев, ИЭСОЯ, т. I, с. 374-375).

Но разве грузины и тушины обязательно должны были заимствовать тюрк. термин у «алано-осетин»? А у азербайджанцев или у турков они его занять не могли? И разве хазары, болгары и печенеги жили в Средней Азии?

Маленький конь. В некоторых национальных версиях встречается образ, появившийся в результате неверного понимания кар.-балк. слов *къолан атлы* «всадник на пегом коне» (букв. «пегий всадник»), созвучного *къоян атлы* «заячий всадник». Этот образ встречается и в осет. сказании: «*Стал сын Амзора вглядываться (и увидел) коня, ростом с зайца, (и человека), ростом с мальчика*» (НОГЭ, кн. 2, с. 347).

Дзындз-аласа.

Нарт неукротимый, славный Сослан

В мгновение ока поднялся,

На своего трехного дзындз-аласа сел...

(НОГЭ, кн. 2, с. 147)

В глоссарии к академическому изданию осет. эпоса Т. А. Хамицаева пишет: «*Аласа, дзындз-аласа* – мерин; в полушутливом-полуодобрительном смысле «лошадка» (НОГЭ, кн. 3, с. 163). «Из **тюрк.** *alasa*»; в том же значении вошло в марийский, мордовский, абхазский, кабардинский, чеченский, ингушский (Абаев, ИЭСОЯ, т. I, с. 44). Объяснять, почему все эти народы не заняли столь простой термин у древнейших коневодов мира, «ираноязычных» скифо-сармато-аланов, а более тысячелетия ждали прихода тюрков с Дальнего Востока, В. И. Абаев не стал; не вспомнил он и том, что рядом с осетинами живут карачаево-балкарцы, в языке которых этот термин употребляется в тех же значениях, что и в осетинском (о причинах «трехногости» сказочных коней мы уже говорили выше).

Косомордый жеребенок. Крым-Султан, сын Урызмага, спрашивает у своей матери-кормилицы, что ему попросить у гостей его воспитателя Сайнаг-алдара, и та отвечает: «*Сафа пусть подарит тебе своего маленького маишака – дзындз-аласа из породы алыпп. У Уастырджы же проси дать тебе своего молодого косомордого жеребенка*» (НОГЭ, кн. 2, с. 380).

Здесь сразу несколько тюркизмов: *дзындз-аласа* (в осет. сказаниях встречается много раз) – от араб. *джинн* «демон, демонский» + тюрк. *алаша* «лошадь, мерин» (неслучайно он носится по небу, а из ноздрей его вылетает пламя). *Алыпп* – от общетюрк. *алп* «богатырь, богатырский (конь)».

«Косомордый» жеребенок - кар.-балк. *къонгурчукъ* «бурка (букв. «буренький)», неверно понятое как созвучное *къынгыржух* «косомордый».

Егар – гончая собака (НОГЭ, кн. 3, с. 165). Это тюрк. слово вошло в венгерский, кабардинский, ингушский. «В осетинский слово усвоено скорее всего из старочувашского (булгарского)» (Абаев, ИЭСОЯ, т. I, с. 411). С таким же успехом великий ирановед мог бы утверждать, что оно вошло в осет. язык из староякутского. В кар.-балк. слово *эгер* озн. «гончий пес».

Обау – холм, курган (НОГЭ, кн. 3, с. 167), а также «надмогильный курган» (как и кар.-балк. *оба*). «Из монг., тюрк. *oba* «куча», «стог», «насыпь», «курган», «холм», «камень или куча камней на могиле»; в половецком языке *oba* «куча камней на границе клана»; «еще со скифских времен курганы были типичными надмогильными сооружениями» (Абаев, ИЭСОЯ, т. I, с. 223-224). Объяснить, почему осетины «позабыли» «ирано-скифский» термин, означавший «курган» и заняли его у «поздних пришельцев»-тюрков, В. И. Абаев почему-то не пожелал.

Площадь игр. «Нарты – по мужу от каждого дома – отправились на Площадь игр – Бараг обау» (НОГЭ, кн. 2, с. 390). Это весьма странный перевод, поскольку (если верить РОС) в осет. яз. слово *обау* означает «курган, холм». К тому же в ОРС *бараег* – «всадник, кавалерист, джигит, искусный наездник», а «площадь» - *фазуат*.

Два зрачка в одном глазу. Какой-то всадник сообщил матери Тотраза, что ее сына убил человек, у которого в одном глазу было два зрачка; она стала причитать:

- Сослан это был, Сослан!

Из сотворенных богом созданий только у него

Два зрачка в одном глазу

(НОГЭ, кн. 2, с. 388).

Кар.-балк. *дуу къара* озн. букв. «черноблестящий» (о глазах), а *дум къара* «сплошь черный (без пятен)»; одно из многих значений слова *къара* – «зрачок» (правильно: *къаракъ*). По кар.-балк. поверью, у сильных колдунов и колдуний один глаз бывает блестящим и сплошного черного цвета; но именно Сослан (кар.-балк. Сосурук) отличается знанием магии и волшебства. Скорее всего, какой-то двуязычный осетинский сказитель некогда понял слово *дуу* в кар.-балк. *дуу къара*, как осет. *дыуа* «два».

Одноглазый конь. В одном осет. из сказаний говорится, что у нарта Сослана был летучий трехногий конь с одним глазом во лбу (НОГЭ, кн. 2, с. 144). Никаких объяснений подобного уродства ни в тексте, ни в

комментариях нет. Ср. тюрк. *сонкур* «ястреб; кречет» (которому уподобляли крылатого коня) и *сокъур* «одноглазый».

Комариные ножки. Самый могучий из всех богатырей – Батраз «ночью с ангелами сражался, а днем в золе копошился, ноги его – как комариные ножки, голова же в парше» (НОГЭ, кн. 2, с. 405). Известно, что ущербность ног мифологического персонажа указывает на «змеиную» природу его образа (в данном случае – Батраза). Кар.-балк. *чинкеаякъ*, *цинкеаякъ* озн. «тонконогий»; первую часть слова (*цинке*) двуязычные осет. сказители, вероятно, поняли, как осет. *дзынга* «комар, комариный».

Беременность новорожденной. В зачине сказания о рождении нарта Арахцау (запись Г. Шанаева, 1876 г.) говорится, что в одну и ту же ночь в Нижней половине нартов родилась девочка, а в Верхней половине – мальчик, который тут же исчез. «Он пришел в полночь в Нижнюю половину нартов и там совершил акт, как муж с женой, с новорожденной девочкой. Она сильно раздулась». Нарты позвали Сатану и она сказала им, что девочка беременна; до света дня она родила мальчика. «Нарты этим делом были недовольны; сделали деревянный ящик с крышей, засадили в него ребенка-мальчика, закрепили крышу ящика и забросили его в море. Понесло море ящик и как раз прямо принесло его к рыболовам Бедзенаг-алдара», который и воспитал будущего богатыря (НОГЭ, кн. 2, с. 414).

О том, какова была судьба его новорожденных отца и матери, в тексте ничего не сказано. Толкования этого странного эпизода у нартоведов мы не обнаружили. По кар.-балк. эпосу, этого мальчика, воспитанного рыболовом *Бёдене*, родила служанка, изнасилованная батраком *Гитче-Бёдене* (*Гитце-Бёдене*, «маленьким Бёдене»); ср. осет. *гыццыл* «маленький». Ср. также осет. *чызг*, *кызг* (тюркизм) «дочь; девочка, девушка» – кар.-балк. *къыз* «дочь; девушка» и *къыз* «быть распаленным, возбужденным» (о состоянии *Гитче-Бёдене* в тот момент, когда он увидел служанку). Кроме того, дигор. *биццеу* «малыш» созвучно кар.-балк. *бийце*, *бийче* «госпожа; хозяйка дома» (*бийче*, *бийце*, озн. «богиня; княгиня; госпожа; хозяйка дома, супруга»).

«Козленок ведьмы». Богач Бурафарныг, собираясь разделаться с Батразом, говорит ему: «Эй, козленок ведьмы! Собачий щенок! Наших юношей недавно никак ты обидел?» (НОГЭ, кн. 2, с. 283). Что это за «козленок ведьмы» и почему Бурафарныг именует Батраза так странно? Объяснения в комментариях нет. Матерью богатыря была аварская принцесса, считавшаяся ведуньей (кар.-балк. *обур*). Двуязычные осет. сказители и слушатели приняли кар.-балк. *обур уланы* «сын ведьмы» за *обур улагъы* «козленок ведьмы».

Мы дали здесь, в основном, объяснения лингвистических недоразумений и калькированных переводов, лежащих на виду; Свидетельств того, что нартский эпос усваивался осетинами в пересказе с тюркского, намного больше (часть будет приведена ниже). Судя по замечательной сохранности следов перевода-пересказа, это усвоение произошло относительно недавно (иранизация дигорцев, например, завершилась только полтора столетия тому назад). Следует еще раз с величайшим уважением отметить мудрость первых осетинских собирателей, записавших сказания в том виде, в каком они их слышали, ничего не меняя, несмотря на то, что многое, вероятно, казалось им странным или нелепым.

ЧАСТЬ IV. КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИЙ ЭПОС

Глава XXI. ЭПОПЕЯ

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Перейдем к анализу оригинала Нартиады – кар.-балк. эпopeи о нартах. История ее записи и публикаций достаточно подробно отражена в монографии А. З. Холаева, в предисловии А. И. Алиевой к сборнику «Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях» (1983 г.), и в вводной статье Т. М. Хаджиевой к академическому изданию эпоса (1994 г.), здесь мы дадим лишь некоторые необходимые сведения.

Первая запись и публикация кар.-балк. нартских сказаний (4 текста) принадлежат П. Острякову («Вестник Европы», 1879 г.). Вторую, гораздо более объемную публикацию, осуществил С. Урусбиев (СМОМПК, 1881 г.), она включала в себя 4 больших сказания. Позже ряд материалов был собран и издан М. Алейниковым, А. Боташевым, Е. Барановым, А. Дьячковым-Тарасовым, Н. Тульчинским, В. Гатцуком. К сожалению, никто из этих публикаторов, труд которых заслуживает самой высокой оценки и нашей благодарной памяти, не записал эти сказания на языке оригинала.

Всего до революции было зафиксировано 34 текста:

- О Дебете и его сыновьях – 4
- Об Алаугане и Карашауае – 6
- Об Ёрюзмеке и Сатанай – 8
- О Сосуруке – 2
- О Бёдене и Рачикау – 1
- Об Ачемезе – 2

О Созаре – 1

О Джелмауз - 1

О нескольких нартах - 3

Кроме того, до революции были изданы еще несколько эпических текстов, по недоразумению отнесенные к сказкам. Важной вехой в развитии кар.-балк. фольклористики можно считать выход в свет замечательного сборника «Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях» (Нальчик, 1984), подготовленный А. И. Алиевой.

Огромна заслуга в сохранении нартского эпоса народного поэта КБР Саида Шахмурзаева. Большой вклад внесли в дело собирания фольклора А. Холаев, А. Бозиев, С. Отаров, С. Настаев, А. Ульбашев, Х. Малкондуев, Т. Хаджиева, Р. Ортабаева, А. Рахаев, М. Хабичев, А. Теппеев, А. Узденов, Д. Таумурзаев, Х. Суюнчев, Р. Отарова, Н. Хасанов, М. Кудает, М. Батчаев. Поскольку систематическое собирание произведений устного народного творчества началось только в шестидесятые годы (после возвращения балкарцев и карачаевцев из Средней Азии и Казахстана), возможность новых находок не исключена. Но если балкарские материалы в основном уже собраны, то Карачай в этом отношении изучен очень слабо.

Всего известно около двухсот имен исполнителей кар.-балк. нартских сказаний, что, учитывая поздний и случайный характер их фиксации в дореволюционный период, и гибель большинства стариков в годы выселения карачаево-балкарцев в Среднюю Азию и Казахстан, дает представление о распространенности и популярности эпоса (добавим, что подготовленная к печати рукопись фольклорного сборника, составленного по материалам экспедиции 1939 г., пропала во время войны).

Впервые общая характеристика эпоса была дана нартским сказаниям карачаево-балкарцев их первым публикатором П. Остряковым. По его мнению, их эпос представляет собой поэму, разделенную на песни: «...для полного ее восстановления нужен не один певец, а несколько, так как слово в слово каждый знает только несколько песен, хотя в простом пересказе ее сущность известна даже каждому пастуху» (Остряков, с. 702).

В заметке, предваряющей следующую по времени публикацию эпических сказаний (1881 г.), Сафарали Урусбиев довольно подробно характеризует народных певцов и представления народа о нартах. О роли самого эпоса в духовной культуре карачаево-балкарцев С. Урусбиев говорит, что среди устных преданий, сохраняющихся от глубокой древности, «первое место принадлежит сказаниям о нартских богатырях; это богатырский эпос татар-горцев, сохранившийся в их песнях, распеваемых ими до настоящего времени» (КБФДЗП, с. 56).

Им же впервые было отмечено, что местом действия эпоса «служила по преимуществу Кубанская область и вообще весь Северный Кавказ до реки Волги, которая очень часто упоминается в этих сказаниях под именем Эдиля, через которую нарты переправлялись иногда, с целью набегов на своих врагов и угона к себе их табунов». С. Урусбиев впервые перечисляет и героев кар.-балк. эпоса: «Вот имена тех нартов, про которых сложены песни у горцев: Урызмок, Сосруко, Шауай, Ширдан, Хмыч, Батрез, Рачикау, Сибильчи, Гиляхсыртан Злоязычный, Деуэт, Алауган» (КБФДЗП, с. 58).

Список этот не полон, кроме того, некоторые имена переданы неточно. Должно быть: Ёрюзмек, Сосурук, Батыраз. Но в целом сведения и выводы С. Урусбиева верны и находят подтверждение в собранных ныне материалах. Имена главных героев, которые сообщил ему князь Исмаил Урусбиев, передает и композитор С. И. Танеев в своей заметке «О музыке горских татар». И. Урусбиев относил песни о нартах ко второй по древности, после мифологических песен, группе. «Имена этих богатырей: Урызмок, Шауай, Созоруко, Сибильши, Гильсетан, Пук, Пугалу Батырмирза, Хамиц, Рачкау и Ачемис» (КБФДЗП, с. 118). Правильно: Ёрюзмек, Сосурук, Сибильчи, Гиляхсырхан, Пук улу Батырмырза (Батырмырза, сын Пука), Хымыч, Рачикау, Ачемез. Список этот также не полон, и в него ошибочно включен Гиляхсыртан, нартом не являющийся.

По мнению А. З. Холаева, все эпические тексты группируются вокруг основных героев эпоса в циклы, которых он насчитывал четыре:

1. Ёрюзмек и Сатанай.
2. Сосурук;
3. Дебет, Алауган, Карашауай
4. Бёдене и Рачикау

Имеется, кроме этого, ряд сказаний о второстепенных героях - Ширдане, Негере и др. (Холаев, с. 19).

Ачемеза, сына Ачея, Рачикау, сына Бёдене, а также Ширдана, Нёгера и Гиляхсыртана А. З. Холаев относил к числу героев, к имени которых устойчиво прикрепляется один сюжет, рассматривая их как «младших богатырей» (Холаев, с. 90). Что касается Ачемеза и Нёгера, это верно, остальные же фигурируют и в других сказаниях и часто играют весьма важную роль. Кроме того, на наш взгляд, деление героев на старших и младших неточно. Добавим также, что Гиляхсыртан нартом не является.

Следует уточнить и утверждение А. З. Холаева о том, что в кар.-балк. сказаниях центральное место принадлежит Ёрюзмеку - приемному сыну пастуха Схуртука (Холаев, с. 25). Действительно, Ёрюзмек является главой нартов, их военным предводителем. Однако с именем Карашауая связано не

меньшее число сюжетов, многие сказания о нем имеют по несколько вариантов. Кроме того, идеальным героем кар.-балк. эпоса является именно он, самый сильный, мужественный и скромный из нартских богатырей; сам Ёрюзмек говорит, что победить Карашауа может только бог.

А. З. Холаев в своей монографии отметил, что эпические тексты кар.-балк. эпоса делятся на три вида - прозаические, стихотворные, и смешанные, в которых стихи чередуются с прозой и что последние весьма немногочисленны (Холаев, с. 123). С первым выводом А. З. Холаева вполне можно согласиться, с той, правда, оговоркой, что число текстов смешанного типа не так уж мало (не все тексты были известны в то время, когда готовилась его монография).

Общий объем песенных вариантов невелик - шесть-семь тысяч строк; но следует учесть также готовящееся издание эпических песен, записанных в Карачае (несколько тысяч строк) А. Узденовым. Что касается циклизации, предложенной А. З. Холаевым, сейчас ее принять трудно, поскольку она не учитывала многие тексты, а самое главное - той внутренней связи между циклами, как и обрамление, которые объединяют все кар.-балк. сказания в единое целое. Эта связь была уловлена еще Остряковым и Урусбиевым - неслучайно они именуют эпос «поэмой».

Имеющийся на сегодняшний день материал позволяет сказать, что кар.-балк. эпос о нартах дошла до нас в двух вариантах - песенном и прозаическом. Многие сказания имеют по несколько песенных и прозаических вариантов; сказители просто излагали своими словами содержание песни, иногда вспоминая и цитируя из нее целые отрывки, иногда несколько строк. Поэтические тексты являются наиболее архаичными по языку, в них меньше искажений сюжетов, отнесения того или иного героя не к тому роду и т. д.

Это состояние является, видимо, результатом постепенной утраты, вымывания из культуры эпических произведений; у П. Острякова и С. Урусбиева речь шла только о песнях. «Замечу, между прочим, что каждая песнь исполняется на совершенно особый мотив» (Остряков, с. 702). Перечислив имена одиннадцати главных героев эпоса, С. Урусбиев добавил, что каждому из них посвящена особая песня, но «...с течением времени песни эти постепенно приходят в упадок, и в настоящее время певцов, поющих их с умением, очень мало». «Уже недалеко то время, уже наступает оно, когда и эта старая поэма будет изглажена из народной памяти» (КБФДЗП, с. 58; с. 61). К счастью, многие из этих песен забыты не были.

В статье «О музыке нартского эпоса Балкарии и Карачая» музыковед А. И. Рахаев отмечает: «...историко-этнографический и литературоведческий

аспекты исследования при всех полученных ими серьезных выводах оставили вне поля зрения наиболее существенное и специфическое для «Нартов», как, впрочем, и для всех мировых эпосов, качество - синкретическую, песенно-инструментально-сказовую природу их возникновения и последующего бытования» (Нарты, 1994, с. 605).

Сейчас, когда мы, несмотря на невосполнимые утраты, все же имеем о кар.-балк. эпосе достаточно полное представление, обнаруживается, и все яснее, какое музыкальное богатство в нем заключалось. Именно оттуда черпали свое вдохновение народные певцы, там хранилась древняя музыкальная традиция, мелодии нартских песен часто использовались для других текстов. И, конечно, эпические песни были великолепной школой поэтического мастерства.

К сожалению, нартский эпос, важнейшая составная часть кар.-балк. фольклора, к настоящему времени исследован слабо. Кроме небольшой монографии А. З. Холаева (1974 г.), вступительной статьи Т. М. Хаджиевой к академическому изданию эпоса (1994 г.) и книги автора этих строк (2003 г.), не было предпринято ни одной попытки его комплексного изучения. В сопоставлении с данными истории, этнографии и языкознания кар.-балк. эпос не рассматривался вообще. В наше время возможности для такого изучения появились, благодаря выходу в свет двух книг, в которых он представлен с достаточной полнотой. Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева и А. З. Холаев, составители академического издания «Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев» (М., 1994 г., на кар.-балк. и русск. яз.) разделили 171 текст на следующие циклы:

1. Начало нартв. Рождение нартских героев – 9 текстов
2. Ёрюзмек и Сатанай - 30
3. Сосурук /Сосурка - 22
4. Дебет – Алауган – Карашауай – 53
5. Нартские песни и сказания, посвященные нескольким героям – 9
6. Бёдене и Рачыкау – 10
7. Шырдан и Нёгер – 4
8. Чюерди – 4
9. Ачемез, сын Ачея – 8
10. Разрозненные сказания – 7
11. Песни нартв – 7
12. Исчезновение с земли нартского племени - 8

Несмотря на отдельные недостатки (неточности в переводах и комментариях, не выверенная циклизация), вполне объяснимых слабой изученностью кар.-балк. эпоса, обилием архаизмов и пр., появление

академического издания было большим шагом вперед в истории публикации и изучения кар.-балк. сказаний о нартах. Ценными во многих отношениях были вступительная статья Т. М. Хаджиевой и работа А. И. Рахаева «О музыке нартского эпоса Балкарии и Карачая».

Записи на языке оригинала наиболее полно представлены в книге «Нартла» (Нальчик, 1995 г., составители М. Ч. Джуртубаев, Х. Х. Малкондуев), в которой 201 сказание разбито на 11 циклов:

Дебет и его сыновья	- 12
Алауган	- 12
Карашауай	- 43
Ёрюзмек и Сатанай	- 48
Сосурук	- 24
Бёдене и Рачикау	- 13
Ширдан и Нёгер	- 5
Ачей и Ачемез	- 7
Песни нартов	- 5
Нартское племя	- 23
Последние битвы нартов	- 9

Кар.-балк. эпосу присущи следующие черты:

1. Именованье богатырского народа - нарты (мн. ч. *нартла*, ед. ч. *нарт*).
2. Осмысление их как особого, великого племени сильных, смелых и благородных людей, предков кар.-балк. народа.

3. Присутствие многих персонажей в нескольких сказаниях, относящихся к разным циклам. Таковы Золотой Дебет, Сатанай-бийче, Ёрюзмек, Рачикау, Соджук, Сосурук, Ак-бийче, Ширдан, Агунда, Сибильчи, Карашауай, Алауган.

4. Появление нартов на земле - акт провиденциальный: они созданы богом Тейри-ханом, чтобы истребить различных чудовищ, появившихся в ходе сотворения мира помимо его воли, как и людоедов (КБФДЗП, с. 421).

5. Нарты - сыновья и внуки бога кузнечного дела Золотого Дебета, который и снабжает их всеми нужными орудиями и оружием.

6. Все главные герои имеют четкую генеалогию: Дебет и его 19 сыновей - Алауган, Гуу, Цехни, Сёсюмек и др.; Дебет, его сын Алауган и его внук Карашауай; Усхуртук и Асений, их приемный сын Ёрюзмек и его жена Сатанай, их приемный сын Сосурук и родные сыновья Сибильчи, Бюрче, дочь Агунда и т. д.

7. «Биографии» главных героев отличаются полной завершенностью; их судьба прослежена от рождения до смерти (или до вознесения на небеса).

8. Исполнив свою миссию на земле, в среднем мире (истребление хтонических чудовищ и людоедов-иноплеменников), часть нартов во главе с Ёрюзмеком улетает на небо, а другая опускается в нижний мир, чтобы очистить и их от враждебных человеку темных сил.

9. Первым возносится на небеса прародитель нартов Дебет, последней покидает землю Сатанай-бийче, «мать нартов». Подобное обрамление придает кар.-балк. сказаниям особую завершенность.

10. Таким образом, в отличие от всех других национальных версий Нартиады, кар.-балк. сказания представляют собой эпопею, художественно-мифологическую историю предков кар.-балк. народа.

В силу указанных выше причин из всех национальных версий Нартиады кар.-балк. сказания наименее известны не только рядовым читателям, но и специалистам. В 2004 г. вышла в свет наша работа «Карачаево-балкарский героический эпос», в которой автор стремился в какой-то мере восполнить этот пробел. В ней анализировались следующие вопросы: а) эпос (персонажи, этнонимы и пр.); б) природа в эпосе; в) общество; г) эпос и мифология; д) воин и войско; е) герой. Эта книга, в переработанном и дополненном виде и легла в основу части III настоящей монографии.

С учетом сказанного и на основе гораздо более обширного материала, чем тот, которым владел А. З. Холаев, мы предлагаем другую, более подробную, схему циклизации.

1. Сотворение мира
2. Дебет и его сыновья
3. Алауган, сын Дебета
4. Карашауай, сын Алаугана
5. Ёрюзбек и Сатанай-бийче
6. Сосурук
7. Ак-бийче и Тотурбий
8. Бёдене и его сын Рачикау
9. Чюерди (Чюелди)

Эти 9 циклов образуют, на наш взгляд, стержень всей эпопеи.

Отдельные поэмы:

1. Ширдан и Нёгер (Жёнгер)
2. Ачей и его сын Ачемез
3. Созар, сын Гезоха

4. Песни и прозаические сказания о том, как нарты покинули землю (или о гибели нартов).

Особый раздел составляют песни и гимны, приписываемые нартам:

1. Песня нартских батыров («Возвращение из похода»)

2. Песня нартских охотников («Охота на зубров»)
3. Гимн богине материнства Умай-бийче
4. Гимн богу молнии и покровителю воинов Элие
5. Гимн Тейри

Мало текстов, связанных с Хымычем и его сыном Батыразом, которых еще С. Урусбиев и С. И. Танеев упоминали в числе главных героев; о причинах такого забвения см. ниже. Многие сказания нельзя отнести к какому-либо циклу, или повествующих о подвигах нартвов, играющих в эпосе второстепенную роль - Сибильчи, Кудента, Жигера, о различных событиях в жизни нартвов - описания походов, праздников и т. п.

Основное содержание кар.-балк. эпоса сводится к следующим темам:

1. Сюжеты, связанные с космогоническими и антропогоническими мифами, имеющими в кар.-балк. эпосе важнейшее значение.
2. Борьба нартвов с хтоническими чудовищами - драконами и великанами. В образе великанов-эмегенов чаще всего изображаются иноплеменники, с которыми сталкивались предки карачаево-балкарцев.
3. Борьба сторонников древней единобожной религии тюрков (тенгрианства) с приверженцами культа божества грозы и плодородия.
4. Отражение исторических событий.
5. Добывание героем жены или каких-либо волшебных предметов - поющего дерева, золотой шубы и т. п.
6. Междоусобица из-за угона табунов или месть героя за убитых отца или братьев.
7. Последняя битва с великанскими толпищами, завершение миссии нартвов и их посмертная судьба.

Мощные, яркие характеры, наделенные множеством индивидуальных черт, высокие художественные достоинства многих песен, глубокое постижение жизни и человека позволяют видеть в кар.-балк. эпосе великое произведение мировой литературы. К сожалению, на сегодняшний день мы вряд ли располагаем более чем тремя четвертями его сюжетов; что касается объема, конечно, и того меньше, о чем свидетельствуют некоторые записи, представляющие собой лишь зачины эпических песен или их краткие пересказы - фиксация текстов памятника началась с большим опозданием.

Но и то, что удалось сохранить, дает чрезвычайно широкую панораму жизни героического народа, в которой есть место всему - битвам и поединкам, пирам и состязаниям, праздникам и горестям, труду земледельца и чабана, кузнеца и рыболова и т. д. Мир кар.-балк. нартских сказаний полон неведомого, непознанного, опасного. Это век героев, которые не пытаются избежать тревог и конфликтов, а напротив, ищут их, осознавая свои деяния

как борьбу со всеми силами, которые враждебны человеку, а себя - божьим воинством, носителями добра и деятельными представителями космической мощи, олицетворенной в образе небесного бога-творца - Тейри-хана.

ПОВЕСТВОВАНИЕ

Повествование в кар.-балк. эпосе часто начинается с указания на время действия: *эртде-эртде* – «давным-давно», *эртде заманлада* «в давние времена», *нартланы заманында* «во времена нарттов», *бурун заманлада* «в прежние времена», *таш тегене, агъач челек болгъанда* «когда корыта были каменные, а ведра деревянные», или *бир жол* «как-то раз», *бир кюн* «однажды». То же самое - в дореволюционных публикациях. Но иногда время не указывается вообще, зачин отсутствует, повествование сразу же начинается с описания действий (все цитаты из эпоса в переводе автора):

Орайда, атларына миннген эдиле нартла бирден, ашыгъып...

Орайда, сели нарты на своих коней одновременно, торопясь...

Сказитель не видит необходимости указывать время, поскольку все слушатели знают, о ком идет речь, и о том, что действие происходило в отдаленную эпоху. В зачинах песен чаще всего звучит хвала в честь героя, о котором сложена песня, или определение его достоинств, их перечисление, то же самое - в отношении всего нартского народа:

Нарт улуларынг а, Тейри, - къулларынг да,

А, райда, ой!

Нарт балаларынг а - ёз балаларынг...(Н, с. 50).

Твои нарты, Тейри, - твои слуги,

А, райда, ой!

Твои дети-нарты - твои родные дети...

Или:

Ерюзмек деген ёзден эди,

Белибауу жезден эди,

Кён къыйынлыкъгъа тёзген эди (Н, с. 168).

Ёрюзмек был узденем,

Пояс у него был из желтой меди,

Много лишений он перенес...

Почти обязательно указывается место действия, и это не только неопределенное «в горах», «в степи», «на берегу моря» и т. п., а конкретные названия местностей - «на берегу Эдиля» (Дона, Каспийского моря, Черного моря, Терека, Кубани, в ущелье Черека, Баксана и т. д.). Подобная конкретность придает рассказу особую убедительность, служит средством более наглядного воспроизведения событий, а иногда является указанием на связь сюжета с какими-то историческими событиями.

Упоминания местностей, весьма удаленных от Кавказа - не только память о местах былых сражений, набегов, проживания или путешествий (это, конечно, в первую очередь); они давали слушателю панораму территории, освоенной предками-нартами, вызывая представление о них, как о народе, не знавшем преград и препятствий, перед которым он мог бы отступить, о народе, ничем не стесненном, вольном.

В представлении карачаево-балкарцев нарты являлись олицетворением мудрости, поэтому пословицы называются *нарт сёзле* «нартские речения», а само слово *нарт*, кроме значения «богатырь, витязь» имеет и смысл «мудрый» (об этом поговорка: *Къартха сорма, нартха сор* «Спрашивай не у старого, а у мудрого»). Но нарты, в первую очередь, это люди действия, герои, поэтому о многих из них говорится, что они были немногословны (Алауган, Бёдене, Рачикау, Карашауай и др.). Об Ёрюзмеке сказано, что он был красноречив, но примеров его красноречия в эпосе не приводится: это только одно из качеств, которыми, как считалось, должен обладать вождь..

Кар.-балк. эпос стремится к экономии речи, без явной демонстрации возможностей авторов, их искусства. Примеры избыточного применения выразительных средств встречаются только в текстах, восхваляющих достоинства нартских коней, в особенности коня Карашауая – Гемуды. Стиль повествования в большинстве сказаний, записанных от информаторов разного возраста, живущих в разных населенных пунктах, не имеет особых отличий; им присущи одни и те же черты - лапидарность, уверенность в назывании деталей, приподнятый тон, подчеркивающий, что речь идет о возвышенном, о важных событиях и выдающихся людях.

Показательно, что ни в одном тексте, ни у одного сказителя не мелькает и тени сомнения в реальности существования нартов. Таково было и убеждение их слушателей (даже в XX в.), которые видели в нартах своих предков, понимая при этом, что в рассказах об их подвигах есть преувеличения (в отличие, например, от сказки, когда и сказитель, и слушатель заранее настраиваются рассказать и выслушать плод вымысла -

увлекательного, но все же вымысла). Речь сказителей дышит верой в то, что важнейшие деяния в истории совершены нартами, что это были гораздо более крупные личности, чем их потомки, измельчавшие и духовно, и физически. Тот или иной нарт может быть представлен в негативном свете, или претерпеть снижение, но весь богатырский народ - никогда.

В ход повествования сказители вмешиваются редко (имея в виду замечания от себя); сказитель мыслит себя только передатчиком, исполнителем песни, сложенной давным-давно. Интерпретация и импровизация также представлялись кар.-балк. исполнителям делом недопустимым, приводящим к искажениям; прибегали к ней вынужденно, когда забывали отдельные строки. Дело еще и в том, что в глазах народа древние песни были образцом правдивого повествования, отчего часто и говорят: *Эски жырлада ётюрюк жокъду* «В древних песнях лжи нет».

Задача, которую сказитель ставит перед собой - как можно точнее передать слышанное, не домысливая и не добавляя, поэтому он - лицо несколько отстраненное. Тем интереснее некоторые исключения. Вот, например, замечание, в котором сказитель характеризует (в середине текста) эмегеншу, жену нарта Алаугана, объясняя причину ее поступка, о котором речи еще не было: *Энди сомахлы уа сомахлы болгъанды эмеген* (Н, с. 70). – «Все-таки великанша была изрядно туповатой».

Другой пример; Карашауай просит позволения участвовать в скачках:

*- Келигиз муну да нёгерге алайыкъ, - деп а,
элде айталла чаришге баргъанла.*

Мени кибик а бир аман къартчыкъ алай айтады:

*- Атыны къарын тюбюнде жабагъысы барды,
Къоюгъуз, ол сизни мудах этер! - дейди* (Н, с. 94).

*- Давайте возьмем и его в товарищи, -
говорят в селе участники скачек.*

А один тщедушный, вроде меня, старичишка и говорит:

*- В подбрюшьё его коня есть подшерсток,
Оставьте (его), он вас опечалит.*

Такие вставки резко оживляют повествование, и, кроме достижения большей зримости картины, как бы приближают действие к зрителю.

Достаточно велика в кар.-балк. сказаниях роль прямой речи. Несмотря на то, что диалоги лаконичны, они встречаются в большинстве текстов, а в редких случаях даже занимают большую часть повествования; таково,

например, сказание «Ёрюзмек и Сибильчи» (Н, с. 228-233). Но чаще всего это краткий обмен мнениями, сообщение и отклик на него, формула вызова на поединок и ответная формула и т. п. Тексты, в которых прямой речи нет, представляют собой песни или рассказы о мифологических существах, самих нартах или пересказы величальных песен в честь кого-либо из богатырей.

Монологи в кар.-балк. эпосе редки - речь Сосурука, в которой он излагает великанам-эмегенам хитрый рассказ «Кто больше?», обращение Золотого Дебета к небесному богу Тейри и др. Еще реже встречается монолог внутренний (всегда очень краткий) - таково, например, раздумье Ёрюзмекка при виде далеких костров в ночной степи (Н, с. 218).

А. З. Холаев с полным на то основанием писал в своей монографии, что в нартском эпосе карачаево-балкарцев отразились их история, философия, мировоззрение, особенности психологии, быт и нравы, что эти сказания «содержат материал для фольклористов, историков, этнографов, археологов» (Холаев, 1974, с. 6). Именно в них народ веками черпал представления о событиях давно минувшего времени, о своей истории, о деяниях и устремлениях своих предков.

История в кар.-балк. эпосе изображается, конечно же, в обобщенном виде, поскольку эпос, «...переносит действие в условное, идеализированное прошлое (эпическое время), соединял в одной картине и одном образе особенности многих исторических событий и лиц» (Кравцов, с. 477, СЛТ), не мысля время как нечто дискретное; то, что происходило в одну эпоху, не отделено резкой гранью от событий другой эпохи. Но, вместе с тем, эпос, на протяжении сотен лет упорно сохранял имена реальных лиц и память о событиях, о которых мы знаем из исторических хроник.

Являясь народным эпосом в полном смысле этого слова, в котором каждая его часть, созданная безымянными поэтами, прошла длительный путь бытования в устном исполнении, подвергаясь и шлифовке, и искажениям, неся потери, нартский эпос навсегда останется вершинным достижением кар.-балк. словесности. Стоит ли говорить о том, что и степень обобщения и типизации главных образов, достигнутая в нартских сказаниях карачаево-балкарцев, никогда не будет превзойдена их письменной, авторской литературой (что, вероятно, справедливо и в отношении литератур других народов)? Это еще напоминает нам о том, что никто уже не изобретет ни колеса, ни плуга, ни паруса и пр. - их придумали задолго до нас.

Сказанное верно не только в отношении полнокровных образов действующих лиц, изображения конфликтов, масштабности и т. д., но и если говорить о мастерстве стихосложения, версификации. Кар.-балк. эпос является кладезем не только глубоких и оригинальных идей, но и

поэтических форм, мелодий, стихотворных размеров. Древние поэты-певцы достигли поистине виртуозного владения словом (см. например, песни «Нартский пастух Соджук», «Песнь об Алаугане, сыне Дебета», «Еречикау», «Ширдан и Женгер» и многие др.), благодаря чему эти произведения до наших дней сохранили печать их индивидуального творческого гения.

Сбор и издание эпоса задержались, по меньшей мере, на целый век - и какой век! Поэтому то, что удалось спасти такую значительную часть духовного наследия наших предков иначе, чем чудом, назвать нельзя. К сожалению, из-за недостатка изданий народной поэзии и ее исследований несколько поколений кар.-балк. писателей и поэтов были вынуждены учиться у иноязычных литератур, в чем, разумеется, не было ничего плохого; плохо было то, что они не знали своей древней традиции художественного творчества. Письменная литература фактически пыталась расти на чужой почве, питаясь интересными и великими идеями - но чужими.

ПЕРСОНАЖИ

Чтобы читателю легче было ориентироваться в калейдоскопе имен, нам следует дать список персонажей эпоса - как основных героев, так и эпизодических, названных по именам.

Золотой Дебет – солярное божество кузни, великий мастер, патриарх, отец 19 братьев - родоначальников нартского народа.

Матчалыу (Батчалыу, Гоммахан) - жена Дебета.

Алауган – старший сын Дебета, могучий воин, иногда помогающий отцу в его работе на кузне. Глава жреческого рода Аликовых.

Байрым-кызы – колдунья-людоедка, на дочери которой женился Алауган, чтобы спасти своих братьев и отца, взятых в плен великаншами.

Ёрюзбий, Эльбуздук, Таубий, Тауас - упоминаются в сказании о неудачной попытке убить Ёрюзмека. Вместе с Карашауаеом названы сыновьями Алаугана (от первой жены, красавицы-великанши).

Кюнтаяк - дочь великанши, красавица.

Ишчи - вторая дочь великанши, вторая жена Алаугана.

Кючсадакъ - великан, отец эмегенши, на которой женился Алауган.

Зинзиуар - жена Алаугана, великанша-людоедка.

Карашауай – сын Алаугана и великанши, главный герой кар.-балк. эпоса. Женился на Агунде, дочери нарта Ёрюзмека.

Гуу - второй сын кузнеца Дебета, пастух.

Цехни – охотник, третий сын Дебета, случайно убитый своим братом Гуу. Сжалившись над его горем, бог превратил Гуу в белую чайку. Вероятно, это ошибка сказителя: гуу, куу в тюрк. языках означает «лебедь».

Созук (Соджук, Созукку, Сёсюмек, он же Ёребаи «Длинноголовый») - младший сын Дебета, чабан. Считая его помешанным, братья, по совету ведуний, оставили Созука одного на скрещении семи дорог. Через несколько лет он выздоровел и неслыханно разбогател.

Ай - девушка, хранительница волшебного золотого ковша, вода из которого придавала нартам ум, здоровье и силу.

Иблис (в исламской мифологии - воплощение зла, Сатана) - враг нартского народа с самого начала их появления на земле. Похитил у них волшебный золотой ковш и спрятал его на небе. Отравил пищу нартов, в результате чего в безгрешные души нартов проникло зло.

Усхуртук (Схуртук) - пастух, родоначальник Усхуртуковых. Сын Дебета и приемный отец Ёрюзмека. В отрывке из несохранившейся песни-плача по нему сказано, что Усхуртук погиб, но при каких обстоятельствах, неясно. Восхваляется за честность и смелость.

Ёрюзмек – герой, родившийся из упавшей на землю железной кометы, найденный Золотым Дебетом и усыновленный Усхуртуком. После гибели отца становится главой воинского рода Усхуртуковых, а впоследствии и вождем всех нартов. Законодатель и религиозный реформатор.

Сатанай-бийче – главная героиня эпоса, идеальная мать, хозяйка, мудрая советчица нартов, жена Ёрюзмека.

Асений - жена Усхуртука, приемная мать Ёрюзмека. В одном из сказаний ее, как и Сатанай-бийче, именуют «матерью картов»; имеются в виду не все нарты, а только Усхуртуковы.

Сосурук - приемный сын Ёрюзмека и Сатанай, воин с железным телом. Родился из валуна, в который попало семя пастуха Созука. Воспитан подземными духами, закалившими его тело в сталь. Совершил много подвигов во славу нартского племени.

Сибильчи (Шибильчи, Шабельчи) - сын Ёрюзмека и Сатанай. Находчив и смел, но хвастлив. Хитростью спасается от циклопа, ослепив его в пещере («мотив Полифема»).

Бюрче - второй сын Ёрюзмека и Сатанай. Это имя встречается только в одном сказании, где сказано, что он был молчалив.

Агунда - дочь Ёрюзмека и Сатанай (иногда так же именуют сестру Гиляхсыртана). Умна, красива и находчива. Выходит замуж за Карашауа.

Кюнкыз - дочь солнца, мать нарта Ёрюзмека и жена нарта Сибильчи (по одному из сказаний). Это явная ошибка сказителя - согласно всем другим

текстам, Сибильчи - сын Ёрюзмека. *Кюнкыз* - видимо, одно из имен Сатанай-бийче. В одной из песен отцом Сатанай названо Солнце (*Кюн кызы* означает «дочь солнца»).

Кюнбийче (Кюлюмхан) - служанка Сатанай (или рабыня Ак-бийче).

Акбилек («белолокотная») - дочь нарта Экижюрека, жена Сосурука, гордая красавица, локти которой излучали свет.

Бертатуу (искажение от *Батыртуу*) - брат Акбилек.

Экижюрек – («имеющий два сердца») - могучий нарт, отец Акбилек. Погиб в сражении, убив сто противников.

Чолпан – мать Акбилек.

Айючю – муж Акбилек (по одному из вариантов), набезник.

Хайырсюле - некий мудрый нарт-слепец, излеченный Ёрюзмеком.

Тохана - главная ведунья рода Усхуртуковых. Воспитала Сатанай и выдала ее замуж за Ёрюзмека.

Мичилиу - нартская ведунья. Выступает в качестве свахи при женитьбе Карашауа на дочери Ёрюзмека Агунде.

Мичиуан - нартская ведунья, теща нарта Рачикау. Мичилиу и Мичиуан, вероятно, одно и то же лицо, обе они из рода Усхуртуковых.

Кёсе-Бурунгук – могущественный царь, живущий где-то в Закавказье, ярый враг нартов.

Байчы - слуга Кёсе-Бурунгука (термин *байчы* означает «жрец»).

Аргу - красавица, томившаяся по воле Кёсе-Бурунгука в пещере, в горах *Тарык*. Была освобождена нартами после их победы над Бурунгуком.

Кызыл-Фук, Хымыч, Болат-Хымыч – небожитель, грозное божество, покровитель плодородия и чадородия, которому Усхуртуковы платили «дань». После долгой борьбы был убит нартом Ёрюзмеком.

Батыраз, сын Болат-Хымыча - в отрывке из песни-славы воспет за мужество в набегах и защите родной земли. Вернул нартам похищенные у них злыми великанами зерна богатырского ячменя. Преследуемый врагами, погиб в ущелье Баксана от переутомления.

Батырбаз - мудрый старец, которому в отсутствие Ёрюзмека было доверено во главе войска охранять страну нартов. Прибегнув к хитрости, его войско, после долгой войны, победило злых великанов. Батыраз и Батырбаз, вероятно, одно и то же лицо.

Кайтмырза - сын небожителя Кызыл-Фука. После гибели отца, вместе с сыновьями Алаугана от его первой жены, красавицы-великанши, пытался отомстить Ёрюзмеку, но погиб от его руки вместе с другими заговорщиками.

Жампараз, Жантараз - слуга Кайтмырзы (или сын Фука).

Жамболат - охотник, меткий стрелок.

Кырс-бийче, Ак-бийче – коварная царица-красавица, жила в крепости на берегу Эдиля (Волги), имела свое войско. Приемная мать и воспитательница Сосурука (по одному из вариантов). Владела магией, могла принимать облик белой оленухи. Враждует с нартами рода Усхуртуковых.

Тотурбий, иногда ошибочно называемый *Деузетом* (или сыном Алаугана), *Тауасом*, *Даурбием* – буйный сын Ак-бийче и злого духа, явившегося к ней в виде голубя. (В других национальных версиях – Тотреш, Тотраз, Сосранпа, противник нарта Сослана-Сосруко).

Бёдене (Чюмедий, Шубадина), Сары Бёдене из рода Албермезовых, богатырь-рыболов, пришелец из другого племени. Женился на девушке из рода Аликовых. Приемный отец богатыря Рачикау.

Гитче Бёдене – беглый сын какого-то хана, нанявшийся в батраки к нарту Созуку, владельцу несметной отары. Отец героя Рачикау, рожденного изнасилованной им рабыней Ак-бийче.

Кыйынлы («горемыка») – вероятно, второе имя Гитче-Бёдене.

Желмауз – страшная людоедка-великанша, сестра нарта Кыйынлы. Была разорвана на части его крылатыми собаками, но ее голова улетела на небо и стала врагом луны.

Рачикау – сын Гитче Бёдене и рабыни Кюлюмхан, зять Усхуртуковых, богатырь. Совершил много подвигов, но иногда промышлял разбоем на большой дороге, за что и был наказан Карашауаем.

Айсана – невеста нарта Рачикау, сестра 9 братьев.

Гуждар – сын Рачикау и Айсаны.

Нёгер (Жёнгер) – могучий нарт, употребляющий свою силу во зло. Занимался разбоем. Был убит братьями Индиевыми, у которых похитил крылатого белого коня.

Гоша - сестра нарта Нёгера, невестка братьев Индиевых (в некоторых вариантах ее ошибочно именуют Агундой). Образ сестры, беззаветно любящей брата.

Ширдан – пришелец, живущий среди нартов. Богат, хитер и коварен.

Гиляхсыртан Злоязычный – могущественный правитель, частый гость на пирах нартов, враг нарта Рачикау.

Турту (сокр. от *Батыртуу*) - брат нарта Нёгера. Узнав, что виновником гибели Нёгера был Гиляхсыртан, пробрался в его тайное жилище, разрубил тела его жены и детей и бросил их в котел с кипящей водой.

Индилай - родоначальник Индиевых (или Жетиевых - от *жети* «семь»). Отец семи братьев-богатырей, приятель Ёрюзмека. Упоминается редко. Отец матери нарта Созара. Тесть Гоши, сестры нарта Нёгера.

Ачей (Ачей-батыр, Ачыбатыр) – князь, правитель нартов. Погиб в битве с войском захватчиков, уже престарелым, возглавляя нартов. По другому варианту, был убит в поединке с Хубуном (Губу, Тюклесханом).

Ачемез - мститель за смерть своего отца Ачея. Победил своего кровника, но погиб в бою с дружиной Сосурука.

Кобалбатыр - брат Ачыбатыра.

Кичибатыр - брат Ачыбатыра и Кобалбатыра.

Тюклесхан, Тюклеш - могущественный правитель и воин, владелец огромных табунов. Убил в поединке Ачыбатыра и его братьев, но сам был убит Ачемезом. (См. Хубун).

Хубун – могучий и грозный воин, кровник нарта Ачемеза.

Аймёлек (или Боюнчак) - жена Хубуна. Излечивала раны мужа с помощью волшебного полотенца. Стала женой его победителя Ачемеза (по другой версии, Ачемез убил и ее).

Насран-батыр, Насран-бий - дядя нарта Ачемеза, предводитель большой дружины; пытался отомстить за смерть своего брата Ачея.

Чюерди (Чюелди) - сын нарта Кубу и Сарасан. Совершил ряд подвигов (отомстил за отца его убийце Губу, убил двух эмегенов и т. д.). Женился на дочери Бора-батыра (или на дочери Ёрюзмека). Отправился во главе дружины на какую-то битву к Азовскому морю (*Азау тенгиз*). Одержал победу, но при возвращении утонул вместе с дружиной в море во время бури.

Тейрикул (Аллахберди) - богатырь, которого мать нарта Чюерди родила от любовника-эмегена. Защищая брата, убил своего отца, а впоследствии освободил Чюерди, попавшего в плен к великанам.

Кубу - отец нарта Чюерди (Чюелди), владелец больших табунов.

Сарасан - жена Кубу, мать Чюерди. После гибели мужа отдала сына на воспитание своему брату.

Губу - разбойник и насильник. Убил из засады Кубу и угнал его лучших коней. Зарублен в поединке сыном Кубу - Чюелди.

Курша - брат Сарасан, воспитатель и опекун Чюелди, обучивший его воинскому искусству.

Бора, Бора-батыр, Борака - именитый и могучий нарт, глава и родоначальник Бораевых. Имел огромные стада и табуны коней, охраняемые 60 драконами. На его дочери женился нарт Чюерди.

Гезох - нарт, зять родоначальника Индиевых - Индиляя. Был убит неким Темир-Чоккой.

Созар - сын Гезоха, мститель за отца. Угнал табун коней, охрана которых поручена богом молнии Элией кровнику Созара. Разгневанное божество за нерадивость поразило Темир-Чокку своей молнией.

Темир-Чокка - кровник Созара. В сказании назван «нартским князем».

Аксак-Темир - воспитатель нарта Созара. По примечанию Н. П. Тульчинского – «один из популярных волшебников из нартов».

Ногай (чаще – **Ногайчик**) - могучий батыр, прибывший к нартам за помощью в борьбе с тремя злыми братьями-великанами. Поочередно победил их, но погиб и сам.

Джаныбек – сын Ногая, побратим Ёрюзмека.

Казанбаш - пастух, батрак нартов Усхуртуковых.

Кудент - один из нартских витязей.

Баранука улу («сын Барануки») - имя, которым назвалась девушка нарту Куденту, прося помочь в борьбе с великанами, ее кровными врагами. После победы над ними вышла замуж за Кудента.

Кужзын - глава великанов-эмегенов (в одном из сказаний).

Сандырак («впадающая в экстаз») - знахарка нартов.

Чолак Юнус – эмеген, убитый нартом Сосуруком.

Желбыдыр («ветряное брюхо») - великан, живший где-то в глубине гор, сын бога ветра. Был убит нартами во главе с Сосуруком.

Ючлеме («трехсоставный») - трехглавый эмеген, живший за горой Дых-тау. Был убит нартом Сосуруком.

Тёртлеме («четырёхсоставный») - четырехглавый великан, живший за горой Тихтенген, откуда совершал набеги на поселения нартов. Был побежден в единоборстве и убит Ёрюзмеком.

Шаулух Инджи – волшебница, погубившая Ёрюзмека (по одному варианту).

Кроме перечисленных, в кар.-балк. эпосе есть еще и множество безымянных персонажей - воины, пастухи, колдуньи, случайные встречные, владельцы замков, рыбаки, табунщики, великаны и т. д. В данный список не вошли и некоторые персонажи неопубликованных сказаний, сыновья Дебета, которых еще предстоит идентифицировать, а также герои эпических произведений, числящихся сказками. Вся территория, на которой живут и действуют нартские герои кар.-балк. эпоса - освоенная, обитаемая или ими, или их врагами-иноплеменниками, или злыми великанами. Пространство кар.-балк. эпоса населено весьма густо и находится в процессе становления; в этом мире нет ничего застывшего, а значит, возможно все, что угодно.

ЮМОР

Суровый дух великой эпопеи в некоторой степени смягчается юмором, с которым описываются различные ситуации или действия героев. Кар.-балк.

эпос не чурается смеха, он звучит в нем довольно часто, причем его объектами являются не только враги - эмегены или же «низкие» персонажи, но и самые видные нартты. Эта юмористическая струя была хорошо прочувствована уже первыми публикаторами, которые стремились в своих переводах на русский язык сохранить и передать ее.

Вот, например, описание встречи Алаугана с великаншей в публикации С. Урусбиева. Когда нарт сказал ей, что ищет себе невесту, обрадованная эмегенша начала нахваливать ему свою, как выяснилось потом, на редкость безобразную дочь, в таких выражениях: *«Ах, как это кстати! Я тоже вышла из дому как раз для того, чтобы найти жениха для своей единственной прекрасной дочери; вот, право, какое счастливое совпадение! Пойдем к ней: увидев ее, ты, конечно, полюбишь ее!»* (КБФДЗП, с. 66).

В современной записи, когда великанша приводит Алаугана в свое жилище, ее дочь в это время жарит кукурузные зерна: *«...анасы: «Эй, къызым, санга эр алып келгенме, букъ! - деп къычыргъанда, ол, къачама деп, ёшюню бла уруп, юйню бир жанын аудурду»* (Н, с. 38) – *«...когда мать завопила: «Эй, дочка, я тебе мужа привела, прячься!» - та пустилась бежать, и, задев грудью, развалила пол-дома»*. В другом варианте великанша велит своей громадной и уродливой дочери принять застенчивый вид, вести себя скромно, как подобает невесте (Н, с.43).

Или: *Эмеген къатын Алауганны юйюне алып келди. Юйюне кире келип: «Ары букъ, эки кёзюнгден къан тамарыкъ, киеулук келеди!» - дейди къызгъа. Къызы, кюлню да ыз этдирип, жалан аякълай къачып бугъады* (Н, с. 163). – «Великанша привела Алаугана к себе домой. Входя в него, она сказала дочери: «Чтобы тебе кровью плакать, спрячься подальше, жених идет!». Ее дочь, оставляя босыми ногами следы в золе, убежала и спряталась».

Довольная мамаша-великанша вопрошает Алаугана: *«Ну, что скажешь? Понравилась тебе моя дочь?»*, - не сомневаясь в утвердительном ответе (дочь в это время с треском разгрызает кости оленя). Алауган, не без иронии, отвечает, что не видит в ней никаких изъянов. Когда невесту-великаншу привозят в нартский аул, она начинает одного за другим проглатывать молодых людей, пришедших с ней познакомиться:

- *Не болду жашым? - деп бири келеди, дейди.*

- *Не болду къызым? - деп дагъыда бири келеди, дейди.*

- *Ой, къуруп а къалгъын, Алауган!*

Эй, дуняны жутхан эмегенни алып келип! - дейди.

Приходит, говорят, один (родитель), спрашивая: «Где мой сын?».

Приходит следом другой, говоря: «Где моя дочь?».

- Эй, пропади ты пропадом, Алауган!

Заявился, привел эмегеншу-живоглота! - говорят.

И Алаугану приходится булавой выколачивать из чрева своей невесты проглоченных ею людей (Н, с. 66).

Намереваясь похитить у эмегенов поющую шубу, Алауган предупреждает их, что близко подходить к его коню опасно. *Сора эмегенлени ичлеринде бир ёхтем эмеген чыгъын: «Бу тайчыкъ кимге не этерикди!» - деп, Гемудагъа жууукъ баргъанлай, ат табанны беклегенди да эмегенни узакъгъа чартлатып, сойландырып къойгъанды* (Н, с. 32). – «Тут среди эмегенов объявился один очень гордый, но когда он, со словами: «Кому что может сделать этот жеребеночек?», - подошел к Гемуде, конь двинул его копытом и эмеген отлетел далеко и растянулся на земле».

Когда Карашауай на своем Гемуде, приняв вид оборванца на хромо́й кляче, является на скачки к Усхуртуковым, народ беззлобно и остроумно потешается над ним: *Ой, чаришге барлыкъ а энди келди! Ант юйюн къурутха эди, аны аллына уа къанатлы да ётсе!* – «О, вот только теперь явился самый достойный участвовать в скачках! Пусть проклятье разрушит его дом, если хоть одна птица опередит его!». Когда участники скачек уже удалились на большое расстояние, а Гемуда ковыляет им вдогонку, народ хохочет: *Ай, зауаллы, къушжетерни барыууна къарачы!* (Н, с. 129) – «Ух ты, бывалый! Вы только посмотрите, как мчится этот птицегон!».

Юмором насыщена песня о встрече непобедимого Шауая с Казанбашем, пастухом Усхуртуковых. Витязь вежливо просит пастуха дать ему айрана, но тот отвечает грубостью. Тогда Шауай спрашивает позволения посмотреть поближе на громадного черного быка Усхуртуковых. Пастух, который видит в изменивших свой облик богатыре и его коне оборванца на вислоухой кляче, опять отвечает ему бранью и угрозами, и только когда Шауай демонстрирует свою мощь, в страхе убегает в овраг (Н, с. 121).

Карашауай избавляет некое селение от страшного дракона. После этого одни жители хотят выдать за него дочь хана, но другие задумывают убийство неведомо откуда взявшегося спасителя. Колдунья советует им подставить под ложе нарта табуретку, а на ней закрепить острый кабаньей клык. Предупрежденный вещим Гемудой, нарт ударяет рукой по одеялу, и клык пронзает ему ладонь. *«А, ну что же! Это тоже хорошо»*, - говорит он и только потом наказывает злодеев. Комизм - в неожиданной реакции богатыря: вместо гнева - спокойная, констатирующая реплика (Н, с. 100).

Обычное приветствие нартов при встрече с прожорливыми и злобными эмегенами - *Кюнюгюз ахшы болсун, чийбыдырла!* «Добрый день, толстобрюхие!». Но наткнувшись на девятерых эмегенов и не выдавая испуга, Сосурук приветствует их по-другому: *Кюн ахшы болсун, сиз акъыллыла, эслиле, эсенчиле, тергеучюле!* – «Добрый день, о разумные, мудрые, рассудительные, сметливые!» (Н, с. 266).

В сказании о том, как нарты избежали смерти, перессорив великанов, комический эффект является главной целью повествования. Когда эмегены связывают заносчивого Сибильчи, чтобы принести его в жертву, Сосурук останавливает их, объявляя, что нарты отправили их к великанам послами, и рассказывает им сказку-загадку «Кто больше?» - нарты, мол, не смогли ее решить сами. Но вначале он обращается к эмегенам с льстивой речью: *Жер юсюнде, - деди, - эмегенледен акъыллы, оюмлу, нени да билген, нени да ангылагъан жан жаратылмагъанды деп, битеу нартла айтадыла. Ол бизде кимге да белгилиди». Эмегенле Сосурукъну ол сезлерине ыразы болдула.* – «На земле - сказал он, - еще не рождалось созданий, более разумных, всезнающих и всепонимающих, чем эмегены - так говорят все нарты. Это у нас понятно каждому». Эмегены остались довольны этими словами Сосурука».

Закончив рассказывать загадку, нарт добавляет, что если ее не смогут разрешить эмегены, значит, ее вообще никто не разрешит. Тут же, не дожидаясь старших, вскакивает самый младший великан: *«О чем тут думать? Больше всех был орел».* Другой эмеген, вспыхнув от гнева, обрушивается на него: *«Что ты знаешь, чтобы вмешиваться в разговор? Ведь орел, унесший быка, сидел на рогах козла! Козел и был больше всех!».* Старший великан приходит в неопишемую ярость: *«Чума поberi ваш дом! Если бы на дураков обрушивалась земля, вы бы все остались под ней!.. Как могут орел и козел быть больше лисы, которая одна сотрясала целое селение?!»* (Н, с. 383).

В публикации М. Алейникова: *«Благоразумнейшие и мудрейшие эмегены! - сказали они (нарты). - Мы приехали к вам по одному важному делу, не объявляли же о нем потому, что вы нас не спрашивали».* Эмегены, польщенные словами нартов, вдруг остановились и обратились в слух, приказав им рассказать, в чем состоит их важное дело» (КБФДЗП, с. 92).

В другой работе мы уже касались вопроса о происхождении этого сюжета и сказки-загадки «Кто больше?». Это распространенный в мировом фольклоре мотив состязания в мудрости – между богами и великанами (в скандинавской Эдде), обмен вопросами между царем Давидом и великаном Волотом Волотовичем (в «Стихе о Голубиной книге») и т. д. В основе загадки, которую задает Сосурук эмегенам, лежит древний космогонический

миф (Джуртубаев, 1991, с. 205). Юмористическая окраска, таким образом, была придана сказанию позже, когда смысл этого состязания был забыт, а космогонические воззрения стали другими.

Подражая людям, эмегены считают своим долгом угощать попавших к ним в плен нартов в течение двух дней, но уже на третий (видимо, утомившись соблюдением этикета), объявляют им: *«По нашим мудрым законам мы окончили свое двухдневное угощение; теперь законы наши предписывают гостям в свою очередь, угощать премудрых эмегенов. А так как с вами ничего нет, кроме ваших безобразнейших лошадей, то мы сначала примемся за них, а затем, пожалуй, очередь дойдет и до их глупых хозяев»* (КБФДЗП, с. 92; публикация М. Алейникова).

Нарты не упускают возможности высмеять своих противников. Так, молодой Ёрюзмек, чтобы завладеть перстнем небожителя Фука, напяливает на себя шкуру убитого им *алмосту* (мифологическое существо самого безобразного вида) и дожидается прихода своего врага в его нужнике. Увидев такое «чудовище», Фук падает без чувств и валяется в нужнике до тех пор, пока Ёрюзмек не сообщает сельчанам, где его искать. Когда Ёрюзмек был еще пастушком, Фук со своими приспешниками отнял у него несколько овец, и с тех пор, стоило нарту появиться на площади, изводил его насмешками. Теперь же, когда Фук опять попытался поднять Ёрюзмека на смех, нарт отвечает: *«Я смеюсь над тобой еще больше, ты остался в нужнике, лишившись чувств, а теперь я вижу тебя здесь»* (Н, с. 163).

Не чужда нартам и ирония по отношению друг к другу. Когда Ногайчик утоняет табун великанов, Ёрюзмек остается позади, чтобы отбиваться от погони. Но ветер, поднятый мчащимся вслед за ними конем великана-преследователя сдувает его с пути, как пушинку, вместе с конем, и он оказывается впереди Ногая. Тот с мягкой насмешкой спрашивает: *«Ну, Ёрюзмек, с чем прибыл?»* (Н, с. 241).

Юмор, наряду с полными характеристиками каждого героя, полнотой их «биографий», завершенностью эпоса и пр. - одна из черт, придающих кар.-балк. сказаниям резкое своеобразие. Юмористические эпизоды, вплетенные в живую ткань повествования, иногда возникая совершенно неожиданно, несколько не выглядят в повествовании чем-то чужеродным или нарушающим стиль повествования. Смеховое начало присутствует практически в доброй половине кар.-балк. сказаний, и, что интересно - в самых больших и древних циклах. В более поздних сказаниях - об Ачемеze, Ширдане и Негере, Созаре - имеющих только один сюжет, юмора уже нет.

АНАХРОНИЗМЫ

Анахронизмы в кар.-балк. эпосе - явление очень редкое. Это, например, употребление исламских формул или теонима *Аллах*. Гораздо чаще встречается теоним *Тейри*, довольно часто встречаются и имена языческих богов. Иногда нарты здороваются по-мусульмански - «Салам алейкум!», но чаще – по-старинному, желая доброго дня, утра, вечера и т. д. Кар.-балк. эпос был создан и завершён до распространения ислама на Северном Кавказе.

Некоторые случаи анахронизмов связаны с оружием. Так, нарт Ёрюзмек взлетает в небесное жилище Кызыл Фука после того, как его заряжают в старинную пушку вместо ядра и выстреливают в небо. Но в другом варианте сказитель говорит, что не знает, как нарт попал на небо (Н, с. 170), в третьем стеклянный дворец Фука находится на земле (Н, с. 171), в четвертом Ёрюзмек в полете пользуется бурдюком, надутым воздухом (Н, с. 176).

Но в сказании, в котором говорилось о пушке (*тон*), Ёрюзмек спускается с неба, после победы, на воздушном коне (*жел ат*) (Н, с. 181), сотворенном Сатанай-бийче (Н, с. 165). Добавим вариант, по которому пушку для Ёрюзмека изготавливает Дебет, она ошибочно названа в тексте *желим тон* (*желим* - клей, *тон* – пушка), вместо *жел тон* «воздушный шар». Но с неба Ёрюзмек спускается, надев крылья орла, которые прежде принадлежали Кызыл-Фуку (Н, с. 133).

Таким образом, появление «мотива Мюнхгаузена» в древнем эпосе объясняется случайностью. В одном из сказаний об Алаугане герой сражается с крылатыми эмегенами, надев крылья двуглавого орла *Таурус* (Н, с. 19). Вполне возможно, что в древних вариантах этими же крыльями пользовался и Ёрюзмек. Он же, обманув пятнадцать великанов-братьев, убивает их всех из ружья, выдав его за чудесную трубу, которое своим гулом якобы избавляет от старости и усталости, (Н, с. 227). Анахронизмом является и использование Ецемея и Кубой винтовок во время поединка (КБФДЗП, с. 128), в других вариантах они пользуются луками и стрелами.

Если винтовка Ецемея (Ачемеца) или пушка Дебета появились в результате замены древних лука и шара, то упоминание ружья, из которого Ёрюзмек застрелил великанов, видимо, не является простой случайностью, а связано с самим сюжетом, даже образует его; но нельзя исключить, что это искажение какого-то древнего сюжета.

ЭТНОНИМЫ

Этнонимы в кар.-балк. эпосе встречаются редко, - поскольку иноплеменники, если это враги, почти полностью покрываются именем

эмегенов-великанов, что характерно для архаических эпосов; если же встреча с ними не носит характера противостояния, этнонимы просто не упоминаются - некий человек или некие люди, жители какого-то селения. Ниже мы перечислим одиночные упоминания, опуская самоназвания карачаево-балкарцев (*алан, таулу, малкърлы, кърарайлы*).

Древнейшим из этнонимов, встречающимся в кар.-балк. эпосе, вероятно, является название одного из великанских племен: *Нартла жайылырдан алгъа, нартла бла бирге жер юсюнде бек эрши, не эселе да, айтыргъа унутханма, «харрала» болур дейме, ала жашагъандыла. Ала бла нартланы кюрешлери тохтамагъанды. Харрала адамлагъа ушайыракъ, уллу, къызыл тюкюле болуп, хар затны айырмай ашагъандыла. Ала кюн тейри Къайнарны исси кюнлерин бек сюйгендиле* (Н, с. 11).

«Перед тем, как нарты размножились, а потом и в одно время с нартами на земле жили некие очень безобразные существа (не помню, как они назывались, кажется, *харра*). Борьба между ними и нартами не утихала (ни на миг). Харра немного походили на людей, были рослые, заросшие красными волосами, ели все без разбору. Они очень любили жаркие дни, (дарованные) богом солнца Кайнаром».

Чаще других в эпосе встречается этноним *ногайцы*, что вполне понятно - ногайцы сыграли большую роль в истории не только Северного Кавказа, но и всей России. Так, одного из героев песни, известной в нескольких вариантах, зовут *Ногъай* (чаще с добавлением уменьшительно-ласкательного аффикса – *Ногъайчыкъ*). Ногайчик представлен в ней могучим батыром, намного превосходящим в мощи самого Ерюзмека, которого он берет в товарищи для свершения кровной мести великанам (Н, с. 233).

В одном из сказаний о Карашауае нарты, готовя коней к скачкам, перескакивают на них через крыши ногайских домов (Н, с. 130). В песне об Ачемеze три брата-нарта продают случайно встреченного и захваченного ими в плен путника ногайцу-табунщику (Н, с. 360). В дореволюционной записи сказано: «Однажды Ерюзбек сделал набег на плоскость к ногайцам. Там он отбил небольшой табун лошадей и гнал его домой» (КБФДЗП, с.259).

В песне о рождении Рачикау встречается кар.-балк. именование кабардинцев (*черкес*), упомянутых в качестве работников нарта Созука. Они хотят получить награду, обещанную хозяином тому, кто переплывет Волгу и усмирит нахальную рабыню владетельной Кырс-бийче, но не отваживаются, и награда достается другому работнику - молодому Бёдене (Н, с. 306). В одной из песен о Карашауае выезд на охоту восемнадцати братьев уподобляется перекочевке Кабарды (Н, с. 91).

В песне о старом князе Ачее (в котором, на наш взгляд, следует видеть скифского царя Атея, погибшего в 339 году до н. э. в сражении с войсками македонского царя Филиппа; см: Джуртубаев, 1997, с. 27), говорится о крымцах - они заменили в песне давно забытых македонцев (Н, с. 350). Песня о Болат-Хымыче сохранила название средневекового тюркского народа - аваров, создателей мощного каганата в Центральной Европе (в русских летописях – обры). Хымыч побеждает на состязаниях в стрельбе из лука и берет в жены дочь аварского хана (*ауар хан*) (Н, с. 413).

Нарт Карашауай, выдержав брачные испытания, женится на дочери хункорского (хункерского) царя, именуемого в тексте *хункор падчах* (Н, с. 413). Трудно сказать, кто имеется в виду: турецкий султан, один из титулов которого - «хункяр Порты», или раннесредневековый тюркский народ – гунны (гунгар, гуногур и пр.), поскольку никаких уточняющих или конкретизирующих деталей нет. Во всяком случае, этот правитель изображается как весьма могущественный государь, потому и назван в тексте царем *падчах* (а не ханом или бием – князем); в кар.-балк. речи так титулуют только владык больших государств, империй: *орус падчах* «русский царь», *ингилиз падчах* «английский царь» и т. д.

Сказание о сражении нартов с гигантскими пауками, возможно, возникло в результате переосмысления названия какого-то враждебного предкам карачаево-балкарцев народа, которое напоминало им слово *губу* «паук». На эту мысль наводит и точная локализация места, где произошло сражение - в районе современного балкарского селения *Кёнденен* (Н, с. 26. 5). *Къужжа*, именование одного из великанских племен, истребленного нартами, также, возможно, является названием какого-то древнего народа (Н, с. 440) . Можно предположить, что от этого этнонима образовано имя великана - *Къужзын* - с которым беседовал Ерюзмек.

ПЕСНИ-СЛАВЫ И ПЕСНИ-ПЛАЧИ

«В тюрко-монгольском фольклоре, - пишет Р. С. Липец, - был издавна разработан жанр «слав» - хвалы живым вождям и храбрым воинам, а также посмертных слав-плачей о погибших» (Липец, с. 119). Подобные песни есть и в фольклоре карачаево-балкарцев, в их эпосе они органично вплетены в художественную ткань повествования, но некоторые записаны как отдельные произведения. В текстах они выделяются тем, что написаны иным размером, чем сама песня. О некоторых прямо говорится, что нарты сложили их в честь того или иного витязя после его очередного подвига. Есть песни-славы (или их фрагменты), образующие зачины сказаний.

Три песни-славы в честь Золотого Дебета совмещают восхваление героя с элементами его биографии и деталями, связанными с обстоятельствами рождения кузнеца, описанием его труда и т. д. Первая, наиболее архаичная по языку, была записана как отдельное произведение. Сообщается, что до своего рождения Дебет пребывал в чреве звезды, что питала его богиня-мать Земли (*Жер Анасы*), а воспитали божества. Младенец Дебет ест каменный уголь, жует железо (здесь же Дебет назван богом огня - *от тейриси*). Затем следуют обращение к самому кузнецу, здравица в его честь и перечисление его достоинств и заслуг перед нартами. Песня, возможно, не дошедшая до нас в полном объеме, заканчивается словами, которые несут отголосок памяти о Дебета, связанном с укрощением ветра (воздуха) при создании кузнечных мехов:

*Къысыр жерни къара къанын сыкъгъанды,
Ичип-тогъуп, жел къанатын бургъанды* (Н, с. 13).

Выдавил он черную кровь плотной земли,
Опорожнив ее, свернул он крылья ветру.

Вторая песня-слава составляет часть сказания о рождении Дебета, о котором здесь рассказывается более подробно. Далее дается продолжительный перечень великих заслуг кузнеца и описание его исполинской внешности и труда (Н, с. 13-15). Третий текст напоминает второй, а также содержит рассказ о том, как нарты разыскали удалившегося на склон Эльбруса Дебета, чтобы он выковал для них богатырский меч. Песня-слава, в которой описаны его необыкновенная внешность и мощь, трудолюбие и перечислены его благодеяния, образует концовку сказания (Н, с. 25-28). Но существует и песня, в которой Дебет обращается к божествам и сам рассказывает о своем сотворении. Он - высшее создание богов, которому поклонились камни на земле и звезды на небесах (Н, с. 15).

Как отдельное произведение записана песня-слава в честь Алаугана - вероятно, наиболее полный и чистый образец этого жанра. Но и она заканчивается на переходе к повествованию о женитьбе могучего нарта, причем сюжет этого сказания передан буквально в нескольких строчках: нарт женится не на девице-великанше, а отбивает жену у какого-то эмегена. Говорится о любви Алаугана к своей жене, чего в других вариантах нет, и о том, что она съела его первенца, рожденного ею же. Алауган избивает жену, плачет по сыну - все это в десяти строках своеобразной увертюры к циклу сказаний об этом богатыре.

Далее идет подробное описание мощи Алаугана, живущего в пещере, добывающего себе пропитание охотой на животных из стад бога диких животных Апсаты. Он догоняет и ловит голыми руками могучих зубров, приносит добытого зверя на спине, он из лука стреляет без промаха, связывает льва, как ягненка, вырывает из земли деревья и очищает их от веток, как стебли кресс-салата, носит шубу из барсовых шкур. Мяса целого быка не хватает Алаугану на ужин, его совиные глаза различают волос в ночной реке, рыб он ловит горстью, на бегу обгоняет коней. Когда Алауган чихает, сотрясаются скалы и горы, а эмегены в ужасе приседают на месте, с горных вершин срываются лавины. Народ, говорится далее, *«слагает о тебе песни и легенды»* - здесь в песне идет обращение к герою, в отличие от ее начала, где об Алаугане говорится в третьем лице (Н, с. 47-49).

К песням-славам относится и зачин сохранившейся в прозаическом пересказе песни о Карашауае. В нем говорится, что он был участником многих походов, перенес много испытаний, побеждал в схватках, и был одним из лучших нартов, не потерпев ни одного поражения и истребив всех эмегенов (Н, с. 153). Судя по всему, существовала песня-слава и о Сатанай-бийче; это, в основном, прозаические фрагменты сказаний, в которых воспеваются ее мудрость, скромность, красота, но есть и отрывок из песни. Рожденная водой и солнечным лучом, Сатанай прекраснее всех созданий, ее красота днем сияет, как солнце, а ночью, как луна. Она ослепляет все взоры. Это она научила людей знахарству и здравиям, каждая ее мольба исполняется, ее дыхание остужает раскаленное железо, она наперед знает намерения и мысли людей, ее взор проникает внутрь звезд и земли, во сне она беседует с жителями иных миров и т. д. (Н, с. 156).

Сохранилась песня-слава и в честь Ёрюзмека. Если труженик Дебет восхваляется за трудолюбие, мастерство, исполинскую мощь, воин Алауган - за огромную физическую силу и мужество, то здесь эпос делает акцент на характере и качествах вождя нартов - его верности слову (*«нелживый, верный слову»*), проницательности (*«он не позволит себя обмануть подлым бесам»*), смелости (*«увидев его, эмегены разбегаются»*), стойкости в защите народа (*«за нартов он стоит, как стальной меч, врагов разит, как лев»*). Он *«носит волчью шубу внакидку, взбирается на горы цепко, как птица, меток в стрельбе - поражает любую птицу в небе»* (Н, с. 189).

После того, как Сосурук, хитростью вморозив эмегена в лед озера, отрубил ему голову и принес нартам огонь, нарты сочинили в его честь песню, которую, вручив ему «чашу мужества Агуну», поют на пиру; видимо, это опять-таки только часть большой песни. В ней говорится, что нарты отправлялись в поход строем, и в этом строю, несмотря на молодость,

Сосурук выделялся смелостью, что он спасал нарттов от разных бедствий, принес им огонь, что он превосходил в геройстве других нарттов (Н, с. 271).

Немного полнее другая песня в честь Сосурука, сложенная по тому же поводу, но записанная как отдельное произведение (припев опущен):

*Сосурукъ - нарт батыры!
Сосурукъ - нарт ийнагъы!
Кимниди алтын сюнгю?
Кимниди къурч къалкъан?
Алтын бёркю жылтырайд!
Нартла, жыйылыгъыз!
Сосурукъ - алф батыры!
Сосурукъ - нарт ийнагъы!
Бюгюн нартлада байрам!
Келигиз сиз байрамгъа!
Сосурукъ - бизни батыр!
Анга къууанч этейик!
Барыгъыз да келигиз!
Сосурукъ от келтирди!
(Н, с. 275)*

Сосурук - нартский батыр!
Сосурук - нартский любимец!
У кого золотая пика?
У кого стальной щит?
Его золотой шлем сверкает!
Нарты, собирайтесь!
Сосурук - батыр-исполин!
Сосурук - нартский любимец!
Сегодня у нарттов праздник!
Приходите на праздник!
Сосурук - наш батыр!
Устроим в его честь веселье!
Приходите все!
Сосурук принес огонь!

Сохранилась часть песни-славы о Батыразе, образующая зачин. О нем говорится, что это один из храбрых асов (алан), лев, перед которым трепещут враги, неутомимый наездник и защитник нартских селений; кинжалом он

касается луны, а пикой - солнца, во главе молодых нартвов он угоняет вражеские табуны из-за Эдиля (Н, с. 415).

К этому жанру можно отнести и две песни, записанные как отдельные произведения, но посвященные не одному из героев, а всему нартскому народу - «Охота на зубров» и «Возвращение из похода». Разумеется, нельзя исключать, что они могли составлять части каких-то сказаний. Как и в других песнях-славах, сюжет в них отсутствует, это самопрославления.

В первой песне, после сообщения о том, что нартвы выезжают из селения Усхуртуковых (*Усхуртук эли*) сказано, что возглавляет их Ёрюзмек, что его гордость и мужество в крови всех нартвов, затем следует обращение к покровителю воинов, божеству молнии Элие - чтобы он придал им сил и чтобы его спутник - черная ворона - указывала им путь. Под копытами нартских коней сотрясается земля, они взлетают в звездное небо. Над воинами распростерто крыло Элии, освещающая им дорогу, гордо высятся башни, защищая страну. Нартские мечи рассекают скалы, их стрелы пробивают любые латы. Особо говорится о коне Ёрюзмекка - *Колане* («пегом»): земля еле держит его, он скачет, не касаясь ее. Песня заканчивается предвкушением охоты - «*на Чуана-сырте будем пускать стрелы*», и отдыха по возвращении - «*на берегу Эдиля будем пить сыра*» (темное пиво). – (Н, с. 379).

Во второй песне, нартвы, возвращаясь из похода, издали видят, что в стране нартвов готовятся к празднеству; они говорят о себе, что никогда не пугают встречных, а наоборот, учтиво их приветствуют, не сбрасывают их с седла, а врагов скидывают и с верблюдов и т. д. Особо подчеркивается верность нартвов товариществу и готовность помочь слабым. Рукояти плетей у нартвов - из таволги, тетивы - из турьих жил, обувь из шкур драконов, луки седел - из ильмового дерева (41, с. 380).

Таким образом, жанр песен-слав (*махтау жырла*) в кар.-балк. эпосе представлен достаточно полно, несмотря на то, что ни одна из них не сохранилась целиком. Они сложены в честь нартвов, сказания о которых образуют циклы - Дебет, Алауган, Ёрюзмек, Сосурук, Сатанай, Карашауай, Рачикау. Но нет ни одной такой песни о героях более поздних циклов, которым посвящен только один сюжет - Ачемезе, Созаре, Чюерди.

Песен-плачей (*кюй*), к сожалению, всего две - отрывок песни об Усхуртуке и кюй о гибели нартвов. Обе записаны как самостоятельные произведения. Усхуртук, приемный отец Ёрюзмекка - герой, о котором в сведений немного. Но они, а также наличие особого кюя, сложенного после его смерти, дают основания полагать, что его роль в сказаниях была весьма важной. В песне он представлен трагической фигурой, воином, наделенным

высокими нравственными качествами: никогда не разрушал построенного (или налаженного), не был причастен к воровству, его богатырская сила никогда не служила злу.

Горестно отмечается, что Усхуртук не был похоронен по обряду - *сал салына салынмагъан Усхуртук* «Усхуртук, которого не положили на погребальные носилки»; что он заслуживал большего почета, чем ему оказывали при жизни - «*имел голову, а главой не был*»; что некто (или некие) идет на его оплакивание, посмеиваясь. Вероятно, в песне говорилось о гибели Усхуртука - в бою или в результате несчастного случая – и что он, по какой-то причине, не был похоронен по обряду (Н, с. 163). Стиль этого кюя напоминает стиль другой песни-плача - по мифологическому покровителю овец Аймушу, утонувшему в озере (МКХПЧ, с. 208; КМФ, с. 64).

Трагически гибнут и другие нартты - Рачикау, Чюерди, Сосурук. Отсутствие песен-плачей по ним, скорее всего, объясняется утратой, поскольку сложение кюя по герою мыслится в эпосе неотъемлемой частью погребального обряда. Когда братья Индиевы убивают Нёгера, нартты не могут сдвинуть мертвое тело с места, пока его сестра Гоша не произносит над ним сложенный ею кюй.

Кюй по нартскому народу - оплакивание трагической судьбы нарттов и одновременно описание их последних дней. Спасаясь от эпидемии, нартты бегут от подножия Эльбруса, сокрушая все на своем пути, в приступах помешательства истребляя друг друга. Они приходят к горе *Алф-тау*, надеясь обрести там целительное снадобье, находят там семисотлетнего эмегена и приносят его в жертву, пытаясь излечиться его кровью. Отточив свои клинки (это, видимо, отголосок какого-то обряда моления), они обращаются сначала к богу солнца, а затем к богу огня, но помощи нет и от них. Нартты вымирают (Н, с. 444).

Этот финал, видимо, повествующий о какой-то страшной эпидемии, истребившей часть народа, не является для кар.-балк. эпоса художественно оправданным; таковым можно считать сказание о переселении нарттов в иные миры после завершения своей миссии на земле; повествование в этой песне гораздо более подробное и насыщенное.

Глава XXII. ПРИРОДА

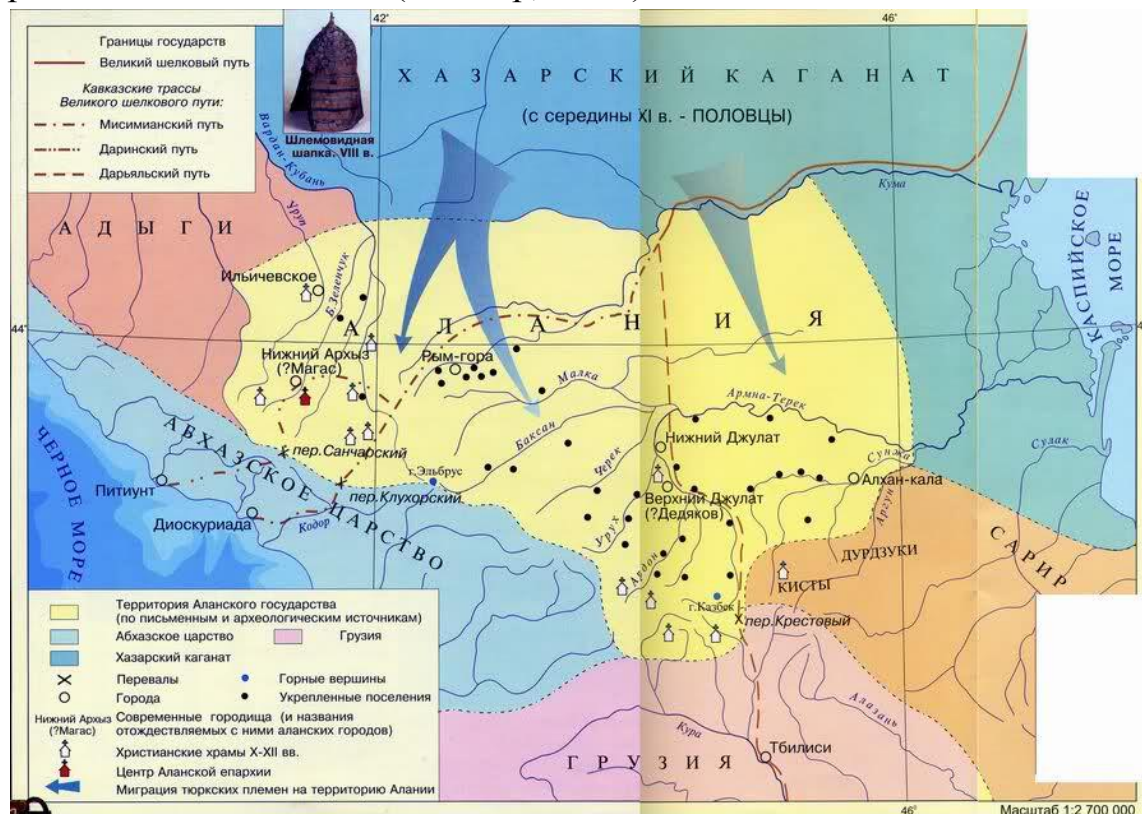
ГДЕ РОДИЛАСЬ НАРТИАДА?

Вопрос о том, где происходили события, описанные в кар.-балк. нартском эпосе, первыми его публикаторами не ставился. Чаще всего они

ограничивались отдельными наблюдениями, не вдаваясь в анализ и приводя сводку топонимов, встречающихся в записях. Разумеется, до тех пор, пока же был издан более или менее полный свод текстов, ответить на этот вопрос было невозможно. Для нас он важен, поскольку особенности ландшафта и климата того региона, в котором складывалась Нартиада, так или иначе должны были отразиться в сказаниях, как и флора, фауна и пр.

С. Урусбиев, отмечая, что «местом действия нартов служила по преимуществу Кубанская область и вообще Северный Кавказ до реки Волги», говорит о наличии и многочисленности в Кубанской области «памятников, свидетельствующих о существовании нартов», называя замок Чууана, в котором жил Гиляхсыртан, замок Сынты на берегу реки Теберды и камень со следами копыт коня нарта Сосурука (КБФДЗП, с. 57-58).

В.Ф.Миллер был склонен считать, что сказания о нартах складывалась в степях: «Многовековое соседство, одинаковый склад жизни, постоянные военные и мирные сношения, - все это распространило одни и те же нартские типы и эпические мотивы на равнине Северного Кавказа, откуда они впоследствии и перешли в горы». И они же отмечал: «В осетинских нартских сказаниях, вследствие многовековой замкнутости осетин в горах, куда они были вытеснены из плоскости, местом походов нартов уже являются горы, но вместе с тем часто нарты совершают свои походы вне нынешних пределов Осетии в Касожской равнине (*Касаджи быдыр*), т.е., в Кабардинской низменности»(Миллер, с.195).



(«Исторический атлас Осетии», Владикавказ, 2002. Отв. ред. Р. С. Бзаров).

Точку зрения о степном происхождении эпоса поддержал и В. И. Абаев: «Связь и преемственность подсказываются уже единством территории: те же просторы южно-русских и северо-кавказских степей породили и нартовскую эпопею и эпопею казачества»; «...именно здесь могли зарождаться широкие эпические циклы типа нартковского» (Абаев, 1982, с. 90-91).

Цитируя «Историю СОАССР» (М., 1959), авторы которой считали, что ареной «нартских походов и подвигов почти всегда является степь, очень часто упоминается море», а также работы названных выше авторов, И. В. Тресков полагал, однако, что это справедливо только в отношении осет. эпоса, а не всей кавказской Нартиады. По его мнению, удельный вес морской и горной обстановок не менее значительны, чем степной, и даже об известном их преобладании. Вывод автора: «...нартский эпос все же в основном сложился на самом Кавказе и в первую очередь связан с конкретными условиями жизни кавказских аборигенов». Более того, на основе анализа сказаний вайнахов и адыгов, И. В. Тресков заключал, что «степь в нартском эпосе фигурирует главным образом как нечто «иноземное» по отношению к горному и морскому пейзажу (Тресков, с. 87-88).

Вопрос о месте формирования нартского эпоса интересовал и В. А. Кузнецова (о чем уже говорилось выше). Соглашаясь с мнением В. И. Абаева, согласно которому древние пласты эпоса сложились в степях, на Волге, Дону и Причерноморье, а с горами связаны поздние сказания аланского периода, В. А. Кузнецов называет в качестве второй родины эпоса Западную Аланию (территория нынешней КЧР): «...эта часть Алании, в эпоху раннего средневековья развитая в экономическом, социальном и культурном отношении, была той почвой, на которой складывались многие сюжеты нартских сказаний» (Кузнецов, 1980, с. 91-93).

Со своей стороны хотели бы заметить, что в Западной Алании произошло и окончательное формирование эпоса; но многие сюжеты сложились в восточной части Северного Кавказа (см. ниже).

Наиболее подробно проанализирован вопрос о географической привязке нартского эпоса в работе Ю. А. Дзицойты (1992 г.), по мнению которого центр его формирования был один и находился в Южно-русских степях: «На Кавказе, а особенно на Западном Кавказе - в политическом и идеологическом центре средневековой Алании - происходило окончательное редактирование осетинского эпоса». Узлов же его формирования, как считает Ю. А. Дзицойты, «могло быть столько, сколько народов заимствовало нартковский

эпос у предков осетин». Автор повторяет: «...основа нартского эпоса сложилась в Южнорусских степях». И далее: «Кавказ же - место окончательного редактирования нартского эпоса и родина некоторых сюжетов и мотивов». Эпос зародился в среде скифо-сарматских племен и распространился, вслед за его носителями, из Южно-русских степей в Приазовье и на Кавказ, где его заимствовали абхазо-адыги, вайнахи, балкаро-карачаевцы, картвелы и дагестанцы (Дзицойты, 1992, с. 89; с. 239; с. 259).

ОРОНИМЫ

Наиболее часто в кар.-балк. эпосе встречается название Эльбруса - *Минги Тау* «Вечная гора». Это связано не только с тем, что караево-балкарцы (киммеро-скифо-аланы) издавна населяли окрестности этой горы, но и с тем, что в их сознании Эльбрус ассоциировался с мировой горой (Джуртубаев, 1991, с. 212). Первый же опубликованный эпический текст (П.Остряков, 1879 г.) начинается словами: *«Как только Творец создал Кавказ и лучший его перл, величественный Эльбрус, то и дозволил у подножья этой горы селиться людям; первыми поселенцами были Ной со своим семейством, ковчег которого, после всемирного потопы, остановился на Эльбрусе. Мало-помалу селения разрослись, но у подножья Эльбруса поселилось самое честное и воинственное племя, представителем (точнее, прародителем. - М. Дж.) которого был маститый старец Девет, обучивший своих соплеменников ковать железо»* (КБФДЗП, с. 48).

Представления о начале времени и человечества здесь соединены с библейским мифом о всемирном потопе, а Золотой Дебет и его потомки-нартты предстают в качестве потомков Ноя (Нуха, в кар.-балк. мифах и легендах самого популярного из всех патриархов). Само начало эпоса связано с образом горы и началом века железа, а право селиться у ее подножья рассматривается, как честь. В сказании «Деуэтовы и Усхуртуковы» говорится: *«Деуэтовы жили на равнине, а Усхуртуковы у подножья гор»* (Н, с. 23). Но это не самое архаичное сказание и действительный зачин кар.-балк. эпоса образует космогонический миф о Кайнаре (второе именование Тейри-хана). Чаще всего Эльбрус упоминается в циклах сказаний о нартской «династии» Дебет - Алауган - Карашауай, образующих одну из стержневых линий кар.-балк. эпоса. В других циклах таких упоминаний меньше.

1. Нарты поселяются у подножья Минги Тау.

2. Согласно всем вариантам сказаний о рождении Карашауая, этот герой растет в расщелине ледника на склоне Эльбруса, вместо молока матери

питаясь ледниковой водой или молоком молоком двенадцатиголового дракона, обитающего на вершине Эльбруса (КБФДЗП, с.180).

3. Прежде чем положить сына в ледяную трещину на склоне горы (ему грозила участь быть съеденным собственной матерью-людоедкой), Алауган, говорит: *«Пусть эта трещина будет люлькой, а жизнь ребенка я поручаю охранять вам, тысячи салымщиков Мингитауа (Эльбруса)»* (КБФДЗП, с. 67).

4. Представление об Эльбрусе, как о мировой горе с источником воды, дарующей бессмертие, проглядывает и в примечании П.Острякова: *«Горцы и теперь убеждены, что на вершине Эльбруса есть озерко с водою бессмертия, так что, кто постоянно будет пить только эту воду, тот не умрет никогда»* (КБФДЗП, с. 50).

5. *«Алауган был сыном кузнеца Дебета, жившего в горах Каф»*. Нарты застают кузнеца за работой, в пещере на склоне Эльбруса (Н, с. 42, с. 27).

6. С Эльбрусом же связано, по некоторым вариантам, появление на свет крылатого коня - Гемуды (в других вариантах он появляется из моря или озера), поочередно принадлежавшего Дебету, Алаугану и Карашауаю.

7. Гора Эльбрус является тем пунктом, с которого участники скачек возвращаются к месту старта, каковыми могут быть, например, гора *Алана Тау* (Казбек), или берег Хазнарского (Каспийского моря) – (Н, с.147).

8. Сказание говорит, что Карашауай не умер, что он и сейчас живет со своим конем на Эльбрусе (т. е. там, где провел свое детство), пьет воду из источника бессмертия, а его конь ест траву с кочки - стоит ему объесть одну сторону, как на другой стороне трава отрастает вновь.

9. Герои из рода Усхуртуковых, живущего на побережье Каспия, говорят перед скачкой: *«Надо нам победить, и хотя нарты с Минги Тау всегда обгоняют нас по земле, но по воде равных нам не сыскать»* (Н, с.147), т. е. окрестности Эльбруса являются местом постоянного обитания одной из частей нартского народа.

10. Перед последним сражением с великанами-эмегенами предводитель нартов Ерюзмек с вершины Дых-тау трубит, сзывая нартов, в том числе и живущих возле Эльбруса:

*Ёрлеп чыкъды аркъан бла башына,
Ол къарады Минги таугъа айланып,
Турбин бла Минги таугъа кычырды:
- Нарт адамла, къобугъуз! - деп чакъырды* (Н, с.446).

По аркану он (Ерюзмек) взобрался на вершину (Дых-тау)
Он глянул в сторону Мингн Тау,

В сторону Минги Тау в турбин он прокричал:

- Нартские люди, поднимайтесь! - так он воззвал.

(*Турбин* или *сур быргъы* - длинная труба, сигнальный инструмент с широким раструбом).

11. В одном сказании упоминается сокровищница нартов, находившаяся у подножья Минги-Тау, в пещере *Накъут-Дорбун* («Яхонтовая пещера»), стражем которой был Дебек (Дебет). В ней хранились запасы яхонтов, алмазов, меди, жемчуга, золота, железа; эта пещера, в которой было всегда светло, одновременно являлась и копьё (*иштенек*) - (Н, с. 245-250).

Таким образом, гора Эльбрус в кар.-балк. эпосе характеризуется, как:

1. Мировая гора с источником бессмертия на вершине.
2. Первое место жительства нартов.
3. Место деятельности прародителя нартов, кузнеца Дебета.
4. Место хранения нартских сокровищ.
5. Место, где родились и выросли Карашауай и его крылатый конь.
6. Место жительства (но не изначальное) рода Аликовых.

Реже встречается в кар.-балк. сказаниях название другого пятитысячника – Казбека (*Къазман Тау*, *Алана Тау*, *Алф Тау*). Нет и каких-либо мифологических мотивов, связанных с этой горой. В песне о том, как Карашауай и его конь испытывали друг друга, говорится:

*Экиси да оноу, кенгеш этдиле,
Алайдан да Къазман Таугъа кетдиле.
Къазман Тауну булутлары чачдыла,
Ызы бла къаялары ачдыла* (Н, с.75).

Затем они (конь и нарт) посоветовались,
И оттуда направились на Казман Тау.
Разогнали они облака на Казман Тау
И скалы его обнажили.

В другом варианте той же песни сказано, что от шагов Гемуды сотрясалась гора Казман, и что вначале крылатый конь взлетел на ее вершину, откуда и начался полет коня и героя над Кавказом.

12. В одном из сказаний о гибели нартов говорится:

*Минги Тау бла Къазман Тауну арасында
Жашай келгендиле нарт улулары,
Уллу Тейрини къуллары* (Н, с. 442).

Между Минги-тау и Казман-тау
Жили-поживали нарти,
Слуги Великого Тейри.

То же самое - в другом сказании: *Нартла Ырхыз, Эки башлы эм Къазман таулары, Къыркъ сууларыны къолларында, эмегенле бла къатыш жашагъандыла* (Н, с. 440). – «Нарты жили в ущельях Архыза, гор Двуглавой и Казмана, своего *Кырк-суу* («Сорок Вод», одно из названий сакрального центра Страны Нартов в районе г. Пятигорска. - М. Дж.), вперемешку с эмегенами». В цитированном выше сказании о последней битве нартвов и эмегенов Ёрюзмек сзывает и нартвов, живущих возле Казман-тау, и здесь же еще раз сказано, что нарти жили на территории между Минги-тау и Казман-тау (Н, с. 445). Таким образом, гора Казбек выступает в кар.-балк. эпосе в качестве крайней точки Страны Нартов на юго-востоке.

Несколько раз встречаются в текстах названия других вершин, находящихся на территории Балкарии, для указания на южные рубежи территории нартской страны. Например:

*Эртде заманлада юч нарт къарындаш болгъанды,
Быладан бири, нарт Сосурукъ, Къоштан тауда жашагъанды.*

*Экинчи нарт Дых Тауда туугъанды,
Муну аты Къарашауай болгъанды.*

*Ючюнчю нартны аты пелиуан Ёрюзмек болгъанды,
Кеси да Тихтенген тауда туугъанды.*

В давние времена были три брата-нарта,
Один из них, нарт Сосурук, жил у Коштан-тау.

Второй нарт родился возле Дыхтау,
Его звали Карашауай.

Третьего звали богатырь Ёрюзмек,
А родился он возле Тихтенген-тау.

Нарты, входящие в дружины этих богатырей, именуются в сказании «дыхтаускими», «коштанскими», «тихтенгенскими». Последние

упоминаются и в цикле сказаний о нарте Чюелди (Чюерди), - бабушка героя, как и мать его кровника, происходят из этой части богатырского народа.

Чтобы понять, какие местности представлялись входившими в состав страны нартов, дадим список их названий, указывая вкратце причину, по которой они упомянуты в текстах, а также современные названия:

1. *Нарт уя* (по народной этимологии - «нартское гнездо»), однако старожилы всегда произносят это название как *Нартия* «нартское» - местность близ г. Нальчика, откуда нарты во главе с Дебетом отправились в путь, в поисках невест для его 19 сыновей. (Н, с.162).

2. В рассказе о состязаниях нартов, проходивших в Чегемском ущелье, упоминаются утесы *Донгат Кая*, *Капчагай Кая*, камень Бердибия, гробница *Кач Кешене* - все в Чегемском ущелье Балкарии (Н, с. 164).

3. *Ынчытты*, *Ылгыбас*, *Кёрюкле сырты* - местности в Черекском ущелье; там находилась мельница нарта Карашауая (Н, с. 192).

4. *Темир-Къапу* («Железные Ворота») - общетюркское название Дербента. Оно встречается в двух сказаниях - однажды в качестве конечного пункта поездок Золотого Дебета, которые он предпринимал в поисках руды; во втором случае из Темир-Капу на страну нартов совершается нашествие войска, состоящего из великанов и людей (Н, с. 16, 243).

5. *Мара* - совр. карачаевское селение. По словам сказителя, Сатанай жила возле этого селения, там же из камня родился Сосурук (Н, с. 256).

6. *Кумуш* - совр. карачаевское селение, возле которого лежал камень с отпечатками копыт коня нарта Сосурука (Н. с. 281).

7. *Къарт-Журт* – старинный карачаевский аул. В эту местность однажды приехал и остался там жить нарт Сосурук (Н, с. 283).

8. *Тызыл*, *Кердеуюкле*, *Шаушюгют* - местности близ балкарского селения Кёндеден, где Сосурук со своими воинами уничтожил громадных науков (Н, с. 265).

9. *Эл Журту* - местность выше г.Тырныауза, где жила часть нартов, возглавляемая Сосуруком. Из-за возникших раздоров они переселились в Теберду (Н, с. 294).

10. *Чууана* «святилище; высота» - название местности и памятника христианской аланской архитектуры в Карачае, один из часто встречающихся в эпосе топонимов. Там жил Гиляхсыртан Злоязычный; там же, по сказанию, находится камень, в которой обратился Сосурук, проклятый народом за разжигание междоусобиц; там паслись табуны насильника Губу и находится скала, разрубленная надвое мечом нарта Чюелди и т. д.

11. *Шауешик Чегет* - местность в Чегемском ущелье, где мальчиком охотился Карашауай (Н, с. 140).

12. В песне об испытании Гемуды, насыщенной топонимами Балкарии, упоминаются *Нарт Бора*, *Хумалан*, Черекское ущелье, *Чирик Кёль* (Голубое озеро). Карашауай поил Гемуду черным пивом (сыра), сваренным из ячменя, растущего в *Нарт Бора* и хмеля из *Хумалана* (Н, с. 74).

13. *Тонгузлау* - местность недалеко от г. Моздока. Упоминается в описании скачек нартвов в качестве отправного пункта; конечным пунктом был Гум (нынешний г. Георгиевск в Ставропольском крае). – (Н, с. 130).

14. *Бештамакъ* («пять устьев», букв. «пять горл») - местность в КБР, между современными городами Майский и Прохладный, где сливаются пять рек. Там собрались дружины Ёрюзмека, Сосурука и Карашауая для похода и сражения с чудовищем Тёртлеме. – (Н, с. 409).

15. *Къайын-Баши* - местность в верховьях Терека (топоним означает «над березняком»), возле *Терк-Баши* (кар.-балк. название г. Владикавказа) где нартский пастух Соджук пас свою отару (Н, с. 298).

16. *Таилы-Сырт* - местность в окрестностях горы Эльбрус, где жили (по одному из вариантов) князь Ачей и его сын Ачемез (Н, с. 367).

17. *Махар* - местность в горах Карачая, в которой Карашауай облачился в кольчугу перед битвой с драконом (КБФДЗП, с. 180).

18. *Сары-Аркъа* - возможно, одноименный горный хребет в Северо-Западном Казахстане. Упоминается в песне «Возвращение из похода»:

*Биз нартлабыз, Сары-Аркъадан аугъанла,
Кыйиклени тутуп, къойланыча сойгъанла* (Н, с. 380).

Мы нарты, перевалившие через Сары-Арка,
Те, кто ловит и свежует оленей, как овец.

Разумеется, топонимов, оронимов и т. п. в кар.-балк. эпосе гораздо больше. Мы привели здесь лишь те названия, которые упомянуты в сказаниях мотивированно, связаны непосредственно с сюжетами.

ТОПОНИМЫ

Ниже мы перечислим топонимы, встречающиеся в нартских сказаниях, в том числе и эпические, отождествить которые пока не удалось, а также и известные ныне. Большая часть названий, которые приведены здесь - оронимы; степь, равнины в кар.-балк. эпосе чаще всего безымянны - «широкая равнина», «бескрайняя степь» и т. п.

1. Несколько раз в эпосе упоминается Кавказ (*Капказ*). Например, в песне о Гемуде:

*Ол, Минги Тауну башы бла узалып,
Ал Кавказны отлауларын отлагъанды.
Бойну бла ышый-ышый,
Минги Тауну башын кез этгенди.
Таула аллында кырдык къуруса,
Чегет Кавказны Минги тау жалпакъларын
Отлап, къара топуракъ этгенди* (Н, с. 72).

Он (Гемуда), потянувшись через вершину Минги-тау,
Пасся на лугах Предкавказья.
Терся шеей о вершину Минги-тау и раздвоил ее.
Когда в предгорьях трава высыхала,
Он пасся на Северном Кавказе
И склоны Минги-тау оголял до черноты.

2. *Нартланы заманында Рачыкъаудаи кючлю адам Капказда болмагъанды, ол кеси да бу тийреде жашагъанды* (Н, с. 327). – «Во времена нартов на Кавказе не было человека сильнее Рачикау, и жил он в этих местах».

3. *Мал-Хушту Ара* - местность, в которой нарт Ёрюзмек, странствуя ночью, встретил бесов (Н, с. 216).

4. *Гезам Тау* – гора в Баксанском ущелье, с которой нарты отправились в набег, оставшись в пути без огня, который добыл для них Сосурук (Н, с. 272).

5. *Тырмы Тау* – гора в Приэльбрусье, на пути к которой стояла кузница Дебета (Н, с. 14). *Тырмы* означает «трещина; жилка в камне».

6. *Чынгыл Тау* «крутая гора» - гора, с которой нарты скатывали огромное железное колесо во время игрища (Н, с. 289).

7. *Налмас Тау* «Алмазная гора» - там хранился в черном сундуке волшебный меч нартов, выкованный из железа, добытого там же (Н, с. 19).

8. *Къармур Таула* – там Дебет впервые добыл железо. отождествить с какими-либо горами не удастся, неясна и семантика названия (Н, с. 24).

9. *Къуркъур Тау* - гора, на склоне которой находилась пещера, в которой хранилось оружие нарта Кубу, отца нарта Чюелди, и где стоял его конь. Близ этой горы жил нарт Бора. Значение оронима неясно, поскольку слово имеет два значения - «желудок» и «мошоночная грыжа». Слово могло иметь

другое, забытое ныне значение; возможно также, что это искажение предыдущего оронима - *Къармур* (Н, с. 434).

10. *Къуба* - местность, в которой жили Кубу и его враг Губу (Н, с. 433).

11. В гимне богу грозы Элие встречается топоним с неясным значением:

Хурс-Халында сенсиз къууанч эталмайбыз, Элия!

Сенсиз доммай уугъа да баралмайбыз, Элия! (Н, с. 381).

В Хурс-Халыне без тебя веселиться мы не можем, Элия!

Без тебя и на охоту на зубров отправиться не можем, Элия!

12. Богатырский конь объясняет Ачемезу, как найти табун коней, принадлежавший его отцу Ачею:

*Жылкъыбызны табаргъа Адил сууну бойнунда ёзенге уа барырса,
Ат тутуучу сюек жюгенни сермен, къолуннга алырса.*

*Адам бармаз, ёчешип, Тёре жюрюген Тотургъа,
Секирип минип тохтарса уллу къаамишни арасында готургъа* (Н, с. 373).

Чтобы найти наш табун, пойдешь в долину на берегу Волги,
Возьмешь в руки кожаную узду для лова коней.

Никто не отправится, даже на спор, в Тотур, где собирается Тёре,
Вскочи и встань на кочку посреди высокого камыша.

Вторую часть можно перевести и по другому: «Никто не пойдет для разрешения спора в Тотур, где собирается Тёре...». (Тёре - представительный судебно-законодательный орган в средневековых Балкарии и Карачае. – (Малкондуев, 1990, с. 57-70). Тотур - название нескольких местностей в Балкарии, а также - двух священных месяцев мира перед Новым годом и после него (март-апрель). Конь говорит богатырю, что когда он угонит табун отца, захваченный его врагом Кубу, никто не пойдет с жалобой в Тёре.

13. В сказании о Созаре нарт угоняет табун небожителя Элии «с *верхней стороны Нарозина*» (публикация дореволюционная) (КБФДЗП, с. 263). *Нарозин* - скорее всего, искаженное *Нар ёзен* «Солнечная долина» (Джуртубаев, 1991, с. 194-196).

14. *Бора шаудан* (родник Бора) – по объяснению сказителя, источник с красной водой, стекавший с горы Кармур, в котором Дебет закалял изготовленное им оружие (Н, с. 25).

15. *Алана тау* - согласно сказанию, скачки нартов начинались от этой горы, а поворотным пунктом была гора Эльбрус. Возможно, этот же ороним присутствует в песне-плаче о гибели нартов от страшного мора:

*Бир бирлерин къыра элле,
Тапханларыж чача элле,
Алф Таугъа бардыла,
Дарман излеп Алф Таудан* (Н, с. 444).

Друг друга они (в безумии) истребляли,
Все на пути разрушая,
Пошли они к Алф-тау,
Чтобы найти исцеление на Алф-тау.

Значение оронима - «гигантская гора, гора-великан»; это второе название Казбека: первое - *Къазман* – также означает «гора-гигант» (ср. турецкое *къоджаман* «великан, исполин»).

16. Насыщено топонимикой сказание «*Сибил нартла*». В кар.-балк., как и в некоторых тюрк. языках, термин *сибиль* относится к сфере магического или религиозного: *сибиль бёрк* «шапка-невидимка», *сибильчи* «тенгрианский жрец определенного разряда». В языках алтайцев, каракалпаков, киргизов «сибял, себил» означает «одевание шамана». Таким образом, возможен перевод «нарты-волшебники» (Джуртубаев, 1991, с. 31). По мнению публикатора, это название какого-то древнего племени, а сам термин означает «светловолосый, белокурый» (Хасанов, с. 501).

18. *Тарыкъ джери* «Тарыкская земля» - страна, в которой правит враг нартов Кёсе-Бурунгук. Здесь же упоминаются *Тарыкские горы* и пещера *Бугъоулу Дорбун* «Окованная пещера», в которой томится красавица Аргу. Из текста явствует, что Тарыкская земля находится где-то на юго-западе от нартов, живущих в окрестностях Эльбруса.

Кёсе-Бурунгук, потерпев неудачу в борьбе с нартами, велит передать им: *Сизге джерни Кюн батхан кыйырындан отджаудурланы ийип тургъан алайыны бийи Бурунгукду, энтда иерикди* (Н, с. 248). – «Тот, кто посылает на вас огнедышащих (драконов) от края земли, за которым закатывается солнце - это властитель тех мест Бурунгук, он пошлет их еще раз». По объяснению публикатора, Тарык - это Малая Азия (Хасанов, с. 380).

19. *Къонуш Джурт* - местность на склоне Эльбруса, другое название - *Накъут Джурт* «Яхонтовое поселение» (Н, с. 249).

20. *Къала Тау* («крепостная гора») - крепость, построенная нартами в Конуш Джурте, стояла на этой горе (Н, с. 249); *къонуш* – становище. (Может быть, речь идет о крепости Хумара в Карачае).

21. Нарты возвращаются из похода на юг, куда их обманом направил Кёсе-Бурунчук:

*Сибил нартла да, чаба-жорта, Сибилтиге джетгендиле,
Сибилтиде къонушлары Минги Таугъа келгендиле* (Н, с. 249).

И вот сибил-нарты вскачь достигли Сибилти,
И приехали к своему становищу в Сибилти - к Минги Тау.

Сибилти, как пишет публикатор, это название территории Северного Кавказа и Поволжья, до реки Урал (Хасанов, с. 501). Из самого текста следует, что Сибилти – либо одно из названий страны нартов в целом, частью которой мыслятся окрестности Эльбруса, либо ее сакрального центра.

22. О походе, в который обманутые нарты под предводительством Сибильчи отправляются для битвы с войсками Бурунчука, сказано:

*Сибил нартла жортууулгъа чыкъдыла,
Узакъ, къыйыр Жоланнга хорламлы жетип,
Андан ары барыр жер болмай, тохтадыла.
Ала, жыл жарымны алайын къонушсунуп,
Кёсе Бурунчукну тапмай, мычый турдула.
Кюнню да суугъа чёге, батханына къарай,
Дагъыда излей, табар умутлу жашадыла* (Н. с. 248).

Сибил-нарты отправились в поход,
И, с победами достигнув дальнего, крайнего Жолана,
Остановились - дальше пути не было.
Там они пол-года стояли лагерем,
Ждали, не находя Кёсе-Бурунчука,
Жили, наблюдая, как солнце садилось, опускаясь в воду,
И вновь пускались в поиски, надеясь его найти.

По мнению М.О. Будая, *Жолан* - название местности в Палестине, которая называется так и по сегодняшний день (устное сообщение). Возможно, это отголосок памяти о походах скифов, доходивших до Египта.

ГИДРОНИМЫ

Было бы естественно, если бы в кар.-балк. эпоса чаще других встречались названия самых крупных рек Северного Кавказа - Кубани (Къобан) или Терека (Терк), на худой конец, другие гидронимы с нынешней территории Балкарии и Карачая - Баксан (Басхан), Малка (Балыкъ). Однако чаще встречается название Волги (*Эдиль, Адиль, Идиль, Адыл, Уллу Адыл*).

1. В первой же публикации кар.-балк. сказаний Волга упомянута в сказке «Кто больше?», которую нартты рассказывают, чтобы поспорить глупых великанов: «...далеко от нас, на Волге, пасся огромный бык, такой большой, что он с одного берега реки мог щипать траву на другом» (КБФДЗП, с. 54).

2. На Волге ловит рыбу нарт Бёдене, отец Рачикау, живущий в селении Кинте; из рассказа следует, что оно находилось недалеко от реки.

3. Там же говорится о *Джаным суулары* (воды Джаным) - возможно, это какие-то притоки Волги, или родники. Служанка Сатанай-бийче, увидев, что эти воды замерзли, пошла за водой к Эдилю (КБФДЗП, с. 77).

4. На восточном берегу Волги пасет своих овец нарт Соджук (Созук, Созукку, Сёсюмек). Там же, на другом берегу, рождается из прибрежного валуна богатырь Сосурук (КБФДЗП, с. 83).

5. С восточного берега Волги угоняет табун покровителя воинов Элии нарт Созар, сын Гезоха (КБФДЗП, с. 263).

6. На Волге нарт Алауган встречается с красавицей-великаншей:

*У широкой реки, у славного Идиля
Натянул нарт Гемуде поводья,
На ту сторону, в песчаные пустыни
Нет пути - кому жизнь надоела...* (КБФДЗП, с. 425).

7. Башня, в которой жила властная княгиня Кырс-бийче, стояла на берегу Эдиля (Н, с. 290).

8. Испытывая своего коня Гемуду, Карашауай достигает Волги:

*Жорта, чаба, кюнбатышха кетдиле,
Уллу Адылны толкъунларын кёрдюле,*

*Экиси да Нарт Элине къайтдыла,
Хапарларын къарт Дебетге айтдыла (Н. с. 78).*

Скакали они, ехали на закат,
Увидели волны Великого Адыла.
Оттуда они оба вернулись в страну нарттов,
Рассказали обо всем старому Дебету.

(На закат - ошибка сказителя; должно быть: на восход).

9. В сказании о рождении Рачикау отары овец после окота останавливаются у Волги (Н, с. 304).

10. Юный богатырь Ачемез находит табун гнедых коней, принадлежавший его отцу, на берегу Волги:

*Атланып, жолгъа чыгъып, Уллу Адилге баргъанды,
Атасыны жылкысыны къатында ол бир кече къалгъанды (Н, с. 374).*

Снарядился он, в путь отправился, пришел к Великому Адилю,
Возле отцовского табуна провел он одну ночь.

Где-то недалеко от Волги состоялся и его поединок с могучим Кубой;
после победы Ачемез возвращается к этой реке:

*Ачей улу Ачемез керти муратына жетгенди,
Къубуну мюлкюн алып, Уллу Адилге кетгенди (Н, с. 376).*

Ачемез, сын Ачея, достиг желанной цели,
И, взяв имущество Кубы, ушел к Великому Адилю.

11. Встречается название Волги и в нартской песне «Охота на зубров»:

*Чууана сыртда садакъ атарбыз,
Ойра, рирара, ой!
Эдил бойнунда сыра тартарбыз,
Ойра, рирара, ой!*

Будем стрелять из луков на Чууана-сырте,
Будем пить сыра (темное пиво) на берегу Волги.

Упоминаний великой реки в кар.-балк. эпосе гораздо больше, но и этих вполне достаточно, чтобы сделать определенные выводы. Причина частого упоминания Волги в кар.-балк. эпосе объясняется тем, что Прикаспий и низовье Волги являются местом жительства рода Усхуртуковых; поэтому чуть ли не половина важных событий, описанных в кар.-балк. сказаниях, происходит близ Волги и в Северном Дагестане.

Для Алаугана Аликова, героя древних сказаний, вначале жившего у Черного моря, это рубеж, за которым простираются мертвые, гиблые пустыни; на Волгу он совершает поход, из которого привозит домой жену-красавицу; в Заволжье совершает свой поход нарт Созар; Волга - конечный пункт странствий Карашауая. Представление об этой реке, как о восточной границе Страны Нартов, проглядывает и в нартском гимне «Элия»:

Адыл суудан жау келеди, бизге айланьп, Элия!

Сен болушмай, тыярбызмы биз а аны, Элия! (Н, с. 381).

Со стороны Волги на нас надвигается враг, Элия!

Без твоей помощи остановим ли мы его, Элия?

Другие гидронимы встречаются реже:

1. *«На реке Терек, в местности, называемой Насыран, жил один из нартских богатырей, по имени Ачи, а на левом берегу Кубани, близ укрепления Хумаринского, жил Хубун».*

2. Близ устья Джегуты, при ее впадении в Кубань, Хубун убивает Ачи. Табуны Хубуна пасутся при устье другого притока Кубани - Теберды (КБФДЗП, с. 88). *Насыран* - видимо, современный город Назрань в Ингушетии. Дядю Ачемеца зовут так же - *Насыран*.

3. Ачемез говорит своему кровнику: *«...я угнал твоих коней и отправил их с моими храбрыми нартами в свои владения на Тереке»* (КБФДЗП, с. 90).

3. В водах Кубани любит купаться Сатанай-бийче (Н. с. 160).

4. В верховьях Кубани находится башня Акбилек - по одним версиям, жены Сосурука, по другим - набейника Айючу (Н, с. 294; Джетегейли, с. 23).

5. На берегу Кубани стоит замок Гиляхсыртана Злоязычного.

6. В одном тексте название Кубани связано с Карашауаем: *Айтыугъа кёре, нарт Къарашауай Къобан ёзенде Теберди суу Къарачай суугъа къошулган джерден узак бармай джашагъанды* (КЪМФ, с. 37). — «Как говорят, нарт Карашауай жил в долине Кубани недалеко от того места, где река Теберда впадает в Карачай-суу» (т. е. в ту же Кубань).

7. На Тереке живут девять братьев-нарттов и их сестра-красавица. (Младшего из братьев зовут Соджук; это заставляет думать, что речь идет о 19 сыновьях Дебета). Бёдене ловит рыбу в этой реке, Соджук пасет отару на ее берегу; действие сказания о рождении, подвигах и гибели Рачикау, сына Бёдене, перенесено с Волги на Терек (Н, 321-323).

8. *Хазна (Хызны) суу* - река на востоке Балкарии, у которой состоялось сражение нарттов с войском Темир-Капу (Н, с. 244).

9. Несколько раз в одной из песен о Карашауае упоминается река Дон (*Дон суу*), на берегу которой нартты устраивают скачки (Н, с. 118).

Из озер упоминаются *Хурла-кёль* в Карачае, в водах которой Сосурук заморозил эмегена, и *Чирик-кёль* в Балкарии, которое образовалось от удара копыта крылатого Гемуды.

МОРЕ

Море в кар.-балк. сказаниях упоминается часто: нарт Алауган живет в селении на берегу «какого-то великого моря»; в другом сказании односельчане, не в силах прокормить его, отводят богатыря на берег моря; из моря появляется крылатый Гемуда; дракон, похитивший маленькую Сатанай, прячет ее на морском острове и т. д. Ниже мы перечислим не общие упоминания, а конкретные названия и то, что связано с морями.

1. *Къара тенгиз* (Черное море) - в его водах кузнец Дебет закаляет выкованное им оружие (Н, с. 15).

2. Колдунья Байрым-кызы рассказывает нарту Алаугану о богатырском коне, который утоляет жажду, разом и до дна выпивая Черное море (Н, с. 17).

3. Карашауай, странствуя со своим Гемудой, взлетает на вершину Эльбруса. Оттуда конь одним прыжком ныряет в волны Черного моря, где конь и всадник встречают морских чудовищ и вступают с ними в бой. Оттуда неразлучная пара попадает по подземному ходу, соединяющему Черное и Хазнарское моря, к Усхуртуковым (Н, с. 145).

4. Об играх нарта и его коня говорится: *Сора ат бла Шауай ойнап, Минги тауну юсю бла Къара тенгизге секирип, ызы бла артына, Чегет тенгизге секиргендиле* (Н, с. 193). – «Потом конь и Шауай, резвясь, перепрыгнули через вершину Минги Тау в Черное море, а оттуда обратно в Южное (? – М. Дж.) море».

4. Часть нарттов, спасаясь от страшной эпидемии, бежит из родных мест и тонет в Хазнарском (Каспийском) море, а другая часть - в Азовском (*Азау тенгиз*). – (Н, с. 442).

6. Дебет, странствуя, на востоке доходил до Темир-Капу (Дербента), а на западе до Ледяного моря (*Буз тенгиз*). – (Н, с. 16).

7. В сказании «На берегу Хазнарского моря» несколько раз встречается название *Кёк тенгиз* (Синее море); по тексту ясно, что это не эпитет. Скачки нартов начинались от *Чариш таш* (Камень скачек). Далее сказано: «...жолларыны жартысы *Кёк тенгизни юсю бла болгъанды*» - «...половина их пути проходила по Синему морю». «*Ала (нартла) жетгинчи, Кёк тенгизни жагъасына жетип, (Къарашауай) ырахат жукълагъанды*» (Н, с. 147). – «Пока они (нарты) не доскакали, (Карашауай), достигнув берега Синего моря, сладко спал». Пока нарты из рода Усхуртуковых пересекали море, Карашауай на своем Гемуде, проплыв под водой, опять оказался впереди (*Кёк тенгизини туюбу бла* – «под Синим морем». Можно предположить, что речь идет о каком-то мелководном проливе (Сиваш?).

Сделаем некоторые выводы. Во-первых, море и морское побережье очень часто встречаются в кар.-балк. сказаниях в качестве места действия или места обитания того или иного рода. Во-вторых, чаще других упоминается Черное море, а именно в циклах Дебета-Алаугана-Карашауая. Поэтому и там, где сказано, что Алаугана отвели на берег моря или из моря появлялись богатырские кони, речь, вероятно, идет о Черном море, и что род Аликовых мыслится живущим где-то поблизости от него (потому и путешествие Карашауая к Усхуртуковым началось с купания нарта и его коня в Черном море). В-третьих, из шести морей, известных эпосу (Черное, Хазарское, Азовское, Синее, Северное и Ледяное), о трех последних ничего определенного сказать нельзя.

КЛИМАТ

Климат в Стране Нартов - суровый, о чем эпос говорит весьма определенно. Чаще всего нартские посевы губит засуха, наступление которой объясняется действием враждебных сил. Когда нарты отказываются платить дань небожителю Фуку, тот в отместку «*задержал дожди; произошла засуха; хлеба перестали цвести, деревья стояли без листьев, животные не плодились, женичины не рожали. Настало для нартов тяжелое время*» («КБФДЗП, с. 63). Сильная засуха описана и в других вариантах сказания.

Карашауай предсказывает людям, живущим возле Эльбруса, что через пять лет все их реки высохнут и что тогда они будут рады глотку воды из грязной лужи. Причина в том, что на вершине Эльбруса сидит двенадцатиголовый змей (сарубек). Выросший в трещине ледника богатырь говорит, что он питался там молоком дракона, но теперь по велению бога он

должен убить его. *«Прошло пять лет. Наступила засуха: Сарубек сушил землю. У нас и теперь говорят во время засухи: от дыхания Сарубек камни трескаются»* (КБФДЗП, с. 180).

В сказании «Нарт Рачикау» страшный великан не дает без выкупа воды ни для питья, ни для полива (Н, с. 316). «Однажды, в одно из времен, случились три года, названные «Белыми годами». В эти три года не было дождей, палило солнце, и нартские селения, как и эмегенов, постиг голод» (Н, с. 441). Зимы в Стране Нартов холодные. Кызыл-Фук замораживает Ёрюзмека в реке (Н, с. 181). Враг нартвов Иблис насылает на них град и снег, бури и морозы, засуху (Н, с. 452).

Мальчик, посланный позвать Ёрюзмека на пир, видит его сидящим на богатырской заставе; издали его усы кажутся ветвями дерева, а сам он, весь покрытый инеем, - холмом, кругом густой туман (Н, с. 194). В другом сказании нарты страдают от сильного холода, и их страдания усугубляются тем, что их враги-эмегены, раздувая волшебные кузнечные мехи, напускают бураны (Н, с. 270). Великан Желбыдыр (Ветряное Брюхо), пользуясь тем же мехом, насылает на посеvy нартвов ураганы, ветер сдувает с полей почву, засыпает их песком (Н, с. 402). По мольбе Карашауая, желавшего проучить заносчивых Усхуртуковых, настанут такие холода, что нарты примерзают к седлам коней (Н, с. 137).

В некоторых сказаниях говорится, что дети играли в альчики на замерзших, покрытых льдом реках (Н, с. 402). Когда родники близ Волги замерзают, служанка царицы Кырс-бийче идет за водой к реке. Волшебница Шаулук Инджи заманивает нарта к себе, пользуясь непогодой: *«Отправился однажды Орюзмек в путь-дорогу. Застала его вьюга, тьма покрыла свет. Заметает нарта; приходится умирать»* (КБФДЗП, с. 77, 182).

Можно сделать определенный вывод - климат в Стране Нартов резкий: жаркое лето с частыми засухами, холодные зимы с вьюгами и буранами, когда реки и озера замерзают. Это климат, свойственный открытым пространствам, степям. Он предоставляет героям дополнительные испытания на мужество и находчивость; это страна, в которой могут жить только закаленные, сильные духом люди. Краткие, почти всегда обязательные и точные описания климатических условий придают кар.-балк. эпосу тот суровый колорит, которым отмечены и характеры самих нартвов - немногословных, решительных, не склонных к излишним чувствам.

ФЛОРА И ФАУНА

Все растения и деревья, названия которых встречаются в кар.-балк. эпосе, произрастают в ареале Северного Кавказа: различные кустарники, березы, осины, ивы, конопля, чинары, дубы, сосны, ели, чемерица и т. д. Луки нартских седел сделаны из ильмового дерева, рукояти плетей - из таволги (Н, с. 380). Часто говорится о камышовых зарослях в поймах рек, по берегам озер. Единственное экзотическое растение - тюльпан, любимый цветок Сатанай-бийче, отчего он и называется *Сатанай сохан* «луковица Сатанай» или *Сатанай гокка* «цветок Сатанай» (Н, с. 160).

Из рыб – сазан (*сапран чабакъ*), осетр (*ыргъай чабакъ*). В сказании о долгом странствии Карашауая упоминаются дельфины (*суу тонгузла* «водяные свиньи»). Из птиц - различные виды орлов, вороны, галки, совы, голуби, ласточки, коршуны и т. д. Но встречается и упоминание попугая (в благопожелании нартв):

*Тутуй къушунг жырласын,
Арбазынгда нартлыкъ сабий ойнасын!* (Н, с. 378).

Пусть поет твой попурай,
Пусть в твоём дворе играет будущий нарт!

Название попугая *тутуй*, возможно, заимствование из итальянского «тутти» или персидского «тути». Трудно сказать, правда, почему «пение» попугая считалось счастливым предзнаменованием.

Поскольку нарты - заядлые охотники, диким зверям в кар.-балк. эпосе отведено много места, как и охоте в целом. Охотятся нарты преимущественно на оленей (самец - *буу*, самка – *марал*). Реже объектом охоты становятся туры (из рогов которых нарты делают костяные накладки для луков, из жил – тетивы), зубры, косули, медведи, барсуки, кабаны, зайцы, лисы, чаще всего чернобурые, волки, рыси, буйволы - обычная для Кавказа фауна. Но в песне о возвращении из похода говорится:

*Тартып атдан аудурмайбыз иелерин,
Душманланы уа уруп атабыз тюеледен* (Н. с. 380).

Мы рывком не сваливаем с коней их хозяев (встречных),
Но врагов одним ударом сбрасываем и с верблюдов.

Весьма популярны в эпосе львы (*арслан*) и барсы (*къаплан, барс*; ср. имена двух крылатых собак, стражей луны, в кар.-балк. мифологии –

Жолбарс и *Албарс*: букв. «полосатый барс» и «пятнистый барс», т. е. тигр и собственно барс; табуированное название барса – *алан* «пятнистый зверь»). Со львом обычно сравнивают какого-либо богатыря, чаще всего Ёрюзмека (*арслан кёллю* «со львиной душой»). В песне об Алаугане сказано:

*Арсланны тутуп, къыркъыллыкъ къойлай, байлайды,
Тереклени юзюп а, зыкала кирик, сайлайды* (Н, с. 48).

Поймав льва, он связывает его, как овцу перед стрижкой,
Вырывая (с корнем) деревья, он очищает их (от веток),
Как стебли кресс-салата.

Алауган носит шубу из барсовых шкур (в той же песне). Барса поражает на охоте своей стрелой юноша Ёрюзбек (Н, с. 165). Игрой со зверями занимается младенец Сосурук:

*Сосурукъчукъ нарт болады –
Арсланла бла ойнагъан,
Берюлени чабып тутуп,
Къайын тереклеге байлагъан* (НЖТ, с.80).

Маленький Сосурук становится нартом,
Который играет со львами,
Который догоняет и ловит волков,
И привязывает их к березам.

Глава XXIII. ОБЩЕСТВО

НАРТЫ ГЛАЗАМИ НАРОДА

Укорененность нартского эпоса в народном сознании и его важная роль в создании картины мира нашли многообразное отражение в языке, пословицах и поговорках, музыке и т. д. На территории Балкарии и Карачая много топонимов, связанных, по мнению народа, с проживанием в тех местах нартов или отдельных героев. Ряд названий содержит в себе имя богатырского народа - *Нартия* («Нартское»), *Нарт-Бора* («место сбора нартов» или имя родоначальника Бораевых), *Нарт Таиш* («Нартский камень», *Нарт шауданы* («Нартский родник») и др. (Холаев, 1974, с. 20).

Имена нартов часто упоминаются в традиционных благопожеланиях-алгышах. При рождении мальчика ему желали, чтобы он стал таким же искусным кузнецом, как Дебет, мужественным, как Карашауай, светочем для народа, как Сосурук, девочке - вырасти умной и красивой, как Сатанай (МКХПЧ, с. 212). Нартов окружал ореол святости, поэтому пользовался особым почитанием *Нарт таши* «Нартский камень», установленный в незапамятные времена в сел. Верхний Чегем. Стоя на этом камне, глашатай объявлял сбор, и нарты, как один, устремлялись навстречу врагу. Перед тем, как произнести благопожелание, на камень лили воду, собирали ее и купали в ней ребенка. Этот ритуал, связанный, вероятно, с культом предков, совершался с целью наделить младенца их благодатью (МКХПЧ, с. 212).

О человеке, любящем рассказывать о старине, говорят: *Ол а Нартдан сёлеше турур* букв. «Опять он (как всегда) говорит из Нарта». Урезонивая недруга, ему говорят: *Тохта, ансы мен санга Сосурукъну оюнлары кёргюзтюрге!* «Остановись, а не то я покажу тебе игры Сосурука!» (имея в виду забавы, благодаря которым Сосурук победил великана), и т. д.

Прямых, развернутых характеристик нартского народа в кар.-балк. эпосе мало, но их все же больше, чем в остальных национальных версиях Нартиады. Чаще всего это краткие высказывания, иногда образующие зачин песни или прозаического сказания:

*Нартла - махтаулу, жигит тукъум-окъ,
Нартлагъа тенг жигит жокъ* (Н. с. 39).

Нарты - славный геройский род,
Нет героев, равных нартам.

Или:

*Нарт уланла залимлики унамайла,
Алайланы къырмагъанлай къоймайла.*

*Жигитликден кем болмагъан деу нартла,
Тюплеринде къурч темирча нарт атла* (Н, с. 25).

Нартские молодцы не терпят насилия,
Таких они в живых не оставляют.

Могучи нарты, у них нет недостатка в доблести,

Под ними нартские кони, подобные железу и стали.

В сказании «Пищеvod эмегена» характеристика не более подробна и тоже образует зачин: *Нартла уа адамла болгъандыла. Къаллай адамла десенг - къарыулу, батыр, кеслери да улуу санлыла, акъыллы, оюмлу, баш адамла болгъандыла* (Н, с. 285). – «А нарты были людьми. Если спросите, какими - то были они сильными, мужественными, рослыми, умными, рассудительными, (одним словом), первенствующими людьми». Во многих текстах подчеркнута одна черта нартов - смелость: *Ала къоркъакълыкъны, ёлюмню билмегендиле.* – «Они не ведали страха и (не боялись) смерти».

«Весь век нартов проходил в походах и набегах, больше девяти-десяти дней они дома не выдерживали. Стоило кому-нибудь из них сказать: «Эй-хей, да так мы скоро уподобимся женщинам, такое житье для нас не житье, давайте снаряжаться!», - и все, кто имел возможность, немедленно собирались в путь. Они отправлялись в какое-нибудь место, воевали, грабили и возвращались в свою страну, гоня табуны и стада» (Н, с. 385).

Это описание образа жизни героев также находится в зачине, но здесь на первом плане - воинственность нартов и их неприятие мирной и тихой жизни. В зачине песни-плаче по нартам сказано:

*Эртде, эртде заманлада,
Минги Тауну къатында,
Нартла алайда жашай элле,
Ташны-тауну ашай элле* (Н. с. 444) .

В давние, давние времена,
В окрестностях Минги-Тау,
Нарты там жили,
Ели камни и горы.

(Идиома «есть камни и горы» или «есть камни и деревья» имеет смысл «никому не давать покоя, не давать житья, иметь неукротимый нрав»).

Народное представление о времени включает в себя эпоху, называемую *нартла заманы, нартла чагъы* «время нартов, пора нартов». Оно не идеализируется и не изображается золотым веком; единственное исключение встречается в сказании «Золотой ковш»: *«Время нартов было для людей счастливым. Жители Кавказа не трогали ни диких, ни домашних животных, трава весь год была зеленой и свежей, не было ни болезней, ни (даже) досаждающих человеку слепней. Нигде не встречались голодные или бедные*

люди, младшие слушались старших, а старшие принимали решения сообща. Красивые, смелые, добрые, трудолюбивые нарты не зарились на чужое, охраняли свой скот, свою землю, свои семьи» (Н, с. 451).

Это, конечно, только позднейшая картина райского состояния богатырского народа и страны. Нарты в эпосе не выглядят стороной только обороняющейся (и конечно, они далеко не вегетарианцы) - суровый климат, суровые нравы, бесконечные войны и походы. Никого из героев, кроме Карашауая, эпос не идеализирует; идеальным представлен народ в целом.

Окончательное завершение и оформление представление карачаево-балкарцев о нартах нашло в поверье о *нарт къопхан кече* «ночи воскресения нартов» (букв. «ночь вставания нартов»), так называется ночь накануне дня весеннего равноденствия. «Как передается в рассказах, вставание нартов (из могил) начинается после того, как селение, люди засыпают. Это признак того, что народ ждут тяготы и бедствия. Это (являются) души отважных нартов, которые жили-были в прошлом». И далее: *«И вот теперь они (нарты), глядя из Мира Сирот* (мира мертвых. - М. Дж.), *и видя беды, которые нас ожидают, принимают облик орлов, ворон, разных зверей и*

*С криком входят они в ночные села и их окрестности,
Так они передают народу весть о беде,
Это святые души тех самых героев-нартов* (Н, с. 440).

Связь данного поверья с днем весеннего равноденствия неслучайна, и основана, во-первых, на том, что в эту пору совершались поминки по умершим. Во-вторых, выражение «ночь вставания солнца (*нар*)» (из зимней могилы) впоследствии стало пониматься как «ночь вставания нартов», поскольку для передачи понятия собирательного множества в кар.-балк. языке используется форма ед. числа (*нарт къопхан*). Этому содействовало и представление народа о нартах как о предках. Один из эпических текстов начинается словами: *Таулуланы улу башы эки тукъум болгъандыла - Деуетлары бла Усхуртуклары* (Н, с. 3) – «Начатком карачаево-балкарцев были два рода - Дебетовы (точнее, Аликовы.- М. Дж.) и Усхуртуковы».

Связь представлений о нартах с культом предков проглядывает и в древнем обряде: «В священный месяц года (март-апрель. – М. Дж.), когда выходили на пахоту, бросали кусочек свиной кожи в огонь, чтобы получить запах (горелой кожи) и это считалось благим делом. Считали, что ее запах является угощением (долей) для нартов, находящихся в Мире Сирот. А нарты тогда просят Истинного Тейри ниспослать дождь на поля. После этого и Апсаты не допускает потравы дикими свиньями, вот такое языческое поверье я слышал от Чотчаева Махаммета» (МКХПЧ, с. 208).

Таким образом, в этом поверье совместились отзвуки новогоднего праздника «вставания солнца» в дни весеннего равноденствия (воскресения после долгой зимы) и культа предков, заботящихся о своих потомках.

ЧЕТЫРЕ НАРТСКИХ РОДА

В свое время Жорж Дюмезиль объяснил - на наш взгляд, очень убедительно - три нартских рода в осет. версии Нартиады, как носителей определенных принципов: Бората, происходящие от Бора - носители жизненного принципа богатства, Ахсартагата, потомки Ахсартага, олицетворяют храбрость, военную функцию, Алагата, потомки Алага - ум и магические способности. «Иначе говоря, род скотоводов, род людей умственных занятий, род военных. Такова теория, но всего лишь теория. В действительности Бората не менее воинственны, чем Ахсартагата» (Дюмезиль, 1977, с.165-173; с. 33). В сказаниях осетин два рода могут меняться местами, например, Бората могут олицетворять воинскую удачу и храбрость, но сами эти функции неизменны.

Отвечая на вопрос, почему «богатых» было больше, чем «смелых», а тех больше, чем «умных», Дюмезиль указывает, что в отдаленные времена «функциональная троичность выражалась не в делении на три рода, а в делении на социальные группы, сословия – реальные или идеальные». «Согласно образцу индоевропейского, индоиранского (не только. – М. Дж.) типа, наименьшим по численности было жреческое сословие, хотя оно и пользовалось наибольшим почетом; после него шло сословие воинов, которое, несмотря на свой престиж, было меньше, гораздо меньше массы скотоводов-земледельцев» (Дюмезиль, 1977, с. 215).

Касаясь вопроса о структуре нартвов у «пятигорских татар» (балкарцев. - М. Дж), Дюмезиль пишет, что они, «по-видимому, как и черкесы, потеряли род Бората», но сохранили Ахсартагата под именем Схуртуклар (-лар, -лер - суффиксы множественного числа) и Алагата под именем Алиглер». И далее: «Специализация рода Алиглер хорошо сохранилась. Великие пиршества Нартвов происходят всегда у них, у них же совершаются чудеса с бочонком под названием агун (правильно: агуна. – М.Дж.): его наполняли наполовину, и если подвиг, которым герой похвалялся, был правдой, напиток трижды переливался через край.

Наконец, в их дом был завлечен старый Урызбек в целях «уничтожения старика» - это, по Дюмезилю, якобы входило в обязанности рода, олицетворяющего жреческую функцию (истолкование совершенно неверное). После устранения Бората, как считал Дюмезиль, несмотря на то,

что два других рода сохранились, они не составляют структуры, и «так же как и черкесы, балкарцы и карачаевцы не сохранили в памяти этой традиции, от которой восприняли лишь разрозненные части» (Дюмезиль, 1977, с.183).

К сожалению, французскому исследователю были известны только публикации С.Урусбиева, М. Алейникова и А. Боташева. Не говоря уже о текстах, опубликованных после 60-ых годов XX в., им не были учтены даже дореволюционные записи Острякова, Дьячкова-Тарасова, Тульчинского. Поэтому в исследовании этого вопроса Ж. Дюмезиль допустил некоторые ошибки, на которых мы остановимся, пусть и кратко.

Во-первых, нарты в кар.-балк. эпосе делятся не на три, а на 4 рода: *Аликлары*, *Схуртуклары*, *Боралары*, *Индилары*, соответственно потомки Алика (Элика), Усхуртука, Бора-батыра, Индиляя. Герой по имени Алик в эпосе отсутствует. Характерно, что в сванском сказании «Шавай», обнаруживающем явные следы заимствования из эпоса карачаево-балкарцев, с которыми у сванов были теснейшие и многовековые связи, говорится о кузнеце Деветиле из рода Аликанов - сказитель перепутал: это искаженное *Дебет улу Алауган* – Алауган, сын Дебета (Дзидзигури, с.101). Род Аликовых в эпосе упоминается очень часто, и главой его является Алауган, или, как его называют в некоторых вариантах, *Алаугун*.

Во-вторых, Усхуртуковы - могущественный род, живущий на берегу Хазнарского моря и к нему относятся не только Ёрюзбек и его приемный сын Сосурук, как полагал Дюмезиль, но и два его родных сына - Сибильчи и Бюрче, и дочь Агунда, и отец Ёрюзбека - сам Схуртук. В-третьих, если в осет. эпосе часто встречается мотив борьбы Бората и Ахсартаггата - «богатых» и «смелых» - то в кар.-балк. красной нитью проходит мотив борьбы сторонников древнего единобожия (тенгрианства) с язычниками, сторонниками культа божества плодородия и чадородия; в-четвертых, Ёрюзбека увлекают в дом Аликовых (на самом деле – в дом княгини Акбилек) не нарты, а сторонники убитого им божества грозы Кызыл-Фука (Болат-Хмыча), чтобы отравить его или опоить и расправиться с ним. Междоусобной борьбы родов в кар.-балк. эпосе нет (одной из главных ошибок, допущенных нами в предыдущих работах, является то, что участие сыновей Алаугана от красавицы-великанши в заговоре против Ёрюзбека мы принимали за отражение борьбы двух родов, «умных» против «сильных»).

Родоначальником Бораевых является Бора, или, по другому именованию, Бора-батыр. В одном из сказаний он назван «могущественным», «одним из нартских князей», владельцем несметных табунов, имеет охрану из 60 драконов. Его имя стало нарицательным и

отразилось в насмешливой поговорке, подразумевающей человека, не умеющего пользоваться своими богатствами:

*Бораланы тели Бора,
Сабанларын эли ора* (КНС, с.470).

Глупый Бора Бораев,
Его нивы жнет село (народ, другие люди).

Таким образом, связь Бораевых с богатством вполне ощутима и в кар.-балк. эпосе. Упоминается Бора и в других сказаниях, хотя ни он, ни его род не играют в эпосе такой важной роли, как Аликовы и Схуртуковы. В одной из дореволюционных публикаций (пересказе историко-героической песни «Чюерди») упоминается старый нарт Борай. Видимо, сказителя ввело в заблуждение идентичность имен нарта (зятя Бора) и героя исторической песни – Чюерди; это и стало причиной появления в песне, повествующей о неудачном набеге, эпического Борая или Бора (КБФДЗП, с.182-183).

Основателем четвертого рода является Индилай. Обычно говорится о семи братьях Индиевых, поэтому их иногда называют Джетиевы, от *джети* «семь». По наущению Ширдана нарт Нёгер увел их крылатого белого коня. Когда к Ёрюзмеку приехал гость, его не было дома, он пировал с Индиляем. Мать нарта Созара, сына Гезоха, была дочерью Индилая (КБФДЗП, с. 262).

Эти 4 рода упоминаются как в отдельных сказаниях, так и в различных текстах, относящихся к разным циклам. Поэтому можно уверенно полагать, что нартское общество мыслилось разделенным на 4 сословия; но если Аликовы олицетворяют ум и магические способности (в первую очередь это относится к Дебету и его внуку Карашауаю), Схуртуковы - храбрость и воинскую силу, Бораевы - богатство, то Индиевы выглядят наименее влиятельным родом, являясь, скорее всего, носителями принципа физического труда. Неслучайно они никогда не вмешиваются в решение важных вопросов. Если за Аликовыми стоит авторитет жречества, за Усхуртуковыми воинская мощь, а за Бораевыми – богатство, то такой силы, которая обеспечивала бы им почет и влияние, у Индиевых нет.

Упоминаются в сказаниях еще два рода – Ачеевы и Гезоховы. Из первого происходил князь Ачей (скифский царь Атей); это позволяет думать, что Ачеевы являются олицетворением родоплеменной аристократии. В целом нартское общество, каким оно выглядит в кар.-балк. эпосе, можно представить в виде круга, разделенного крестом на четыре сектора, каждое из которых символизирует одно из сословий. Ачеевы, следовательно, находятся

в центре этого круга. Что касается Гезоховых, то, судя по тому, что Созар Гезохов живет и свершает месть за отца на берегу Волги, они являлись частью Усхуртуковых.

Присутствие четырех родов в кар.-балк. эпосе можно соотнести, вероятно, с представлениями о разделении природы на 4 великие стихии - огонь, землю, воду, воздух (добавим и четыре стороны света, четыре времени суток и года). Это представление пронизывает буквально всю кар.-балк. мифологию и является в ней одним из главнейших. Не исключено, что четыре нартских рода олицетворяли и их, т. е. их функции соотносились и со стихиями. Отметим, что и вся природа была создана богом Тейри, согласно одному из сказаний, в 4 этапа: моря, горы, леса - животные и птицы - великаны-эмегены - люди-нарты (КБФДЗП, с.421). Соответственно этим представлениям и главными, после Тейри, божествами считались покровители четырех великих стихий, что отразилось и в эпосе (см. ниже).

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ

К таковым можно отнести скотоводство, земледелие, добычу и обработку металла. За скотом, принадлежащим нартам, присматривают табунщики, чабаны, пастухи. Особенно большие стада крупного рогатого скота имеют Усхуртуковы (КБФДЗП, с. 69). Когда у Сосурука возникает спор с Доуатом, он закладывает 40 телушек и жеребца с золотистым хвостом (КБФДЗП, с.184). Стада коров часто упоминаются и во многих других сказаниях. Еще чаще говорится об отарах овец; и если из пастухов по имени назван только Казанбаш, который воином не является, то даже о самых именитых нартах сообщается, что они пасли овец - например, будущий предводитель нартов Ёрюзбек, правда, в детстве; пастухом, живущим в стойбище, является его приемный отец Усхуртук; пасет овец и младший сын Дебета - Соджук (Созукку, Созук, Сесюмек), владелец семитысячной отары. Второй сын Дебета, могучий Гуу - также чабан, Чюерди – табунщик, и т. д.

Дань, которую нарты выплачивали небожителю Фуку, состояла в следующем: богатые давали *«по одному быку по третьему году (трехгодовалых). Менее зажиточные - белого с черными ушами по второму году волоха (выложенный баран). Не имевшие всего этого - копченые бока или просоленные безрогие головы кочкарей (тоже выложенный баран). Все это несли в дань нартскому князю, волшебнику Пукку»* (КБФДЗП, с.258). В награду за исполнение своего поручения пастух Созукку дарит своему батраку Бедене сто овец (Н, с. 303).

Но главным богатством нарттов являлись кони; основная цель нартских набегов - угон чужих табунов, и в каждом цикле об этом говорится несколько раз. Так, нарт Ачи угоняет «громаднейший», как сказано, табун лошадей Хубуна (КБФДЗП, с. 88). Нарт Чюерди пасет неисчислимые табуны нартского богача Бора-Батыра (Н, с. 430). Благодаря крылатому коню Гемуде Карашауай становится владельцем огромного количества «морских» (на самом деле – небесных) коней (КБФДЗП, с. 181). Свой табун имеет приемный отец нарта Созара - Аксак-Темир (КБФДЗП, с. 262).

Одним словом, у каждого именитого нарта есть табуны коней. И если особенности пород коров или овец не указываются (единственное исключение - белые овцы с черными головами или ушами), то масти коней уделяется самое пристальное внимание - здесь и пегие, и буланные, и сивые, и гнедые, и темно-гнедые, и рыжие, и соловые, вороные, белые и т. д. Если нарты разводят коней, овец и коров, то разведение коз - это, по преимуществу, занятие их врагов, великанов-эмегенов, живущих за горами.

Такой важный в цикле сезонных работ период, как сенокос, в кар.-балк. эпосе отражения не нашел, если не считать эпизода, в котором Ногайчик говорит Ёрюзмеку, что будет гостить у него целый год, съедая каждый день по одному валуху, а его конь - по одной копне сена, чем хозяин нимало не смущается (Н, с. 258). Это, вероятно, объясняется тем, что скот, принадлежавший предкам карачаево-балкарцев питался в основном подножным кормом и что климат в степях Северного Кавказа в эпоху складывания эпоса был мягче, чем сейчас.

Велика в хозяйственной деятельности нартов и роль земледелия (выше уже отмечалось, что их поля страдали от засухи, о чем часто говорится в сказаниях). Нарт Ёрюзбек, обвиняя небожителя Кызыл Фука в том, что по его воле прекратились дожди, говорит:

- Сен кетгенли, ой, кюн къысханды,
битмейди жукъ, ой, битмейди,
Байталлагъа тай, къатынлагъа сабий туумайла,
ой, туумайла, ой, туумайла,
Жер къуругъанды, сабанлада гысты буумайла,
ой, буумайла, ой, буумайла.
(Н, с. 181).

- С тех пор, как ты покинул (нартов), солнце палит,
ничего не растёт, ой, не растёт,
У кобыл жеребят, у женщин дети не родятся,

ой, не родятся, ой, не родятся,
Земля иссохла, на нивах снопы не вяжут,
ой, не вяжут, ой, не вяжут.

«...из-за засухи хлеба перестали цвести, деревья стояли без листьев» (КБФДЗП, с. 63). Кызыл Фук требовал от нартов дани не только скотом, но и зерном (Н, с. 179). О посевах на полях довольно часто упоминается и в других сказаниях. Нарт Батыраз погибает, пытаясь вернуть похищенные великанами зерна богатырского ячменя (Н, с. 417).

Очень много места в кар.-балк. эпосе отведено труду кузнеца и металлам - от упоминаний о добывании руды и ковке оружия и орудий до целых песен. Эти песни и отдельные эпизоды связаны с образом Дебета, но довольно часто говорится и о других кузнецах. Если бы в жизни предков кар.-балк. народа обработка металлов не играла значительной роли, вряд ли в качестве прародителя эпических богатырей выступал бы кузнец, и вряд ли его образ и труд заняли бы в нем такое, исключительное место.

Во многих эпизодах, действие которых происходят в кузне или возле нее, часто упоминаются названия орудий труда кузнеца - молот, клещи, наковальня, кузнечные меха - как прямо, когда, например, рассказывается, о том, как трудились Дебет, Алауган или другой, но уже безымянный кузнец, так и в качестве деталей, сравнений и т. п. Железо (*темир*) нарты выплавляют из руды (*магъадан*). По сказанию «Ночи ассуат» (термин *ассуат* означает «мрак, первозданная тьма»), железную руду Золотой Дебет впервые нашел в Кармурских горах. Перебирая различные камни, он подобрал куски темной, тяжелой, с отблеском, породы. Когда он сжал один из таких камней в руке, камень расплавился и на землю упали капли железа (Н, с. 24). Согласно другому сказанию, металлы имеют внеземное происхождение - в отдаленные времена их однажды изрыгнуло на землю разгневанное Солнце (Н, с. 11).

Кроме железа (*темир*), в текстах говорится о стали (*къурч*), булате (*болат*), чугуне (*чоюн*, *турч*). Меч Ёрюзмека был выкован Дебетом из металла упавшей на землю железной кометы, в которой был заключен младенец-богатырь; речь, вероятно, идет об использовании метеоритного железа; оно же, видимо, послужило основой создания мифа о внеземном происхождении металлов.

Так же часто упоминаются золото (*алтын*), серебро (*кюмюш*), латунь (*жез*), медь (*багъыр*), бронза (*доммакъ*), свинец (*къоргъашин*), ртуть (*гинасу*), олово (*къалай*); причины этих упоминаний многообразны - железо, сталь и медь в связи с выделкой оружия или орудий, у Гемуды чугунные копыта, у Дебета – бронзовые ногти, дудка нарта Бедене - из желтой меди, и т. д.

Нередки в сказаниях и названия самоцветов - яхонт (*накъут*), алмаз (*налмас*), коралл (*сата*), жемчуг (*жаухар*), бисер (*инжи*).

Из других ремесел можно назвать, пожалуй, плотничье дело. В своих перекочевках древние скотоводы без средств передвижения для перевозки своего скарба обойтись никак не смогли бы; поэтому то, как описываются в источниках телеги древних тюркских (скифо-сарматских) племен - гуннов, печенегов, половцев и других, показывает, что они имели своих плотников. Нарт Рачикау, направляясь в гости к Усхуртуковым, увидел «человека, который только что окончил работу новой арбы и, с топором в руке, надевши шапку набекрень, важно и самодовольно стоял около арбы» (КБФДЗП, с. 80). На своей арбе нарт Бёдене возит выловленную им в Волге рыбу; на арбе Сатанай-бийче увозит спящего мужа (после ссоры с ним); в другом варианте этой же песни она увозит его на санях – *чана* (Н, с. 221).

Развито у нартов и строительное дело; нарты являются не только нападающей, но зачастую и обороняющейся стороной, поэтому им приходится возводить башни и крепости. В нартском гимне в честь бога-громовника Элии сказано:

Тау башында нартла къала ишлейдиле, Элия!
Нарт къалала сюелелле, Дых-тауунлай, Элия! (Н, с. 381).

На вершине горы нарты строят башню, Элия!
Нартские башни стоят, подобно Дых-тау, Элия!

В кар.-балк. мифологии у мастеров-строителей был свой покровитель - *Тохун*, что также свидетельствует о традиционности этого занятия.

Любимая забава нартов - охота, преимущественно на оленей, зубров и косуль, туров. Нарты из рода Усхуртуковых отправляются с побережья Волги в на *Чуана-сырт* (в Карачае) добывать зубров:

Чууана сыртда садакъ атарбыз,
Ойра, рирара, ой!
Эдиль бойнунда сыра тартарбыз,
Ойра, рирара, ой! (Н, с. 379).

На Чуана-сырте будем стрелять из луков,
На берегу Эдила будем пить сыра (темное пиво).

Об охоте в кар.-балк. эпосе говорится часто – не намного реже, чем о войнах, сражениях и набегах. Это, вероятно, объясняется тем, что она являлась не только забавой, но и важным подспорьем в хозяйстве карачаево-балкарцев, как и их предков. Если нарты не на войне или в набеге - значит, они на охоте. И конечно, как и положено богатырям, нарты добывают оленей и зубров в огромных количествах. Вот описание охоты Карашауая:

*Къош ишледи, отун жарды, от жакъды,
Уугъа барын, бёлек маралны танды.*

*Атып-атып, ол аланы ёлтюрдю,
Жыйып, барын бирдён кетюрдю.*

*Мараланы сыдырды терилерин,
Ала бла жанды къошну хар жерин* (Н, с. 135).

Построил он стан, нарубил дров, развел огонь,
Отправился затем на охоту и нашел много оленей.

Перестрелял он их всех,
Собрал и все туши разом поднял (и унес).

С оленей шкуры он содрал,
И накрыл ими весь стан.

Кроме промысловых животных, нарты охотятся и на другую живность - лис, медведей. В сказании о Сибильчи нарты отправились из дому, отведав барсучатины (мясо барсука считалось целебным). Избавившись от страшного великана-козопаса, на привале они утоляют голод шашлыком из вяленой медвежатины (Н, с. 396). Три нарта - Ёрюзмек, Сосурук и Сибильчи добывают чернобурую лису, из-за шкуры которой у них возникает спор, разрешенный мудрой Сатанай-бийче (Н, с. 393).

Создатели эпоса (гунно-алано-болгары), вероятно, охотились с собаками, на что указывает упоминание в текстах охотничьих псов (*эгерле*), например, в сказании «Ёрюзмек и белая оленуха» (Н, с. 206). О них же говорится и в других фольклорных произведениях. Бийнёгер, сын Гезоха, герой мифологической песни о несчастном охотнике, отправляется добывать молоко белой оленухи только после того, как находит для себя охотничью собаку (*къаплан парий* «барсовый пес»). Этих собак, пятнистых и

гладкошерстных догов, разводили, в основном, в Баксанском ущелье (в местности *Иткъол* «собачий лог»), поэтому их называли также *бахсан парийле* «баксанские псы». Вместе с аланами они попали в Европу; в Италии таких псов, как пишет Бернард. С. Бахарах, называют *аланус* «аланские».

Об охоте с ловчими птицами в эпосе ничего не сказано. Но поговорка *Къуру къолгъа къуш да къонмайды* «На пустую руку и орел не садится» - говорит о том, что предкам кар.-балк. народа такая охота была известна.

По циклу сказаний о Бёдене и его сыне Рачикау и некоторым упоминаниям в других текстах, определенное место в рационе нартов занимала и рыба. В одном из сказаний об Алаугане мудрая старуха советует нартам, не знающим как прокормить богатыря, обладающего непомерным аппетитом: *«Возьмите Алаугана, отведите его к морю: там ловится много рыбы, пусть он ловит рыбу и питается ею; никогда он не переловит всей»* (КБФДЗП, с. 177).

Алауган ловит рыбу вынужденно; поймав «морского» коня Гемуду, он бросает это занятие; но для Бедене рыболовство - профессия: *«Во времена нартов жил некто (по имени) Рыболов Бедене. Ни жены, ни родных у него не было. Рыболов Бедене ловил рыбу удочкой на берегу Терека. На рыбную ловлю Рыболов Бедене всегда отправлялся только с одним напарником - юношей-ездовым. С утра до полудня Рыболов Бедене, закидывая удочку, добывал полную арбу рыбы, а его напарник, нагрузив ее на арбу, увозил домой»* (Н, с. 321). По другим текстам, Бёдене рыбачил на Волге.

Рыболовство, вероятно, было для предков карачаево-балкарцев занятием третьестепенным (несмотря на присутствие в языке соответствующих терминов): в сказаниях подчеркивается, что Бёдене - иноплеменник. Следует сказать, что в среде самих карачаево-балкарцев рыба почему-то считалась пищей бедняцкой, поэтому большинство, стесняясь, предпочитало не есть ее; и такой предрассудок дожил до наших дней.

Женскому труду эпос внимания почти не уделяет. Валяние войлока - традиционное для кар.-балк. женщин ремесло. В песне о Болат-Хымыче говорится, что две его жены были заняты изготовлением бурки для богатыря (Н, с. 413). Лишь вскользь сказано, что Сатанай обучила женщин ткать холст, причем сама изготовила ткацкий станок (Н, с. 243). В другом сказании женщины ткут полотно, обладающее необыкновенными свойствами, из паутины гигантских пауков-людоедов, истребленных дружиной Сосурука (Н, с. 266). Сатанай шьет каждый день по одному изысканному платью и соглашается принять участие в состязании с юношей-шорником, изготавливающим за день седло (Н, с. 159).

Интересно, что ни в одном сказании ничего не говорится о торговле и нет ни одного упоминания о базаре или ярмарке. Деньги и вообще товарно-денежные отношения в кар.-балк. эпосе никакой роли не играют; отсутствует в нем и такая характерная для древности и средневековья фигура, как купец; слово *саудюгер* встречается в текстах только один раз. И это несмотря на то, что местом действия является весь Северный Кавказ, через который, не говоря уже о прочем, проходил Великий шелковый путь; в античную эпоху, во времена Хазарского каганата и Золотой Орды здесь также велась оживленная торговля.

В сознании кар.-балк. сказителей товарно-денежные отношения, вероятно, совершенно не вязались с образами нарттов. Все, что им нужно, они добывают или трудом, или берут силой в походах и набегах. Нарт может сделать подарок другу или что-либо отнять у врага, похитить коня, угнать табун, но не продать и не купить. О том, что нарт Нёгер занимался похищением и продажей детей, только сообщается, но не сказано кому и где, как и о нарте Рачикау, который иногда промышлял продажей в рабство захваченных на большой дороге пленников.

Итак, на первом плане в сказаниях оказались те хозяйственные занятия, которые непосредственно связаны с тем, что определяет жизнь героев - войной и набегами: изготовление оружия и доспехов; разведение коней - верных спутников витязей, их помощников и даже советчиков, мерила их богатства; реже говорится о посевах и сборе урожая. Остальные занятия также указаны, хотя, конечно, места им уделено меньше.

Сказания, посвященные описанию подвигов богатырей, сражениям, поединкам и т.д., дают, тем не менее, весьма широкую панораму народного жизни, где труд занимает свое достойное место, составляя вместе с картинами природы фон, на котором разворачиваются основные действия; зачастую трудовые деяния образуют и сюжет сказания - таковы песни и прозаические повествования об охоте, о том, как Дебет выковывал мечи для нарттов или строил кузню, эпизоды, в которых Бёдене ловит рыбу и т. д. Но если бы эпос был записан хотя бы на сто лет раньше, мы, возможно, имели бы еще более полную картину жизни нартского общества.

«Эпос и есть, - пишет Г. Д. Гачев, - первый универсальный акт сознания общества: ум ставит все бытие перед собой и еще не судит его (что будет далее в трагедии и философии), а просто в первоудивлении осматривает его бесконечные просторы». Об охоте или пире, например, в кар.-балк. эпосе рассказывается так же неторопливо и пространно, как и обо всем прочем - все это части единого и неделимого бытия.

ЖИЛИЩА И ПОСЕЛЕНИЯ

Нарты в кар.-балк. эпосе осознают себя жителями страны (*эль*) поэтому в текстах всегда говорится не об одном селении, где живут богатыри, а о многих (*нарт элле*). Когда они собираются в каком-либо селении, это означает, что многие приезжают издалека - для участия в ежегодных скачках, празднике или перед походом. Речь всегда идет о постоянных местах жительства, упоминаются названия поселений - Кинте, Хурс-Халын и т. д.

Выше уже отмечалось, что нарты занимали большую территорию - на Нижней Волге и Северном Дагестане жили Усхуртуковы, в Причерноморье Аликовы, на Тереке Бораевы, в Прикубанье Индиевы. Там же, где говорится, что все нарты жили в одном районе, речь обычно идет уже только о горах и предгорьях Кавказа. Но и в этих текстах имеются в виду значительные области; например, в сказаниях о трех походах в Закавказье нарты расселены вдоль гор, и по сигналу Ёрюзмека собираются вместе из многих селений.

В центре каждого селения находится площадь – *ныгыши* - на которой беседуют старики, а в свободное время и другие нарты. *«Однажды, когда старые люди сидели на «нагише» и рассуждали о разных делах...»* (КБФДЗП, с. 258). Многие важные решения принимаются нартами на *ныгыше* (возможно, от *ангыш* «беседа», букв. «сораздумье»); это место проведения и досуга - подростки развлекают старших, устраивая состязания к борьбе, беге, толкании камня и т. п., и общественных собраний:

*Эл ныгышида олтурадыла къартла,
Ташины сыгып, сууун чыгъаргъан нартла.*

*Акъсакъалла оноу-кенгеш этелле,
Ахырында бу акъылгъа келелле* (Н, с. 26).

На сельской площади сидят старейшины,
Нарты, могущие выдавить сок из камня.

Аксакалы держат совет,
И, наконец, приходят к такому решению.

Еще одним местом, где собираются нарты в часы досуга для беседы и обмена новостями, является кузница. *«Однажды в кузнице собрался праздничный народ и рассуждал о причинах исчезновения Орюзмека»* (КБФДЗП, с. 261). Карашауай, собираясь ехать за невестой (дочерью хункурского

падишаха) застаёт в кузнице нескольких именитых нартов (Н, с. 86). Точно так же взрослые карачаево-балкарцы в недавнем прошлом обычно собиравались возле кузницы, но старцы сидели на ныгыше.

В селениях нартов есть улицы - часто говорится, что герой ехал по улице (*орам*), дети играли на улице и т. д. За каждым селом находится место, на котором нарты делят добычу. На предложение Карашауая поделить угнанный им табун, нарты отвечают, что сделают это, когда приедут на место, где обыкновенно совершают дележ (в песнях оно называется *Талауур Юлеишген Жер* «место дележа добычи»). «*После этого нарты направились к месту дележа*» (КБФДЗП, с. 75-76).

Поскольку нарты часто устраивают скачки по определенным поводам и по определенным маршрутам, за селом находится место, откуда они их начинают. Воспитатель нарта Созара, показав оружие убитого недругом отца, велит ему взять уздечку и отправиться к скачечному кургану, чтобы выбрать себе одного из коней, пасущихся там (КБФДЗП, с. 262). В сказании «На берегу Хазнарского моря» место, от которого начинались скачки, называется не курганом, а «скачечным камнем» (*чариш таи*).

Интерьер жилища или тип дома кар.-балк. эпос описывает редко и скупо. Можно ли объяснить это влиянием поздней эпохи, когда стало считаться само собой разумеющимся, что дома у нартов были такими же, как дома самих сказителей? Может быть. Приводится множество деталей, для нас, быть может, менее важных, чем название материала, из которого построен дом или его убранство. Жизнь героев проходит в набегах и войнах, а не дома, а потому и жилищу особого внимания не уделяется.

Но кое-какие подробности в текстах все же сохранились. Перед свадьбой Алаугана и великанши (публикация П.Острякова) «*для невесты приготовили покои*». Поскольку она поедала своих детей, волшебница «*велела ему разобрать крышу сакли, а в потолке сделать отверстие, на которое могла бы сесть родильница так, чтобы новорожденный упал прямо в саклю, не будучи замечен матерью*» (КБФДЗП, с. 49). В других вариантах эмегеншу обманом заставляют родить сына над отверстием очага.

Приехав для участия в набеге к Усхуртуковым. Шауай слезает с коня возле кунацкой Ёрюзмека (КБФДЗП, с. 69). Кроме помещения для гостей, в доме Ёрюзмека имеются и кладовые. На стене комнаты висит «балалайка» (так публикатор именуется *къыл къобуз* - разновидность домбры) Ёрюзмека; есть в доме и *отоу*, по объяснению С. Урусбиева - женская половина (если говорить точнее, женская половина называлась *ич отоу* «внутренняя комната»). Нарт Рачикау «*слез с лошади и вошел в кунацкую, куда ему принесли угощение*». На пиру Ёрюзмек садится не на почетное место во главе

стола, а на «пуховики, лежавшие около стен». В пиршественном зале с потолка свисает очажная цепь, на которой подвешен котел с сорока ушками.

Нарт Сосурук живет в замке, под высокой крышей с чердаком, где хранится оружие. Дом Ёрюзмека имеет крыльцо, двор с коновязью и ворота. Сторожем у ворот дома, где проходил пир, стоял Злоязычный Гиляхсыртан, которой не хотел впускать Рачикау. Но тот три раза ударил плетью свою лошадь, она мигом перепрыгнула через забор и очутилась во дворе. Когда Рачикау приезжает на пир, молодые люди берут его коня под уздцы.

*Атны бир жаши темир илкичге такъды,
Ат темир илкични къобарып атды* (Н, с. 318).

Его коня один из парней привязал к железной коновязи,
Но конь вырвал железную коновязь (из земли).

Один из столбов, на которых устанавливалась коновязь, служила вешалкой для доспехов:

*Ногъайчыкъны юйюне чакъырды,
Саутларып илкичге такъдырды* (Н, с. 238).

Ногайчика он (Ёрюзмек) пригласил в дом,
Его оружие он велел повесить на коновязи.

Сеновал, вероятно, располагался недалеко от дома. Приехавший в гости к Ёрюзмеку Ногайчик съедает каждый день по откормленному валуху, а его конь - копну сена. Поскольку главное богатство нартов – породистые боевые кони, то и охрана их - дело обязательное. И если о других помещениях для скота ничего не говорится, то конюшни описываются как неприступные крепости или подземные помещения, в которых хранятся также оружие и доспехи. На вопрос нарта Едемее (Ачемеца) о том, где доспехи его отца и его конь, мать отвечает: «Там, за железными дверями, под высокой нашей башней». Коварный Ширдан, рассказывая нарту Негеру о знаменитом белом скакуне братьев Индиевых, говорит:

*Тогъуз къатлы къалада жашайды,
Алтын гулада будай-жем ашайды.*

Тогъуз хораз, тогъуз ит да аны сакълайла,

Тогъуз садакъчы да таймай жокълайла.

*Ала билмей чибин учмайд къалада,
Ол къала да - жан кирмез бир талада* (Н, с. 334).

Он (конь) стоит в девятиэтажной стальной баше,
Ест пшеницу и другое зерно из золотого корыта.

Девять петухов и девять собак его охраняют,
И девять лучников неусыпно следят за ним.

Незамеченной ими в башне не пролетает и муха,
А сама эта башня (стоит) в недоступной долине.

Таким образом, жилища нартов представляются сказителям почти такими же, как жилища карачаево-балкарцев в недавнем прошлом, иногда напоминая дом рядового общинника с кунацкой, иногда феодальную усадьбу: дом, рядом с ним башня и пристроенный к ней зал. Сказители описывают жилища и поселения предков, которые не очень отличались от тех, в которых жили сами; изменились ландшафт и строительные материалы – больше стало камня и дерева, меньше глины. Как тогда стены и пол украшались войлочными коврами-киизами, так и потом. То, что мы наблюдаем в кар.-балк. эпосе, – это жизнь оседлых скотоводов и земледельцев накануне появления государства.

В сказаниях почти всегда говорится, где и в каком месте происходило действие, и очень часто это далеко от нынешних Балкарин и Карачая; но нарты ведут оседлый образ жизни – идет ли речь о морском побережье, степи или горах. Жилища всегда именуются «юй» (дом), и нигде не говорится, что нарты жили в шатрах (*чатыр*), юртах (*боз юй*) или войлочных палатках (*ахтыгерий*). Только в набегах или походах они разбивают *коши* – например, Карашауай возводит временное жилище из бревен, покрыв его оленьими шкурами, а Ецмей (Ачемез) строит шалаш.

Тридцать лет назад, приступив к изучению кар.-балк. мифологии и религии (тенгрианства), и уверенный в том, что наши предки были кочевниками, я был немало удивлен тем, что удельный вес земледельческих культов, празднеств и т. п. оказался ничуть не меньше, чем животноводческих, причем и имена божеств, названия культов, празднеств, различные термины были не заимствованными, а исконно тюркскими.

Таковыми же земледельцами и скотоводами были и сами карачаево-балкарцы, даже при нехватке земли в условиях высокогорья.

Русские путешественники, кстати, с большим уважением писали об их умении возделывать поля, устраивать оросительные системы (остатки которых видны и сейчас), получать высокие урожаи с минимума площади, при этом бережно сохраняя окружающую среду. Чтобы достичь такого уровня, нужно не только время, но и предрасположенность к такого рода занятиям – а это и есть самое важное (почему, например, не стали земледельцами-фермерами североамериканские индейцы?).

Вопрос о том, являлись ли древние и средневековые турки кочевниками – а некоторые исследователи даже говорят о том, что в ранний период кочевание у них было «таборным (круглогодичным)», - вызывает большие сомнения: слишком суров для такой жизни климат степей Кавказа, Поволжья, Подонья, Северного Причерноморья. С. И. Вайнштейн пишет: «Чистых» кочевников, для которых скотоводство было бы единственным видом хозяйственной деятельности, никогда не существовало» (СЭПГ, вып. 3, с. 72). Добавим, что и для «не-чистых» кочевников нужен гораздо более теплый климат, чем на Северном Кавказе и Поволжье. Вряд ли даже взрослые люди, не говоря уже о женщинах, детях и стариках, могли перенести холодные, вьюжные зимы, укрывшись в шатрах и кибитках. Добавим, что скот, оставшись в открытой степи, пал бы в первые же зимние бури и снегопады. К тому же надо было заниматься переработкой молока, кожи, шерсти, как и ремеслами, хотя бы для удовлетворения своих повседневных нужд. Требовались вода, тепло, запас дров, сена и т. д.

Не вдаваясь в этот вопрос (см.: Джуртубаев, 20010), хотел бы заметить, что никаких «кочевников» в степях Восточной Европы не было и быть не могло, а разговоры о «могучих кочевых государствах» есть лишь плод досужих размышлений кабинетных ученых. Государства, конечно, создавались, но кочевыми они не были, а возникали и жили, как и все другие, с одним отличием – турки средневековья были не только земледельцами, строителями и ремесленниками, но и первыми и умелыми скотоводами.

Остальному миру это, видимо, казалось столь диковинным, что они, наблюдая жизнь пастухов на летних пастбищах, воображали, что так живет весь народ, без цели и смысла бродя за стадами (такое представление, например, было у многих античных авторов; вполне возможно, что точно так же думают некоторые наши современники). Даже раскопанные хазарские, болгарские, аланские, скифские, половецкие города, поселения, крепости (на месте других стоят современные города и села), увы, ничего изменить не могут: такова сила растиражированного стереотипа.

ОБЫЧАИ И РИТУАЛЫ

Эта часть традиционной культуры отразилась в кар.-балк. эпосе достаточно полно (несмотря на то, что запись большинства сказаний была начата с огромным запозданием). Среди них и те ритуалы и обычаи, которые соблюдаются и ныне, и те, которые уже отошли в прошлое. Молочное родство, например, до недавнего времени признавалось у карачаево-балкарцев почти равным кровному родству; браки между молочными братьями и сестрами были запрещены.

После того как Карашауай наказал Рачикау за грубость и наглость, бросив разбойника во дворе родичей его жены, кормилица побежденного, вещая Мичилиу, чтобы не допустить вражды и мести, вкладывает в рот Шауаю свой сосок и объявляет их братьями. Впоследствии именно Шауай справляет поминки по Рачикау и свершает месть за него (Н, с. 103; с. 327).

Встретив на пути громадную эмегеншу, которая зашивала трещины земли, *«Алауган тихонько подобрался к великанише и стал сосать ее груди, затем, всосав молока, он без страха предстал перед женщиной и сказал: «С этого момента я твой сын, отдаю себя под твое покровительство и прошу выбрать мне невесту». Как ни рассердилась великаниша, но, по закону страны, должна была признать его за сына»* (КБФДЗП, с. 49).

Такое признание было, однако, условным и не стало препятствием для женитьбы Алаугана на дочери эмегенши. *«Повенчавшись (каково было венчание, в тексте не сказано. - М. Дж.), Алауган с молодой женой отправился в путь и скоро достиг родного аула, но чтобы сделать сюрприз своим родным и односельчанам, он оставил жену в ближайшем лесу, а домой пришел один, но тотчас же заявил о своей жзнитьбе и просил всех с почетом встретить его молодую жену. Весь аул вышел навстречу, девушки шли впереди, пели песни и несли букеты цветов»* (КБФДЗП, с. 49).

В записи С. Урусбиева (1881 г.) Алауган говорит своей невесте: *«У нас, нартов, таков обычай, что когда невеста подъезжает к селению, то навстречу ей выходят женщины и девушки, и невеста, слезши с лошади, уже вместе со всеми ими входит в селение»*. К этим словам С. Урусбиев делает примечание: *«Обычай, существующий у горцев (карачаево-балкарцев. - М. Дж.) до настоящего времени»* (КБФДЗП, с. 66). Как и на кар.-балк. свадьбе, невеста Алаугана в первые дни сидит в отдельной комнате, за занавесом, а юноши и девушки приходят познакомиться с ней (Н, С. 55).

За невесту нарты платят калым (*къалын*). Когда Ёрюзбек обещает Шауаю выдать за него свою дочь Агунду без всякого выкупа, если он назовет

свое имя, Шауай отвечает: «...я не хочу взять ее без калыма; поэтому возьми теперь же всех этих лошадей: пусть они будут частью моего калыма» (КБФДЗП, с. 76). Но когда к нартам пришел неимущий богатырь, рыболов Бедене, те приняли его радушно и выдали за него невесту без калыма (по другому варианту, он ее похитил).

В эпосе сохранился и древний мотив брачных испытаний. Нарт Хымыч женится на дочери хана аваров после победы в состязании по стрельбе из лука. Карашауай женится на дочери хункурского падишаха, опередив на скачках других претендентов, в другом варианте - высидев ночь в раскаленной медной печи и убив громадного быка (Н, с. 91, 94). Прежде чем выдать свою дочь за Алаугана, великанша требует от него выкупа - наполнить мясом убитых им животных три котла (Н, с. 46). За невестой поехал свадебный кортеж из 60 (или 200) всадников (Н, с. 46).

Сдержанное поведение нартов на пиру противопоставлено буйству и безудержному пьянству злых великанов. Эмегены принимают свадебный кортеж Алаугана в большой долине. Угощают их мясом оленей, для питья приносят огромные котлы своего напитка, приготовленного из конопли, чемерицы и девясила, от которого великаны хмелели. Алауган предупреждает нартов, что если они отведают эмегенского напитка, то сойдут с ума. Поэтому нарты пьют привезенное с собой в бурдюках из шкур зубров пиво, а эмегенам дают попробовать его, добавив сок рододендрона, отчего некоторые из великанов впадают в бешенство, а другие затевают между собой потасовки (Н, с. 153).

В сказании о том, как Ёрюзмек заподозрил свою верную Сатанай-бийче в измене, речь, возможно, идет о процедуре развода, которая представляется очень простой. Он говорит ей: *«Ради Бога, возьми из дома все, что твоей душе угодно и убирайся навсегда»*. Жена отвечает: *«Хорошо, мой повелитель, твоя воля для меня закон»* (КБФДЗП, с. 284).

Рождение сына обычно отмечается у карачаево-балкарцев жертвоприношением (*къурманлыкъ*) и пиром (*сый*). Когда Бёдене находит в плывущем по реке ящике младенца Рачикау и объявляет нартам, что его, прежде бесплодная, жена разрешилась от бремени сыном, *«со всех сторон начали приводить кто баранов, кто коз, чтобы зарезать их в честь такого события»*. *«Бедене, в свою очередь, наварил пива и других напитков, собрал нартов, чтобы угостить их и дать имя новорожденному»* (КБФДЗП, с. 79).

В сказании о рождении Сосурука описан и древний обряд, совершавшийся при рождении ребенка:

Къырс-бийче кеси, марап туруп, аначылыкъ этгенди,

Кёк, Жер, От тейриледен былай айтып тилегенди:

*- Сиз муну кылыч кесмеген нарт уланладан этигиз,
Окъ кирмеген, жауларын хорлагъанладан этигиз! - деп,
Киндигин кесгенди (Н, с. 29).*

Кырс-бийче сама, считая сроки, стала повитухой,
К богам Неба, Земли, Огня она с такой мольбой обратилась:

- Сделайте его одним из нартов, которых не берет меч,
Неуязвимым для стрел, побеждающим врагов! -
Сказала она и перерезала ему пуповину.

После этого повитуха ополаскивает ротик младенца водой из семи источников, текущих с семи гор, и обращается к ребенку: *«Нарты семи гор я поручаю тебе и семь гор - твои матери, их молоком я ополоснула твой рот, и за народы этих гор ты будешь в ответе, оберегай их!»* (семь гор – семь самых высоких вершин Кавказа). Обряд, вероятно, символизировал приобщение будущего воина к родной природе, его усыновление ею, что должно было обеспечить ему покровительство духов гор и рек.

У многих народов мира известны мифы о ребенке, найденном в просмоленной корзине (сундуке, лодке и пр.), плившей по реке; в эту корзину, боясь преследования, его опускает мать, или еще кто-то, в виде наказания – таковы рассказы о рождении царевича Гвидона в сказке А. С. Пушкина, аккадского царя Саргона, библейского пророка Моисея, кар.-балк. нарта Рачикау (незаконнорожденного) и т. д. Этнографы считают, что это отражение древнего обряда испытания, которое применялось, если подозревали, что младенец является плодом прелюбодеяния. Ребенка бросали в воду и наблюдали – если не утонет, значит, законный.

Объяснение, вероятно, правильное, но неясно, почему надо было бросать ребенка (иногда вместе с матерью) в воду (реку). Полагаем, что такой обряд первоначально возник у тюрков: кар.-балк. *кимильди* означает «незаконнорожденный», что созвучно *кёмюльдю* - «утонул, погрузился»; *кемеуюль* – «омут, водоворот». Но *бала* (законное дитя), опущенное в реку (*балукъ*), всплывет, как рыба (*балукъ*). Не здесь ли находятся корни обряда крещения, когда ребенка окунают в купель, подтверждая его законнорожденность; или взрослого, при втором, духовном, рождении?

На Кавказе, в том числе у карачаево-балкарцев, как и у других тюркских народов, был распространен, особенно у знати, обычай отдавать сыновей на

воспитание в другие семьи. Воспитатель был обязан научить мальчика воинскому искусству, этикету и пр., а взамен пользовался защитой и покровительством родителей ребенка. Такой воспитанник назывался *эмчек* или *эмчек улан* (букв. «грудной», «грудной сын»), а воспитатели - *аталыкъ* «заменяющий отца» и *эмчек ана* «грудная мать». В одном из сказаний упоминается *эмчек ана* нарта Алаугана, которой он, в свою очередь, отдает на воспитание своего сына Карашауая (Н, с. 36).

У нарттов, поселившихся после всемирного потопа у подножья Эльбруса, согласно обычаю, *«каждому сыну, по достижению им совершеннолетия, следует брить голову и давать оружие»* (КБФДЗП, с. 48). Бритью головы и вручению оружия, вероятно, предшествовал обряд инициации, посвящения в воины, о чем в эпосе сохранились кое-какие отголоски (см. ниже). Этот ритуал, надо полагать, включал в себя и наречение воина взрослым именем, отменяя прозвище, которым мальчика именовали до тех пор. По кар.-балк. обычаю, человек, нарекающий ребенка именем, дарит ему рубашку, а в прошлом, вероятно, кольчугу (или панцырь) и коня. Об этом и говорит афоризм из «Ёзден Адет»: *Ат атагъан атха миндирир* «Нарекающий именем сажает на коня» (поэтому слово *ат* означает и «конь», и «имя»).

В переложении нартского сказания на русский язык, выполненном В. Гатцуком, сказано:

*У старого нарта, у Девета Золотого
Девятнадцать сынов народилось
(Дочерей считать - не нарттовское дело).
Как вступал молодец в мужеский возраст,
По обычаю ему голову брили,
Надевали оружие, на коня садили, -
И теперь ведь у нас так же ведется*
(КБФДЗП, с. 424).

В одном из сказаний о рождении Сосурука, резко отличающемся от всех других вариантов, мальчика находят на острове посреди большой реки. Ему сначала дают имя, потом зовут приемную мать Ёрюзмека и она дает ему свою грудь (Н, с. 256). Вероятно, это отголосок обряда усыновления, совмещенный с обрядом приобщения к роду.

Неукоснительно соблюдаются нартами обычаи гостеприимства. Несмотря на то, что Шауай одет, как последний оборванец, а его конь Гемуда имеет вид хромой клячи, в доме Сосурука они, *«по обычаю страны, были приняты, как почетные гости»* (КБФДЗП, с. 50). Законы гостеприимства соблюдают даже эмегены: девятнадцать дней они закатывают пиры в честь

случайно попавших к ним замок 19 братьев (видимо, сыновей Дебета), однако на двадцатый день требуют уплаты (КБФДЗП, с. 54).

Тяжелейшим нарушением этого незыблемого закона являлась и является у народов Кавказа обида, нанесенная гостю хозяином дома. В этическом кодексе «Ёзден адет» говорится: *Кел демек барды, кет демек жокъду* – «Можно сказать (гостю): «Заходи», но нельзя сказать: «Уходи». Если даже кто-либо из гостей, например, на свадьбе, ведет себя неприлично, буянит или сквернословит, никто из хозяев дома или его родичей не имеют права выставить его за дверь - это должны сделать соседи или другие гости.

На пиру в доме Аликовых Гиляхсыртан (нартом не являющийся) оскорбляет Рачикау, отказываясь принять от него черед в танцах. Рачикау покидает пир, и тогда *«нарты все набросились на Гиляхсыртана и начали бранить его за то, что он оскорбил их гостя: «Мы переносили от тебя, - говорили они, - всякие ругательства и колкости, терпели их; за что же ты не оставил в покое нашего гостя? Хоть бы на этот раз придержал бы ты свой язык!»*. Оправдываясь, Гиляхсыртан обещает выдать за Рачикау свою сестру, но не сдерживает слова и еще раз оскорбляет его.

На сей раз богатырь преследует обидчика до его замка и ударом меча сносит ему макушку головы. *«Злоязычный Гиляхсыртан, чтобы никто не знал о случившемся, вбежавши в замок, начал кричать, что его ударила молния и что надобно скорее петь «чоппа»* (КБФДЗП, с. 83). Чоппа (Эрирей-Чоппа) – бог грозы в кар.-балк. мифологии. До принятия ислама возле пораженного молнией исполняли танец в честь этого божества, сопровождая его пением гимна «Чоппа» (Джуртубаев, 1991, с. 131).

По обычаю, гость не входит в дом, где нет мужчин (если они в отлучке). Когда нарт Доуат приезжает в дом Ерюзмека, Сатанай говорит ему, что не может принять его, так как мужа нет дома и некому разделать барана в честь приезда гостя (КБФДЗП, с. 184).

В соблюдении этикета нарты чрезвычайно строги и не позволяют его нарушать даже самым именитым витязям. Когда Карашауай, никому еще не известный, подъезжает к кузнице, нарты, для испытания его силы, вручают ему огромный молот. Одним ударом герой обращает в пыль и наковальню, и кусок железа на ней. Перепуганные нарты выбегают из кузни. Не решаясь обратиться к богатырю, они зовут Ёрюзмека и Сосурука. Ёрюзбек просит позвать незнакомца к нему, но Сосурук поправляет отца: *«Это неправильно. Поскольку он гость, звать его нельзя. Ты подожди здесь, а я пойду к нему и попробую получить ответ»*. Другим нартам Сосурук напоминает: *«Расспрашивать гостя можно только после того, как его накормят, угостят»* (по кар.-балк. этикету, гостя, случайно попавшего на пир,

усаживают, угощают, а о том, кто он такой, он говорит присутствующим сам, когда тамада предоставляет ему слово для тоста) - (Н. с. 89).

Младшие в присутствии старших не садились, как и парни, обслуживающие застолье (*шапала*). Когда четверо нартвов попадают в пещеру великанов, те усаживают гостей на камни вдоль стены и они приклеиваются к ним. Но хитроумный Сосурук сесть отказывается, ссылаясь на то, что он моложе всех, и сидеть в присутствии старших ему нельзя (КБФДЗП. с. 187).

Гостя, остановившегося в чьем-либо доме, о цели его приезда в течении трех дней не спрашивают. Ногайчик сразу предупреждает хозяина:

*Да, мен сизге жыл кьонакьгъа келгенме,
Журтугъузгъа хурметими бергенме* (Н, с. 238).

Я приехал к вам в гости на год,
Выражаю уважение вашему дому.

И только через год Ёрюзмек спрашивает гостя, зачем он к нему приехал.

По кар.-балк. обычаю, если гость хвалил какую-то вещь в доме, следовало подарить ему эту вещь, причем любую (кроме шапки, пояса, оружия и коня). «*Нартла бир бирлеринден жукъ тилеселе, анга угъай деген тѣре болмагъанды*» (Н, с. 161). – «Когда один нарт просил у другого что-либо, отвечать отказом было не принято». Когда Дебет заезжает на становище пастухов вместе с младенцем Ёрюзмейком, те просят оставить найденыша им - у тебя, мол, и так 19 своих сыновей, - и он оставляет им мальчика, которого хотел сделать своим преемником.

Согласно воинской этике, принципы которой составляют часть кодекса «Ёзден адет» («Узденская традиция»), если кто-то приезжал к узденю и просил помощи - будь то знакомый или незнакомый - он был обязан молча собраться и ехать, не спрашивая, куда и зачем. Ёрюзмек, как и положено истинному узденю, сразу же отправляется с Ногаем. Достаточно того, что гость говорит: «*Хочу пуститься с тобой в странствие*».

Еще более жестко этот обычай соблюдался побратимами или друзьями, которых связывала клятва (*антлы шуёхла*). Одна из них, например, называлась *чѣп ант* «клятва на былинке». Два молодых человека брались пальцами за два конца былинки и давали клятву, что будут верны друг другу и всегда придут на помощь, если понадобится. Когда одному из них нужна была помощь, он приходил к другу и, протягивая былинку, говорил, что собирается на какое-то рискованное дело. Если тот соглашался помочь, то отрывал половинку стебля, если же отказывался, первый разрывал былинку,

т. е. совершал символический акт, говорящий о разрыве дружеских уз. Использованием былинки, вероятно, подчеркивалась необходимость твердого соблюдения клятвы, риск легко лишиться друга (Инф. Башиев П. А., 1926 г. р., сел. Кичи-Балык КБР).

Нарт Созар Гезохов был взят на воспитание Аксак-Темиром, при котором и вырос. *«Живя таким образом, Созар сделался всадником и в дружбе с товарищами присягу дал»* (КБФДЗП, с. 262). Группа наездников, ходившая в набеги вместе, перед тем как объединиться, давала клятву (*къач* или *ант*; клятвенная формула сохранилась). Отразился в эпосе и обычай побратимства, даже принятого заочно. Сосурук и Рачикау, зная друг о друге только понаслышке, клянутся именами друг друга.

Довольно часто встречаются в текстах правила из этического кодекса «Ёзден адет». (Уздени - самое многочисленное сословие кар.-балк. народа, делившееся на три степени. Выше их располагались в социальной иерархии князья, ниже – крепостные крестьяне, еще ниже – рабы).

Человек, прибывший с поручением, каким-либо предложением, просьбой, посреднической миссией и т. п., как и гость, является лицом неприкосновенным, кого бы он ни представлял. Когда несколько нартов попадают к могучим великанам и те собираются принести нарта Сибилчи в жертву, Ёрюзмек, упреждая эмегенов, говорит им: *Эй, уллула, эслиле, нарт уллулары бизни сизге ийгендиле. «Келечиге ёлом жокъ» - деп, нартлада сёз барды. Кюнлени, кечелени саны жокъду, союмугъузу ашай турурсуз. «Сормагъан - сиз, айтмагъан - биз», - деп айтды* (Н, с. 229). –

«Эй, великие, рассудительные, нас нарты отправили к вам послами. А у нартов есть речение: «Для посла смерти нет». Дни и ночи бессчетны, жертву вашу есть будете потом. (И, как говорится), «Не спрашивали - вы, не говорили - мы», - сказал он» (с такого извинения гость начинает свою речь, объясняя хозяину цель своего приезда).

Выработанным правилам и принципам нарты следуют и во время свершения набегов. В одном из сказаний указывается на магическое действие, совершаемое перед выездом: *Былань айтханлары, тилеклери къабыл болуп къалгъанды. Жолгъа атланган заманда къамичилерин жерге-жерге уруп: «Аллах, бизни аллай затха, быллай затха тюбет!» - деселе, анга тюбет болгъандыла* (Н, с. 401). – «Их (нартов) просьбы и мольбы всегда исполнялись. Стоило им, отправляясь в путь, ударяя плетью о землю, сказать: «О Аллах, дай нам испытать то-то и то-то!» - и это сбывалось».

Насмехаясь над Усхуртуковыми, собравшимися угонять табун недалеко от своих земель, Карашауай приводит им выражение набегников: *Бу не затды? Къатынны гюттюсюн урлагъанлай, къонишуланы жылкысын*

сюрюрге болмаз (Н, с. 12). – «Что это? Негоже угонягь табун у соседей, как (дети) воруют у женщины колобок». То же самое говорит Ногай в ответ на предложение Ёрюзмека угнать ближний табун (Н, с. 124). Чем дальше находится местность, из которой пригоняли добычу, тем выше оценивалась удаль наездников.

Кодекс воинской чести не позволял рассказывать о своих подвигах в отсутствие старшего, который мог подтвердить правдивость рассказа. В песне «Возвращение из похода» о нартах сказано:

*Нартла уа кюн батарын сакълайдыла,
Элге жууукъ ашыгъышлы чапмайдыла,
Таматасыз хапарларын айтмайдыла* (Н. с. 380).

А нарты ждут захода солнца,
Приближаясь к селу, торопливо не скачут,
Без старшего о себе не рассказывают.

Из набега возвращались вечером, неторопливым шагом - иначе это похоже на бегство (вскачь в село въезжали только гонцы или горевестники).

Интересно упоминание о нартской божбе. Карашауай в своих странствиях натывается на село, в котором живут нарты. В разговоре со стариком выясняется, что это сородичи его отца Алаугана, некогда покинувшие прежние места обитания, спасаясь от страшной великанши-людоедки, которую Алауган привез себе в жены. Карашауай объявляет себя, но старик говорит: *Керти айта эсенг, нартча бир ант этчи!* - «Если ты говоришь правду, поклянись-ка по-нартски!». Карашауай клянется: *Мен аны бир затын бурдуруп айта эсем, Тейри урсун мени!* – «Пусть поразит меня Тейри, если я хоть что-то искажил!» (Н, с. 152).

Мотив обычая обращения к «божьему суду» отражен в одном из сказаний о Сосуруке. Завидуя герою, добывшему для больного Ёрюзмека золотую рыбку, два его брата крадут ее, а самого богатыря сбрасывают в пропасть. Но Сосурук выбирается оттуда, является домой и обвиняет братьев в предательстве. Те все оспаривают. Тогда Сатанай-бийче велит народу стать в круг, а братьям сесть посередине. Перед ними кладут по лопаточной кости (бараньей или бычьей, в тексте не сказано). Братья разом выстреливают из луков в небо. Падая обратно, стрела Сосурука вонзается в лопатку, а стрелы его неверных братьев попадают одному в плечо, а другому в голову. Так выявляется правота Сосурука (Н, с. 262).

В сказании о гибели Сосурука, представленного сеятелем раздоров, он спасается бегством на скалу Чууана («святилище, капище»), грозя с горы окружившим его нартам истребить их всех. Но те в один голос изрекают проклятье: *«Пока ты нас истребишь, да превратишься в надгробный камень!»* - и он обращается в камень (Н, с. 295). Правомерно видеть в этом сюжете не только обрамление цикла («рожденный из камня стал камнем»), но и какой-то отголосок обряда отвержения, отлучения от общества, чью силу и цельность подрывали действия героя - обряда, включающего в себя элементы коллективной магии (такие ритуалы были зафиксированы у австралийских племен даже в XX в.).

О похоронных обрядах говорится: *«Они (нарты) не ведали боязни или страха смерти. Тот из них, кто погибал в битве с врагом, становился (как они считали) приближенным Тейри. По воле Бога Земли в его могиле ни зимой, ни летом не бывало ни жары, ни холода, ни тьмы. Когда погибал такой доблестный нарт, другие не забывали его могилу. Каждый нарт, когда резал скот, относил и клал на могилу его долю. До пятого года в месяце хычауман (май) резали посвященного ему жеребца, разводили возле могилы огонь, варили это мясо и съедали. Потом они плясали вокруг этой могилы. Давали клятву именами богов Неба, Земли, Воды и Огня быть смелыми, не отступить перед врагом»* (Н, с. 290).

В сказании «Месть Карашауая» необходимость принесения жертв в честь погибшего героя обосновывается тем, что в ином мире нарты собираются вечерами на пиры и пищей им служит то, что было заклано на земле в их поминание. Если же кто-либо из нартов по какой-то причине оставался рез поминок, он вынужден был питаться тем, что ему выделяют другие, и участники загробных пиров относились к нему с пренебрежением - не заслужил поминок. Если же поминки были щедрые, от всей души, то этого герою было достаточно на вечные времена (Н. с. 328).

Сатанай вручает шкурку чернобурой лисы, из-за которой спорили нарты, трем старикам: *«Они (старики) присовокупили это большое сокровище к имуществу своего отца. После его смерти они организовали скачки, посвященные ему. Все его имущество они разделили на три части. Лисью шкуру положили в первую часть. Решили, что первую часть отдадут тому, чей конь придет первым. Так, без ссоры-драки они поделили лисью шкуру»* (Н, с. 396). Таким образом, имущество умершего становилось призом для победителей в скачках как части поминального обряда.

ПИРЫ И ПИЩА

Еще одним излюбленным занятием нартов в дни отдыха от набегов и сражений, наряду с охотой и состязаниями, являются пиры. Особое значение имеют для них ежегодные пиры, проводящиеся в большом доме Аликовых. Весь ритуал последовательно нигде не описан, но можно более или менее верно восстановить его распорядок. Подготовка к пиру - дело всех нартов; в текстах, образующих начало эпоса - всего рода. На таком ежегодном празднестве сыновья Алаугана (от первой жены-великанши) во главе с сыном Кызыл-Фука намеревались отравить Ёрюзмека:

«После того, как он (Ёрюзмек) вернулся с небес, сын Кызыл Фука, с целью погубить Ёрюзмека, повелел: «Пусть в каждом доме готовят бузу и сыра (темное пиво), мы должны устроить пир». Собравшись всем селением, зарезали откормленного быка Аликовых. Он был так велик, что во время зноя в его тени отдыхало сорок коров» (Н, с. 94). «Для этого устроили громадный пир. Котел повесили такой, что он едва-едва держался на сорока ушках, а в него положили вариться сорок быков. Бузы было приготовлено несколько сороков бочек» (КБФДЗП, с. 51).

Многие эпизоды нартского эпоса дают основание полагать, что у предков карачаево-балкарцев существовала ритуальная игра с быком - тавромахия. Старая Асений ждет, присматривая за младенцем Карашауаем, растущим в ледяной расщелине; до тех пор, пока он не станет сильнее своей матери-людоедки. Испытывая его, она заставляет мальчика бороться с пятигодовалым быком. Мальчик побеждает, но с трудом. Спустя какое-то время ему вновь предстоит бороться, но уже с восьмигодовалым быком. Схватив его за рога, герой взмахивает им в воздухе с такой силой, что рога остаются у него в руках, а бык падает где-то далеко от него (Н, с. 71).

Отголоски тавромахии сохранились в другом сказании. Отправляясь на ежегодные скачки Усхуртуковых, Карашауай встречает стадо коров, принадлежащих этому роду. Заметив громадного быка, нарт спрашивает пастуха, что это за чудовище. Тот отвечает:

*- Схуртукланы уллу къара бугъа деген олду,
Аны къабыргъа узуну юч къулач болады,
Арт омуруу он къулач болады,
Мангылай кенги беш къулач болады, - дегенди, -
Аны ауанасында жюз ийнек салкъын этеди.
Ёрюзмек, Сосурукъ, Сибилчи къыш
Атларын асырайла, жазгъа жарау этелле,
Жаз болса уа, келип, ол бугъаны юсюне уруп ойнайла.
Ёрюзмек Къоланны эки ал аягъын*

*Бугъаны сыртына салады,
Секирип тюшюп сермесе, Сосурукъ
Эки ал аягъын жерден ёрге алады (Н, с. 120).*

- Это и есть большой черный бык Схуртуковых,
Ширина его бока - три размаха рук,
Длина последнего его позвонка - девять размахов,
Ширина его лба - пять размахов, - сказал он, -
В его тени отдыхают сто коров.
Ёрюзмек, Сосурук и Сибилчи зимой
Готовят своих коней, выезжают их к весне,
А когда наступает весна, приезжают и играют,
Наезжая конями на быка.
Ёрюзмек заставляет своего Колана (Пегого)
Класть передние ноги на хребет быка,
Сосурук, соскочив с коня, рывком
Отрывает его передние ноги от земли.

В ту же игру с быком вступает и Карашауай, показывая свое превосходство над именитыми нартами Усхуртуковых перед их пастухом: его Гемуда несколько раз перескакивает через быка, затем Шауай, схватив быка за ногу и взмахнув в воздухе, ударяет его оземь (Н, с. 121).

Игра с быком происходит ежегодно, в дни весеннего равноденствия, когда нарты устраивали большой пир: животное откармливалось для ежегодного жертвоприношения; перед закланием быка и проводилась тавромахия. Обряд жертвоприношения быка был зафиксирован у балкарцев В. Миллером и М. Ковалевским, правда, без упоминания об игре. Быка откармливали всем селом от весны до весны (КБФДЗП, с. 109). Бык олицетворял зимнюю стужу, а весенние игрища и последующее его заклание символизировали победу весны и тепла.

Вначале нарты едят и пьют, произнося благопожелания, беседуют, рассказывают о своих подвигах, и, если рассказ был правдив, то буза в волшебном бочонке Агуна трижды переливается через край. После этого начинаются пляски: нарт Сосурук, танцуя на груди камней, привезенных на девяти арбах, превращает их в песок; после пляски Рачикау холм из девяти возов колючего кустарника превращается в золу. Окончив танец, нарт передает черед другому танцору. Говорится о состязаниях в стрельбе из лука:

*Аликланы уллу юйде темир чигинжиге
Садакъланы тартып-таргып атдыла.*

*Ерюзмекден сора кишини огъу кирмеди,
Огъун тартып чыгъарыргъа кишини къолундан келмеди (Н, с. 89).*

В железный столб в большом доме Аликовых,
Натянув луки, они выстрелили.

Кроме стрелы Ёрюзмека ничья не вонзилась,
И никто не смог эту стрелу вытащить одним рывком.

Затем нарты состязаются, демонстрируя остроту своих мечей, и опять побеждает Ёрюзмек, перерубив одним ударом толстый железный вертел. После этого вновь продолжается застолье.

В сказании «Ерюзмек и его волчья шуба» подтверждается, что состязания проходили после застолья или в перерыве, но говорится не о стрельбе или рубке, а о джигитовке (Н, с. 193). Еще в одном тексте речь идет о плясках на груде камней и холме из колючих кустарников: *«В то время у нартов был такой обычай: привозили тридцать колючих стволов, складывали их вместе, и плясали на них босыми. Нарты должны были плясать до тех пор, пока дрова не обратятся в золу. Затем они привозили тридцать булыжников, складывали их в кучу и плясали на ней, пока она не проваливалась в землю, (это делалось для того) чтобы посмотреть, станет ли (настоящим) нартом тот или иной юноша, или нет»* (Н, с. 215).

Таким образом, нартские пляски на камнях и колючках можно истолковать как отголосок одной из частей обряда инициации, посвящения: пляшут юноши, еще не признанные в качестве воинов, взрослых членов племени; пляски связаны с ежегодным пиром, перед которым приносят в жертву громадного быка. На таком же пиру пляшут Рачикау и Сосурук, причем это первый приезд Рачикау к Схуртуковым, - он обязан пройти инициацию. В тексте уточняется, что застолье длилось всю ночь, а пляски начались на другой день, утром (Н, с. 215).

Этот обряд напоминает описание знаменитого танца нестинаров (хождение по огню) в Болгарии, участники которого, юноши и девушки, танцуют в неглубокой яме на горячих углях и тоже босыми. Вероятно, это часть общего наследия, поскольку древние болгары участвовали в этногенезе и современных болгар, и карачаево-балкарцев. Пляска на раскаленных

булыжниках, это описание той же пляски, когда яма обкладывалась камнями. Окончание пира описано в сказании о Жёнгере и Ширдане :

*Къыркъ бугъаны да ашагъандыла,
Ичгилерин да ичгендиле,
Тилеклерин да Тейриден тилегендиле,
Танг да атып, кюн да тийгенди,
Шырдан атына миннгенди,
Минип юйюне кетгенди* (Н, с. 341).

Съели они (нарты) «быка сороков»,
Выпили свое питье,
И вознесли свои молитвы к Тейри.
Настало утро и взошло солнце,
Ширдан сел на своего коня,
Сел и отправился домой.

Жертвенное животное называлось «бык сороков» потому, что служило в обряде олицетворением сорока самых холодных дней в году, по народному календарю (с 16 января до 25 февраля). Нартский пир длился целую неделю (см. ниже) и заканчивался утренней молитвой, после чего нарты разъезжались по домам. И, наверное, это был достаточно строгий ритуал, поскольку нигде не говорится, что кто-то из нартов с кем-то поссорился или напился допьяна — в сознании народа имя богатырского племени, видимо, никак не связывалось со столь постыдным делом.

Единственное исключение составляет эпизод с Ёрюзмеком, которого враги хотели опоить, а затем и расправиться с ним. Вещая Сатанай вставила ему в горло медную трубку, в которую он выливал отравленную бузу, чтобы она стекала на подушки для сиденья. Заговорщики, наблюдая за Ёрюзмеком решили, что он захмелел и мочится под себя. Но и они объясняют его слабость не тем, что он был пьяницей, а тем, что он постарел и ослабел.

В целом же все это напоминает кар.-балк. карнавальным праздник, проводившийся как раз в дни весеннего равноденствия и посвященный умирающему и воскресающему божеству Голлу, которое представлялось в виде небесного всадника на белом коне, одетого в золотую шубу (см. ниже). Праздник включал в себя и поминки по предкам, и пиршество, и спортивные состязания, и пляски и т. п. То, что позднейшим сказителям представлялось развлечениями нартов, для предков карачаево-балкарцев было ритуалами и

обрядами, предназначенными сохранять порядок в окружающем мире, установленный при его сотворении Богом (или богами).

О пище нартов в эпосе сведений мало. В целом можно заключить, что это обычная пища народа, ведущего скотоводческо-земледельческий образ жизни: баранина, конина, говядина, мясо диких животных - оленей, туров, косуль, зубров, отварное или вяленое, солонина, сыр, молоко, айран, хлеб, буза, пиво из ячменя, пироги, мясной бульон, толокно, рыба. Нет упоминаний об употреблении в пищу свинины или содержании дома свиней, хотя в этнографических материалах, как и в мифологических текстах, есть сведения о том, что в не столь отдаленные времена, до принятия ислама, карачаево-балкарцы свинину ели (выше уже приводилось магическое действие - сжигание свиной кожи при обращении к божеству). Вероятно, их предки этих животных не разводили.

РАЗВЛЕЧЕНИЯ

Досуг нартов, заполненный играми и состязаниями - одна из популярных тем кар.-балк. эпоса. Дух состязательности присущ богатырям в той же мере, что и любовь к приключениям и опасностям. О различных состязаниях, играх, забавах очень часто говорится во многих сказаниях. Прежде всего, это скачки, которые устраивались по самым различным поводам; но у нартов есть и ежегодные скачки, приуроченные к определенному времени года – т. е. к тому же празднику «Голлу».

«В это время у соседних народов (точнее, у Схуртуковых. - М. Д.) их нарды объявили, что устраивают скачки на призы, и что тот, кто возьмет первый приз, может жениться на дочери первого нарда – Сосрука». «Задача состояла в том, что получает приз тот, кто первый, по какой хочет дороге, доедет в течение двух недель до известного места, сделает там дневку и затем через две недели вернется первым к первоначальному пункту» (КБФДЗП, с. 50). «Нарты время от времени устраивали разные скачки. Однажды они установили для скачек долгий пятнадцатидневный путь. Собрали (для этого) отборных коней» (Н, с.183).

Перед скачками проходили состязания в стрельбе из лука и толкании камня; участники скачек преодолевали путь не за две недели, как говорилось выше, а за 99 дней. Путь начинался у особого камня - *Чарии Таи* «Скачечный Камень», шел по Синему морю, причем эта часть занимала половину маршрута, потом сворачивал к горе Эльбрус и уже оттуда всадники возвращались к исходному пункту на берегу Каспийского моря (Н, с. 189-192). Фактически здесь очерчены границы Страны Нартов.

Когда сирота Ёрюзмек, блуждая по пустынным местам, набредает на одно из нартских селений, его жители в это время состязаются в толкании камня, стрельбе по зеркальцу, прикрепленному к Полярной звезде, беге, борьбе и поднятии тяжелых валунов (Н, с. 75). О том, что эти состязания нартов составляли целый комплекс, говорится и в другом сказании (публикация 1881 г.): *«На общественные игры, устраиваемые нартами в свободные от джортуулов (походов. – М.Дж.) время, собирались и нартские дети для упражнений в бегании взапуски, в борьбе между собою, в играх в альчики, в бросании камня и других»*. «Общественных игры» упоминаются и в сказании «Шауай» (КБФДЗП, с. 61; с. 64).

В сказаниях о Сосуруке есть описание борьбы этого богатыря с могучим эмегеном. По условиям поединка, в случае победы Сосурука, эмегены должны были отпустить угнанных в рабство нартских женщин и детей. Борьба эта весьма своеобразная - эмеген вышел на единоборство в борцовских одеждах и «борцовских рукавицах» (как, вероятно, и Сосурук) - возможно, борцы смазывали тело маслом, и рукавицы нужны были для того, чтобы руки при захватах не скользили (Н, с. 130). Чтобы посрамить чванливых эмегенов, нарты часто состязаются с ними в толкании камня; инициаторами обычно выступают великаны, испытывая силу героев.

В стрельбе по живой мишени состязаются нарты в сказании о Ширдане и Негере - Ширдан выставляет для этого своего сына, поставив условие: *«...если никто в него не попадет, стреляя с утра до вечера, то каждый из них (стрелков-нартов) приведет к нему пять невольников-подростков»*. Нарты участвуют и в состязаниях, которые проводятся у других народов, в частности, брачных испытаниях:

*Ол атланып кетгенди,
Ауар ханга баргъанды,
Анда илишан аталла,
Къызын ёчге салгъанды,
Кюзгюню башына ийне чанчыл,
Анда илишан аталла,
Илишанны киши урмайды.
Болат-Хымыч атханды,
Ийнени белинден къыркъгъанды* (Н, с. 279).

Он (Хымыч) отправился верхом,
Приехал к аварскому хану,
Там стреляли по мишени,

Призом он (хан) выставил свою дочь.
Воткнув над зеркалом иглу,
Там стреляют по (этой) мишени,
Никто в мишень не попадает,
Выстрелил Болат-Хымыч,
Иглу сломал пополам.

Излюбленным развлечением нартов (а не только одним из хозяйственных занятий) является охота. Охотятся нарты как пешими, так и верхом. Для одного из сыновей Дебета охота – профессия:

*Гу, второй сын Девета, нас отцовское стадо;
Цехни - третий, - ходил со стрелами и с луком,
По горам ходил, по лесам бродил,
Птиц, зверей бил; старика-отца дичиной кормил
(КБФДЗП, с. 422).*

Нарты - большие любители плясок, и не только ритуальных. О танце пирующих говорится в сказании о женитьбе Рачикау. Поскольку приезжего не пригласили в круг, он верхом врывается в его центр, и хозяева, в качестве штрафа, выставляют для него отдельное угощение - девять туш зубров, зажаренных целиком, и огромную чашу бузы (или мясо кобылы) – (Н, с. 241).

Случайно попав в плен к эмегенам, Ёрюзмек, Сосурук, Ногай и Алауган спасаются из глубокой ямы, в которую их посадили, благодаря хитрости. Нарты просят разрешения устроить пляски, чтобы размять кости. Великаны разрешают. Алауган мастерит себе дудку из стебля борщевика, Ёрюзмек - *къыл къобуз* (разновидность домбры), со струнами из конского волоса, Сосурук отбивает такт двумя камнями. Вечером, с наступлением темноты к пляшущим нартам присоединяются бесы, а ночью, засмотревшись на это зрелище, глупые великаны упускают своих пленников (Н. с. 225).

Как о замечательном танцоре говорится в эпосе об Ёрюзмеке; встретив в ночном странствии пляшущих чертей, он присоединяется к их пляске:

*Ёрюзмек шайтанла бла тепсейди,
«Онгча», - деселе, онг жанына барады,*

*«Солча», - деселе, сол жанына барады,
Бир ариу къыз да: «Мени ал», - деп къадалады (Н, с. 111).*

Ёрюзмек с ними (бесами) танцует,
Когда говорят: «Правым ходом», - вправо танцует,

Когда говорят: «Левым ходом», - влево танцует,
Тут одна красавица пристает к нему: «Женись на мне».

В другом варианте в роли партнера бесовок-красавиц на их плясках выступает Сосурук, причем сначала он высмеивает чертей:

- Эй, ишигиз аман болсун, аманла! –
Деди Сосурук былагъа, -
Тепсеген алаймы болады, сылыкъла?!
Къарачыгъыз бери! - деп ол баилады,
Ала да сейир этип къарай эдиле (НЖТ, с. 67).

- Эй, пусть ваше дело не сладится, дрянные! –
Так сказал им Сосурук, -
Разве так танцуют, мразь?!
Поглядите-ка сюда! - сказав, начал он (плясать),
И те глядели на него, дивясь.

Традиционное кар.-балк. застолье немыслимо как без танцев, так и песен, причем песни исполнялись и исполняются чаще всего мужчинами, пирующими отдельно от женщин (поют и женщины, но гораздо реже; обычная прежде импровизация - песенный диалог между мужчиной и женщиной, которая называется *айтыш*, ныне почти исчезла). Однако об исполнении песен на пирах сведений в эпосе нет.

Скорее всего это случайность, поскольку сохранились не только гимны-обращения нартов к богу неба Тейри, богу грозы Элие и богине Умай-бийче, песни «Охота на зубров» и «Возвращение из похода», но и несколько отрывков из величальных, сложенных в честь того или иного героя. Исполнять их могли на праздниках и пирах; например, славя подвиг Сосурука, нарты вручают ему «чашу мужества» Агуну и поют песню, сложенную в его честь именно на празднике (Н, с. 271).

Герои кар.-балк. эпоса живут полнокровной жизнью, и в ней, полной тревог и опасностей, приключений и подвигов, труда и забот, искусство - танец, пляски, песни величальные и походные, гимны-обращения к божествам, музыка - занимает свое, особое место. Из трех десятков музыкальных инструментов, которыми пользовались карачаево-балкарцы, в

сказаниях упоминаются немногие. В публикации С.Урусбиева молодой Карашауай, зайдя к Схуртуковым, *«увидел висящую на стене балалайку Урызмека (который удивительно хорошо играл), и, не говоря ни слова, снял ее со стены и заиграл и запел звучным голосом»* (КБФДЗП, с, 76).

В другом сказании витязь играет не на «балалайке» Ёрюзмека, а на своей дудке (*сыбызгы*). Об искусном музыканте карачаево-балкарцы говорят: «Он заставляет инструмент разговаривать». Здесь эта метафора истолковывается буквально. В ответ на предложение Агунды, пригласившей неузнанного ею музыканта в дом, спеть, Шауай отвечает, что она все поймет по звукам дудки, и выпевает на ней насмешливую песенку. Поняв ее смысл, Агунда дает ему остроумный ответ, т. е. здесь описан своеобразный *айтыш* (импровизация). – (Н, с. 150).

Игра батыра-шамана на дудке описана именно как искусство завораживающее: *«Карашауай, одевшись в нищенскую одежду и взяв с собой сделанную из белой кости дудку, бродил по нартским селениям. Когда он начинал играть на ней, птицы и звери в лесах слушали, застыв на месте. Прекрасные звуки дудки были слышны (в окрестных) селениях нартов»*. Дудка из слоновой кости досталась Шауаю от его отца, Алаугана (Н, с. 148).

На таком же инструменте любят играть и пастух Созук, и его батрак Гитче-Бёдене, отец Рачикау. *«Были у Созука и две собаки: одна по кличке Жетер, другая - Тутар. И вот он иногда забавлялся. А играть на дудке Созук был большой мастер. И когда он играл на дудке, Жетер выделывал ногами «ножницы» (популярное в темповых кар.-балк. танцах мужское па. - М.Дж.), а Тутар шел плавным ходом»* (Н, с. 255).

Мараучу садагъы гитче Бёденени

Бойнунда, дейди, о-хоу,

Жез сыбызгысы гитче Бёденени

Къолунда, дейди, о-хой (Н. с. 311).

Охотничий лук маленького Бедене

За спиной (на шее), говорят, о-хоу,

Дудка из желтой меди у маленького Бедене

В руках, говорят, о-хой.

Эти два инструмента – домбра и дудка - и были, вероятно, самыми популярными. Но, учитывая, что систематическое собирание кар.-балк. сказаний началось с большим опозданием (конец 50-ых годов), вполне возможно, что утраченные тексты внесли бы поправки в этот вывод.

Об изготовлении каменных изваяний в честь богов или героев, предков, что было характерно для древних и средневековых тюркских племен, в нартских сказаниях не говорится. Но в примечаниях Е. З. Баранова к кар.-балк. сказкам (1897 г.) сообщается: «По преданиям горцев, за несколько сот лет до нашего времени в честь эмегенов перед их изваяниями приносились жертвы, чтобы расположить их к людям. По народному поверью, в настоящее время эмегенов в горах нет: они переселились куда-то за море» (КБФДЗП с. 169-170). Здесь, как и в эпосе, представления о эмегенах, как мифологических существах, духах предков, которым поклонялись, смешаны с представлениями об иноплеменниках, изображенных в виде великанов.

БОЛЕЗНИ

О недугах в эпоса говорится редко, что и понятно - речь идет о народе богатырей, людях несокрушимого духовного и телесного здоровья. У нарттов, даже играющих в сказаниях третьестепенную роль, нет каких-либо увечий. Если же о недуге сообщается, то мельком. О младшем сыне Дебета – Созуке (Соджуке, Созукку, Сесюмеке) сказано, что в юности он был помешанным - целыми днями, сидя на земле, раскладывал камешки и угольки, говоря всем, что пасет овец (Н, с. 255). По другому сказанию, Соджук помешался после того, как его любимая сестра убежала из дому с Бёдене (Н, с. 322). Ёрюзмек излечивает от слепоты мудрого нарта *Хайырсюле*, помазав ему глаза желчью козла, принадлежавшего убитому Ёрюзмеком великану (Н, с. 233). Сатанай-бийче лечит больных снадобьями из лекарственных трав (Н, с. 243).

Из главных героев эпоса только об Ёрюзмеке дважды сказано, что он болел, но названий его болезней не приводится. В одном случае Сатанай-бийче при помощи волшебного предмета (жек), который показывает его владельцу все, что он пожелает, обнаруживает его лежащим без сил в большой пещере (Н, 244). В другом случае он заболевает после возвращения из похода непонятной болезнью, от которой его не может спасти даже Сатанай-бийче, и только блюдо из золотой рыбки, добытой Сосуруком, помогает ему поправиться (Н, с. 257). Целыми днями лежит в навозной куче нарт Нёгер, правда, только притворяясь больным, говоря, что таким способом лечится от ревматизма (Н, с. 344) .

Болеют и враги нарттов - эмегены. Старый великан говорит Ёрюзмеку, что своих больных они в прежние времена укладывали на подстилку из соломы и веток, под голову клали камень, а лучшими лекарствами им служила теплая человеческая кровь и бульон из человечины (Н, с. 232).

Подробнее говорится в эпосе об эпидемиях, большей частью в сказаниях, образующих окончание эпоса. Вероятно, это отзвуки реальных бедствий, перенесенных предками карачаево-балкарцев. В сказании о Созаре говорится: *«Гезоховых было 60 всадников. Они от болезни все вымерли, осталась одна беременная женщина»* (КБФДЗП, с. 262). *«Как я слышал, нарты погибли от зловонных, гнилостных болезней, которые распространялись от трупов (убитых нартами) эмегенов»* (Н, с. 440). То же самое в другом тексте: *«Через несколько дней, когда трупы погибших эмегенов начали гнить, всю окрестность охватило зловоние. Тогда в нартских селения вошла черная холера. Животы у них сводило, головы кружились, и, не прожив и трех дней, заболевшие гибли»* (Н, с. 442).

Глава XXIV. ВОИН И ВОЙСКО

ВОИН И ЕГО ВОСПИТАНИЕ

Многие из главных героев кар.-балк. эпоса - сироты; другие, хотя и имеют родителей, воспитываются не ими, и волей судьбы становятся приемными. Например, Карашауай, сын Алаугана, которого отец (или Сатанай, или Матчалыу) спасает от матери-людоедки, вырос в расщелине ледника, питаясь сосульками и был приведен домой, когда ему уже было 12 лет (КБФДЗП, с. 50). Родившийся из упавшей на землю железной кометы Ёрюзмек становится приемным сыном пастуха Схуртука и его жены Асений. Сосурук, рожденный из камня, воспитывается не у своего отца Созукку, а у подземных духов, пока его не усыновляют Ёрюзмек и Сатанай.

Неизвестны и родители рыбака Бедене, переселившегося к нартам. Рачикау, сына Гитче-Бёдене от служанки княгини Ак-бийче, рыболов Бёдене вылавливает в реке. Растет без отца, у родичей матери, нарт Чюерди. У богатыря Ногая - одна мать, как и у Ачемеза. Без отца, воспитанником Аксак-Темира растет нарт Созар, сын Гезоха. Чюерди, Созар и Ачемез рождаются после того, как погибают их отцы (в поединке или от болезни). Исключение составляют только Алауган, его сын Карашауай, и Сибильчи, сын Ёрюзмека.

Как в дореволюционных записях, так и в последующих, детство героев описывается лаконично, а иногда и вовсе опускается. При всей специфике эпоса как повествования неторопливого, для которого одинаково важны все детали, он как бы спешит перейти к главным сюжетам, подвигу и подвигам. Но все же и в этом «быстром детстве», когда нарт, разломав люльку, бежит играть в альчики с другими детьми и ему говорят о долге свершения кровной мести, а уже в следующем эпизоде он становится могучим богатырем и

сражается с кровником, довольно много подробностей, относящихся к воспитанию будущего воина.

Выше уже упоминалось об обычае при достижении совершеннолетия брить мальчику голову и давать ему оружие. Карашауай, которому при встрече с отцом исполнилось 12 лет, получает от него вещего коня Гемуду (КБФДЗП, с. 50). Бёдене является к нартам уже взрослым человеком. О Рачикау в публикации С. Урусбиева сказано кратко: *«Рачикау рос быстро и сделался славным нартом»* (КБФДЗП, с. 79). Нарт Сосурук, переданный на воспитание подземным джиннам, живет у них, а не у приемной матери Сатанай-бийче. Джинны *«закалили все его тело как сталь, исключая двух колен»*. *«Каждую ночь они приносят младенца к Сатанай, чтобы она его видела, до тех пор, пока он не сделался большим»* (КБФДЗП, с. 84).

Нарт Ачемез рождается после смерти отца, *«через неделю стал ходить, а через две, к удивлению всех, уже участвовал в играх детей»*. Узнав о том, что его отец был убит Хубуном, он сам седлает отцовского буланого и берет его оружие (КБФДЗП, с. 89). Детство Карашауая (публикация А. Н. Дьячкова-Тарасова) проходит чуть медленнее: в течение года, питаясь молоком дракона, он становится богатырем, убивает этого дракона и отец дарит ему Гемуду (КБФДЗП, с. 180). Очень кратко говорится о детстве Созара: в чужой семье, «эмчеком» (воспитанником) Аксак-Темира он *«день-деньской рос»*. *«Живя таким образом, Созар сделался всадником и в дружбе сотоварищам присягу дал»* (КБФДЗП, с. 262).

Описание детства будущего вождя нарттов в эпосе довольно полное: до женитьбы он совершает свои первые подвиги - убивает барса, а потом и великана, живущего в пещере. Его юность заканчивается в тот день, когда он решается на противостояние Кызыл-Фуку и перестает участвовать в общественных играх, которые устраивались *«в свободное от джортуулов (походов. - М. Дж.) время»*. Когда он сообщает своему отцу Схуртуку о намерении бороться с Фуком, тот отдает ему свою пегую лошадь, седло и меч, т. е. признает его взрослым, воином (КБФДЗП, с. 62). Победив Кызыл-Фука, Ёрюзмек построил себе башню и женился на Сатанай-бийче (Н, с. 164).

Некоторые сведения о том, как и какие воинские качества воспитывались, даются в цикле сказаний о Сосуруке. В качестве наставника выступает его приемная мать Кырс-бийче:

*Алай бла, нарт Сосурукъну аналъгъы Къырс-бийче болгъанды,
Сосурукъну батырлыкъгъа, жигитликге, кертичиликге,*

Чыдамлыкъгъа, чабаргъа, атаргъа, уруиха юйретгенди,

Хар ашны ашаргъа, аш айыртламазгъа къаты эс бергенди.
(Н, с. 292).

Вот так приемной матерью Сосурука стала Кырс-бийче,
Она учила Сосурука храбрости, смелости, правдивости,

Выносливости, умению бегать, стрелять, сражаться,
Крепко наказала есть любую пищу, быть неприхотливым в еде.

О воспитании воинских качеств говорится и в одном из сказаний о Чюелди. Родич его матери по имени Курша растит будущего витязя до пятнадцатилетнего возраста: *«Он стал обучать его многим навыкам - отводил его в темные, холодные, высокие места, на охоту, показывал разных зверей, учил переходить через ледники и расщелины, способам спускаться со скал при помощи аркана, играючи стрелять из лука. Но так как Курша сам не умел плавать, то не смог научить этому и Чюелди. Поэтому Чюелди переправлялся через большие реки при помощи волосяного аркана. Перед едой он заставлял его бегать. Заставлял поднимать большие камни, утолять голод стоя, не давал ему есть горячего, чтобы он не потерял способности различать запахи. Ячменные, просяные, а также лепешки из сырой ячменной муки и квасной хлеб он давал ему есть полусырыми. Давал жевать и глотать полусырое мясо. Учил мало спать. Чтобы его зрение стало острее, он велел ему есть черную смородину, чтобы хорошо слышать – мазать уши жиром уларов и куропадок, пользоваться рожком (прикладывая его к уху)»* (Н, с. 433).

Кратко говоря о детстве героев, эпос не снижается до скороговорки, переходя в развернутое повествование об их подвигах. После этого время как бы останавливается – батыр достигает «эпического возраста» и продолжает пребывать в нем до конца повествования, несмотря на совершение подвигов, женитьбу, рождение детей и т. п. Об Алаугане часто говорится, что он стар, но ничего старческого в его поведении нет. Эпос интересуется старостью в той же степени, что и детством – он повествует о деяниях, посильных только для зрелых и опытных воинов.

Язык и фольклор карачаево-балкарцев сохранили память о воинских званиях средневековья; воины делились на семь разрядов – *къазакъ, аскерчи, чора, жанкиши, нёгер (джёнгер), азнаур*, и, выше всех – непобедимые бойцы, *батыры*, основатели будущих княжеских родов. Это звание было столь высоким, что присоединялось к имени витязя – *Бора-батыр, Ачей-батыр* и

др. Все главные герои кар.-балк. эпоса являются батырами; разумеется, много их быть не могло, поэтому в песне и говорится:

*Нартда барды беш батыр,
Бири биринден бек батыр...*

У нартов пять батыров,
Один другого отважнее...

КОНИ

Кар.-балк. эпос, с его явным тяготением к лапидарности, щедр на слова, когда речь идет о внешних приметах скакунов, их достоинствах и недостатках; их масть, например, указывается обязательно. Нарты мыслятся конным народом уже в тех сказаниях, которые образуют начало эпоса. Можно с полной уверенностью утверждать, что ни в одной из национальных версий Нартиады коням не уделено столько места, как в кар.-балк. эпосе (больше, чем некоторым героям!).

В описаниях богатырских коней в основном повторяется то, что говорится о крылатом Гемуде, родовом коне Аликовых, с тем отличием, что мифологических элементов в них гораздо меньше. Кони нартских витязей немногим уступали Гемуде. *«Конь, на котором ездил Сосурук, назывался Дульдур. Дульдур родился от сестры Гемуды. И Дульдур по своему желанию мог становиться двуногим, или шестиногим, когда нужно - говорил по-человечьи. От его ржания мелкие жеребцы издыхали, жеребые кобылы скидывали плод, а неплодные жеребились. Длина его тела была равна девяти размахам вытянутых рук, высота - пяти, уши были длиной в пядь»* (Н, с. 407). Перед тем, как отправиться на скачки к Усхуртуковым, Шауай моет, кормит и поит коня, а затем спрашивает его, могут ли они теперь участвовать в состязании. Вещий Гемуда отвечает, что могут, но предупреждает: *«...смотри, там кони будут хорошие и мне придется скакать так, как я тебя еще ни разу не возил»* (КБФДЗП, с. 50).

В отличие от многих героев, кони которых безымянны, когда речь идет об Ёрюзмеке, почти всегда упоминается и его *Колан* («пегий»): «оседлал Колана», «сел на Колана» и т. д. У нартов он признается вторым по своим качествам; богатырь получил его в наследство от своего приемного отца Усхуртука. Колан, как и Гемуда, крылат; как и скакуны Шауая или Ачемеца, стоит в подземной конюшне (КБФДЗП, с. 62). Вторая кличка Колана – *Генжетай*. Перед выездом в странствие Гемуда говорит Карашауау:

*Если ты проявишь достоинство и мужество,
Я, плавая в морях, как рыба, буду обгонять рыб,
Ударом груди буду разрушать подводные скалы,
Буду птицей летать в ночном небе.
На земле с Генжетаем мне не сравниться,
Но в морях и озерах я первенства ему не уступлю.
Генжетай из степных коней, а я из водяных,
Поэтому я его обгоняю в воде,
А он в степи обгоняет всех коней
(Н, с. 145).*

Крылатым и вещим является буланный конь Ачемеза (у его отца Ачея было три любимых коня, из них Ачемез выбрал буланого) - может быть потому, что его отец погиб в поединке с Хубуном, сражаясь верхом на этой лошади (КБФДЗП, с. 89). Почти в тех же выражениях, что и Гемуда, описан мощный конь нарта Рачикау:

*Атын уруп, тебиндирди таулагъа,
Къоркъуу салды ол жерледе жаулагъа.*

*Атны аякълары жерге батдыла инчиклеге дери,
Ат чапханда чыкъдыла зылдыла кёкге дери.*

*Ешюн уруп, ачханд къая тарланы,
Бурун жели эритгенди къарланы.*

*Ол къарладан черек суула акъдыла,
Кёк тенгизле ол сууладан толдула (Н, с. 321).*

*Хлестнув коня, он направил его к горам,
Вселяя страх в живущих там врагов.*

*Ноги коня провалились в землю до лодыжек,
Когда конь поскакал, куски дерна взметнулись до неба.*

*Ударом груди он пробивал в скалах ущелья,
Пар из его ноздрей растапливал снега.*

Из этих снегов потекли речные воды,
Синие моря наполнились теми водами.

Пеший батыр - не батыр, конь и всадник составляют единое целое, и совершение подвига – их общая заслуга, и любовь к коню доходит у нарттов до самопожертвования. Девять нарттов попадают в плен к эмегенам. Прожорливые великаны сначала съедают их коней, но когда очередь доходит до коня Ёрюзмека, его сын Шибильчи говорит: *«Клянусь Тейри, пусть лучшие в жертву принесут меня, чем Колана!»*. Этот Шибильчи говорил, что никогда и ничего не устрашит, таков он был. Когда он это сказал, его схватили и уложили на стол, чтобы принести в жертву» (Н, с. 401-402).

Во многих сказаниях кони богатырей наделены человеческой речью и мудростью, являются советчиками своих хозяев; перед тем, как выехать на поиски подвигов, они дают друг другу клятву верности и т. д. Одним словом, обладание вещим, разумеющим человеческую речь, - неременный признак героя-нарта, условие его богатырства. Ширдан говорит разбойнику Нёгеру:

*Нёгер, сени кишилигинги билеме:
Кюндюз болса, багушлада жатаса,
Кече болса, беишкярышла сатаса,
Жанынга жарагъан ат а тапмайса* (МКХПЧ, с. 123).

Нёгер, я знаю о твоём мужестве:
Днем ты валяешься в навозных кучах,
По ночам продаешь «пятипядевых»,
А коня по душе себе найти не можешь.

(«Пятипядевые» - дети пяти пядей ростом, которых Нёгер похищал по ночам и продавал в рабство).

Волшебными конями владеют не только нартты. У могучего Кубы, противника юного Ачемеца, шестиногий вороной конь: когда он скачет, *«как черный ворон летит, пыль столбом вздымает, из ноздрей пар валит; под ним земля тяжело дышит, на лбу звезда горит, в глазах огонь блестит, по бокам зайцы играют, из-под ног чайки вылетают»* (КБФДЗП, с. 127).

Насколько прекрасными кони представляются нарттам, настолько же их вид неприятен эмегенам, которые называют их коней *«безобразнейшими»* (КБФДЗП, с. 92). Коней имеют и великаны - в тех случаях, когда они не являются чисто мифологическими персонажами, а олицетворяют каких-то реальных врагов, с которыми, вероятно, приходилось сталкиваться предкам

карачаево-балкарцев. Обычно, победив таких эмегенов, нарты пригоняют домой их табуны лошадей.

Несколько слов о мифологическом существе, упоминающемся в эпосе. Образ птицы Анка, которая уносила и съедала жеребят, видимо, пришел из арабской мифологии - так именуют птиц, которых Аллах создал совершенными, но впоследствии ставших бедствием для людей. Большинство их было уничтожено, по преданию, пророком Ханзалой (МНМ, т. 1, с. 83). О громадных птицах, называемых *анкъа къушла* «орлы анка» (или «птицы анка») говорится и в кар.-балк. сказках. Они обитают в высоких горах, кольцом опоясывающих мир - *Къап таула* («горы-ограда»). Такова сказка «Подлая птица», где ее именуют *Анкъо* (КМФ, с. 113-115). Возможно, впрочем, что у арабов этот образ также является заимствованным. В армянской мифологии присутствует божество Ангех (слово означает «гриф»), образ которого, по мнению ученых, связан с тотемистическими представлениями армян (МНМ, т. 2, с. 521).

Чтобы спасти своего отца Дебета и младших братьев, Алаутан добывает оперение птицы *Таурус* (по объяснению сказителя - двуглавого орла), в оперении которой уничтожает целое войско крылатых эмегенов (Н, с. 16-20). Слово *Таурус* объяснения пока не имеет. В оперении этой же птицы, возможно, Ёрюзмек взлетел на небо в погоне за Кызыл-Фуком.

ОРУЖИЕ И ДОСПЕХИ

Сведений о повседневной одежде нартвов в эпосе мало, если не считать упоминаний о волчьей шубе Ёрюзмека или продранной шубейке Карашауая, богатырских бурках, шапках и воротниках из лисьих шкур. Видимо, их одежда представлялась сказителям такой же, как у их современников. К тому же нарты чаще одеты в доспехи, и о воинском снаряжении в сказаниях говорится часто и достаточно подробно. Оружие, как и кони, обычно достаются батырам по наследству, от отца. Иногда волшебные мечи-самосеки они добывают в бою или их кует, по заказу нартвов, Дебет.

В первую очередь нужно назвать меч и саблю (*сырпын, къылыч*), излюбленное, наряду с луком и стрелами (*садакъ, садакъ окъ*), оружие нартвов. Владельцем лучшего меча, выкованного Дебетом из небесного железа, является Ёрюзмек. Дебет кует и панцыри (*кюбе*), щиты (*къалкъан*), наконечники для стрел. Тяжесть оружия и доспехов лишний раз подчеркивает мощь богатыря. Например, сбруя коня нарта Рачикау так тяжела, что ее не выдерживает железный крюк на столбе. Но размеры оружия гиперболизируются только иногда, чаще – его превосходные качества.

Луками, как и мечами, вооружено все нартское войско в последнем сражении с войском великанов у горы *Кёсе Тау* (Н, с. 447). Стрелы нарты держат в колчанах (*жсепхана, садакъ орун*). Меткость в стрельбе – одна из определяющих в характеристиках героев. Однажды, во время многолетней засухи, именуемой «Белые годы» (*Акъ жылла*), одна часть нартов в поисках добычи ушли на восток и запад, а другая, во главе со старым нартом Батырбазом, осталась охранять страну: «Войско Батырбаза было многочисленным. Луков у них было достаточно, но часть наконечников стрел была из острых кремешков, а у некоторых – из мягкой бронзы» (Н, с. 441). Возможно, это включение из какого-то очень древнего сказания.

Применялись и яды: «Сатанай-бийче «пошла к заросшим камышом озерам на берегу моря и наловила ядовитых змей. Сдавливая за шею, она собрала их яд. Спешно вернувшись, она отдала его железных дел мастеру Дебету. Дебет же закалял выкованные им мечи и наконечники стрел, смазав их лезвия и острия этим ядом. Малейшая рана, нанесенная этими стрелами и саблями, приводила к тому, что любое существо распухало, синело, чернело и умирало» (Н, с. 244).

Несколько раз встречаются названия тяжелого (литого) копья (*гебох*), дротика (*мужура*), пики (*сюнгю, сюнне*) - ими пользуются, например, Сосурук и Батыраз. Нартские копья «пробивают скалы, словно сыр» (Н, с. 381). У кровника Ачемеца – Хубуна – над дверным косяком находится боевой обоюдоострый топор с длинной ручкой (*гида*). Упоминаются праща (*дормусхул, дорбасын, дорбусыз*), самострел (*чыкъен*). Щиты у нартов стальные (Н, с. 219, с. 275). Сосурук носит поножи (*бурмабут*) из железных пластин, сшитых бронзовой проволокой; перед походом он надевает медные ноговицы с булатными подвязками (Н, с. 292). Ёрюзмек, находясь на богатырской заставе, держит в руках огромную, как чинара, палицу (*чокур, чонкур*). Голову героя защищает металлический шлем (*такъыя, темир бёрк*). Пользуются нарты и кинжалами (*къама*). Но названия других видов оружия, известных по фольклорным и этнографическим записям, – боевая сеть (*буугъалыкъ*), секира (*айбалта*), и пр. - в эпических текстах не встречаются.

Имена своему личному оружию нарты не дают. Есть только одно исключение - Ёрюзмек однажды именуется свой меч *Зулгагаром* (включение из мусульманских легенд о халифе Али, меч которого назывался *Зульфикар*). Дебет одевает в броню и нартских коней; это, вероятно, косвенное свидетельство того, что у предков кар.-балк. народа была тяжелая конница.

*Генжетайгъа кюбе этип бергенди,
Садакъ бла аны уруп кёргенди.*

*Къылыч бла атны уруп сынагъанды,
Ол кесмей, аузу сынып, къамагъанды* (Н, с. 15).

Для Генжетая он панцырь изготовил и одел его (на коня),
Потом испытал его, выстрелив из лука.

Ударив коня мечом, проверил он прочность (брони),
Меч не взял ее, лезвие обломалось, затупилось.

Одним из любимых боевых приемов воинственных средневековых тюрков было набрасывание на врагов прочного аркана из конского волоса, чтобы сбросить противника с седла или взять его в плен. В сказании о последней битве Ёрюзмек взбирается на вершину Дых-тау с помощью заброшенного аркана. Улетев со своей дружиной на небо, он продолжает сражаться и там:

*Аркъанын душманлагъа атса, элия болады,
Ол ычхынып жерге да тиеди* (Н, с. 449).

Когда он набрасывает на врагов аркан, сверкает молния,
Иногда, сорвавшись, его конец ударяет и по земле.

ЭТИКА

Что еще, кроме понимания своих действий, как выполнения поставленной самим Тейри-ханом задачи, дает героям силы сражаться, каковы те устои и ценности, во имя которых нарты постоянно рискуют жизнью и часто идут на верную гибель? Конечно, их активность и воинственность во многом объясняются кипением огромной жизненной энергии, - того, что даруется народу только его молодостью и что В. В. Вересаев в своей известной книге называл «силой живой жизни». По выражению С.Урусбиева, нарты искали «таких приключений, в которых им можно было бы во всю ширь выказать свою удаль и силу».

Но высшей ценностью для них является свобода; Ёрюзмек, например, говорит: *«Сердце мое не может переносить мысли о том, что храбрые нарты подчиняются козлинобородому трусливому Пуку, и я не успокоюсь до тех пор, пока не сделаю нартов свободными».* *«Не будь я молодым нартом, если не отрублю голову этому трусливому козлинобородому Пуку, если не*

сделаю всех нартов свободными» (КБФДЗП, с. 62). Как один поднимаются нарты и на защиту родной земли. Если враги нападают, когда нарты в походе, за оружие берутся старики, женщины и дети.

Нарты высоко ставят честь народа и дорожат ею, осознавая долг борьбы с чудовищами и каннибалами как свой, личный. Нарт Алауган, обращаясь к отцу за благословением, говорит ему:

*Отпусти меня, батюшка, на дальний Север ехать,
Избивать безбожных эмегенов.
Надо мной уж люди смеются,
Что я, дома сидя, просидел свою нартовскую удаль*
(КБФДЗП, с. 424).

Дебет рассматривает просьбу сына именно как желание угодить Творцу неукоснительным выполнением своего воинского долга. Упоминание «безбожных эмегенов» не является случайностью; автор этого переложения, В. Гатцук, почувствовал, что вечная война нартов в кар.-балк. эпосе объясняется не их буйством и не стечением обстоятельств, а имеет идеологическую основу. Нарты созданы богом Тейри по его образу:

*Все мы, нарты, одной с тобой крови,
Тела нартов каждым суставом подобны твоему.*

Но душу в них вдохнул также Тейри. Обращаясь к нему, Дебет говорит:

*Тейри! Я твой слуга, и я – нарт!
Тейри! Тебе я присягал, одному тебе покоряюсь!* (Н, с. 15).

В принципе можно сказать, что герои кар.-балк. эпоса благочестивы, и их войны – это борьба за человеческий мир, за утверждение единобожной религии – тенгрианства. О Карашауае говорится, что он воевал со всеми врагами, которые приходили на землю нартов. Когда у Алаугана спрашивают, намерен ли он жениться, он отвечает, что его мысли не о женах и девицах, а о том, как избавить народ от набегов эмегенов (Н, с. 37).

*Къарт Дебет алгыиш этди жашына:
Нарт элени къайгы келмез башына!*

Жортууулгъа нартла аллында чыгъарса,

Нарт элени хар палахдан сакъларса! (Н, с.77).

Старый Дебет благословил своего внука:

- Больше беды не обрушатся на поселения нартов!

Будешь впереди нартов выступать в походы,

Будешь оберегать нартские селения от всех бед!

Антагонизм между нартами и эмегенами-каннибалами исключает всякое примирение – это два мира, ни в чем меж собой не сходные. Поэтому измена, переход в другой лагерь или сговор с врагами исключены – никто из нартов не мыслит свою судьбу вне судьбы всего народа. На предложение жителей нижнего мира жениться на их красавице и жить в золотом дворце, Сосурук отвечает: *«Мне ничего не нужно. Я нарт, и хочу вернуться к своему народу, дорожке которого для меня ничего нет»* (Н, с. 260). Престарелый князь Ачей, услышав о приближении вражеского войска к границам его владений, встает с одра и велит седлать его верного коня:

- *Эй, мен кесими къарт-къарыусуз сундурмам, - дейди, ой, -
Къылычым сынмай, къара аргъамакъдан жыгъылмам* (Н, с. 351).

- Эй, не позволю я считать себя старым и слабым, - говорит, -
Пока меч мой не преломится, с вороного аргамака не упаду.

Верность товарищескому долгу всячески подчеркивается, когда говорится о том или ином витязе, как и обо всех нартах:

*Нёгерликни жюрекледе жюрютебиз,
Къарыусузгъа къарындашыкъ этебиз* (Н, с. 380).

Чувство товарищества мы носим в сердце,
Слабым помогаем по-братски.

Нарты до конца остаются верны понятиям чести и долга не только на миру, но и там, где нет никого, кто потом мог бы укорить их за слабость. Изменить своему долгу, клятве, уронить свою честь означает для них перестать быть самими собой, лишиться внутренней цельности. Нарт Ёрюзбек, завидев темной ночью горящий вдалеке костер, и опасаясь, что возле него греются эмегены, размышляет:

*Кесим бараман да – башым тас,
Жауларым ёлтюрелле нёгерсиз,
Бармай къалама да – бетим тас.
Алай, болса да, онг жауурунумда къачым бар,
Жауладан къркъун, бугъун кълмазгъа да антым бар* (Н, с. 211).

Поеду один – головы лишусь,
Одного, без товарищей, враги убьют меня,
Не поеду – честь потеряю.
Но у меня ведь на правой лопатке крест,
И я ведь дал клятву не прятаться от врагов.

Крест на правой лопатке – знак посвящения в воины, говорящий о том, что человек прошел инициацию. В качестве особой меты крест был выбран аланами (карачаево-балкарцами) неслучайно: названия креста (*къач*, *жор*) входят в некоторые важные военные термины: клятву после посвящения давали, стоя в круге, перечеркнутом свастикой, знаком счастья и удачи (*къынгыр къач* «ломаный крест»), поэтому *къач* имеет еще и два других значения (*присяга*; *честь*). Второй термин (*жор*) присутствует в словах *жортууул* «поход», *чора* (*джора*, *жура*, *шора*) «дружинник, воин», *жоралау* «посвящение», *жорукъ* «принцип, правило». Кроме того, слово *онг* означает в кар.-балк. языке не только «правая», но и «сила, возможность». Ставили знак на лопатке потому, что она называется *жауурун*, *жауорун*. Поскольку дифтонги, в частности, *-ау*, в тюркских языках появились поздно, слово должно было звучать как *жанорун*, ср. *жан орун* «вместилище души».

По той же причине возник обычай гадания по лопатке жертвенного животного, распространившийся от тюрков у многих народов Евразии. По преданиям, настоящим членом рода Меровингов, первой династии французских королей, считался только ребенок, родившийся со знаком креста на лопатке или под сердцем (ср. *жор* «крест», *жюрек*, *жорек* «сердце»). Вероятно, это отзвук обряда, получившего распространение после завоевания Европы гуннами и аланами.

В сказаниях, главной темой которых является кровная месть, подчеркнуто, что нарты дорожили честью своего рода. «Дорогая мать, - говорит юный Ачемез, - священный долг требует отомстить за отца, и я оставляю тебя» (КБФДЗП, с. 124). Ценностями высшего порядка представляются нартам честь и слава самого героя, за них они готовы идти на смерть. Ради сохранения своей чести Ецемей в одиночку сражается с

дружиной Сосурука, оскорбленный его требованием: *«Не рождался еще у Ецеевых такой трус, который отдал бы встречному свою жену»* (КБФДЗП, с. 131). Победа, достигнутая нечестным путем, в понятии нартов не является победой. О том же Сосуруке говорится, что после убийства Ачемеца *«он честь и славу потерял и стал служить посмешищем для всех»*. И, наоборот, Ецемей (Ачемез) эту славу заслужил: *«...верный сын отца, исполнив священный долг свой, погиб в неравном бою, и долго-долго сохранится в предании память об его славных подвигах»* (КБФДЗП, с.131).

Таким образом, нарты, как народ, в кар.-балк. эпосе откровенно идеализируются, причем эта идеализация прослеживается от самого начала до самого конца. И только в описании какой-то страшной эпидемии, сводившей людей с ума, когда нарты в поисках спасения кинулись бежать с родной земли, ставшей кладбищем, говорится: *«Они шли, грабя и разрушая все, что попадалось на пути. Никогда до той поры нарты не допускали насилия – ни по отношению к другим, ни к себе»* (Н, с. 442).

Любви, как духовного чувства, соединяющего мужчину и женщину, в эпосе еще нет (с большой силой она была воспета уже в поэме о несчастном охотнике Бийнёгере, в поэме XVII в. «Каншаубий и Гошаях» и народной лирике XIX-XX вв.). Но отношение к женщине и ее положение в нартском обществе следует признать высоким; она не бессловесное существо, не только кухарка, портниха и нянька – скорее, хозяйка дома и подруга. Браки у нартов сугубо моногамные, поэтому об исключениях говорится особо. Ёрюзбек хотел жениться на красавице-бесовке (у Сатанай-бийче детей еще не было), но сказал бесам, что сначала должен спросить у нее разрешения. У Болат-Хымыча две жены, он также был бездетен, и привел третью, дочь царя аваров. Многоженство, следовательно, у нартов не запрещено, но должно было иметь основание.

В сказаниях нет ни одного случая насилия над волей свободной женщины. Ёрюзбек умыкает силой дочь царя джиннов, но ни один нарт не похищает чью-либо дочь или сестру (исключение составляет рыболов Бёдене, умыкнувший невесту с ее согласия). Дочь Ёрюзбека, красавица Агунда совершенно свободно беседует с пришедшим в гости Карашауаем, принимая его вызов на состязание в остроумии. Родители не принуждают дочерей или сыновей вступать в брак против их воли – выбор за ними. Наглый богатей Ширдан сватается к Агунде, суля огромный калым, но это ни кого не производит никакого впечатления, как и на саму девушку. О сестре Нёгера Гоше сказано, что у нее находились ключи от всех кладовых семи братьев Индиевых, и даже от конюшни, где стоял крылатый белый конь. Некоторые женщины имеют замки и командуют дружинами, например,

Кырс-бийче (Ак-бийче). Оскорбленная насмешкой своего мужа Айючу, красавица Акбилек обрекает его на гибель.

Иным является положение рабынь (*къарауаш*). Нарт Бёдене насилует нахальную рабыню знатной госпожи, которая поддразнивала старого Созукку. Сатанай посылает к красавцу-соблазнителю, заключившему пари с ее мужем, свою служанку, дав ей свою одежду; ни той, ни другой не приходит в голову отказаться от такого поступка.

ВОЖДЬ И ТЁРЕ

Все нарты осознают свою принадлежность к одному народу, и тот же Карашауай из рода Аликовых, посрамив Усхуртуковых своей доблестью и силой, в ответ на вопрос Ёрюзмека, кто он такой, говорит:

*Мен да, сизча – нарт улума,
Алтын Дебетни туудугъума.*

*Нарт Алауганды мени атам,
Эмеген къатынды мени анам* (Н, с. 125).

Я, как и вы – нарт,
Я внук Золотого Дебета.

Мой отец – нарт Алауган,
Моя мать – женщина-великанша.

После того как Ёрюзмек убил небожителя Фука, сторонники убитого небожителя дважды безуспешно пытались расправиться с героем, но дело кончилось их полным разгромом, а Ёрюзмек стал вождем рода Схуртуковых. Главой всех нартов и предводителем всего нартского войска, им же и созданного, Ёрюзмек становится после женитьбы Шауая на его дочери Агунде. Но в полной мере он обладает властью только в случае большой войны, похода или при защите от нашествия врагов. Во всех прочих ситуациях нартские герои действуют каждый на свой страх и риск, не спрашивая никого – идут ли в набег, мстят ли за кровь и пр.

В мирное время народом управляет *Тёре*. Этот термин имеет несколько значений: «народное собрание; выборный судебно-законодательный орган; закон; традиция». До установления власти царской администрации (в середине XIX в.) Тёре являлись высшими органами самоуправления в

Балкарии и Карачае, с решениями которых вынуждены были считаться и князья; Тёре мог сместить любого из них и заменить другим человеком. Имел он и право отменять одни законы и вводить другие (Малкондуев, с. 57-68).

Интересен текст, который так и называется - «Тёре нартов». Здесь Тере представлено еще в его древнем (исконном) смысле, как народное собрание, а не судебный или законодательный орган, состоящий из именитых нартов (правда, в самом начале сообщается, что на Тёре собрались нартские батыры, но из дальнейшего ясно, что речь идет о собрании народа, на котором присутствуют и самые знаменитые герои):

*Биз Тереге даулашыргъа келгенбиз,
Терсни-тюзню айырыргъа сюйгенбиз.*

*Аз ишледик тау башында къалала,
Гюрбежиле, сауут-саба, къамала.*

*Жауларыбыздан нарт элени тыярбызмы?
Тёгерекни, онгну-солну жабарбызмы? (Н, с. 339).*

Мы пришли на Тёре, чтобы спорить,
Мы хотим определить правых и виновных.

Мало мы построили на вершинах гор башен
И кузниц, мало выковали доспехов и кинжалов.

Отстоим ли от врагов нартские селения?
Прикроем ли (от врагов) все вокруг, слева и справа?

О Тёре, как органе периода военной демократии, говорится и в тексте нартского гимна богу Элие. Речь идет о мерах, которые нужно предпринять для отражения вражеского нашествия и, поскольку далее говорится обо всех нартах, это народное собрание, в котором участвуют все взрослые мужчины.

*Биз а энди нарт тёреге жыйылгъанбыз, Элия!
Биз а энди улуу оноула этерикбиз, Элия! (Н, с. 381).*

А мы теперь собрались на нартское тёре, Элия!
Мы сейчас примем важные решения, Элия Г

Решения нартский Тёре принимает на площади (*ныгыш*), на своих заседаниях: *«И вот, в один из дней, именитые старцы нартов собрались на площади. На этом собрании был и Ёрюзмек. Там нарты решили прекратить уплату дани Фуку»* (Н, с. 176). Собрались только именитые старцы, за исключением Ёрюзмека – поскольку вопрос поставлен им; это уже выборный представительный орган.

Ёрюзмек в сказаниях именуется вождем (*бачама*) нартов, «отцом нартского войска», и очень редко - князем - *бий* или нартским князем - *нартбий*. Иногда князьями величают и других героев - Ачея, Сосурука, Борабатыра. Но это не наслоение феодальной эпохи; термин *бий* изначально имел значения «военный предводитель», «глава племени или рода», «предводитель дружины». Что же касается применения титула в отношении Ёрюзмека или Сатанай (*бийче* – княгиня) или Фука (небожителя), это вызвано тем, что все они являются божествами, вошедшими в эпос из мифологии (см. ниже); исконное же значение слова *бий*, *бай* – «владыка, хозяин, бог, божество».

Однажды нарты приходят к Ёрюзмеку с жалобой на бесчинства нарта Даурбия. Тот сначала утешает Даурбия, призывая одуматься, но тот и ухом не ведет. Тогда Ёрюзмек уже угрожает: *«Юноша, ты доброго слова не желаешь слышать, а народ на тебя жалуется. Дело твое попало в Тере. Соберутся судьи, будут теперь разбирать твое дело в Тере, - сказал он. Даурбий на угрозу Ёрюзмека и внимания не обратил: «А, их разбирательство меня не заботит, угостить их - вот забота»* (Н, с. 202). Тёре в данном случае выступает как более высокая инстанция, чем вождь нартов, хотя Даурбий и не боится судей, уверенный в том, что они пойдут на подкуп.

Женщины на сходы нартов, а, тем более, на заседания Тёре не допускаются. Лишь однажды, когда Фук стал грозить, что найдет засуху, нарты пригласили на совет мудрую Сатанай-бийче:

*Фукну ол жаныуларын нартла билдиле,
Кюрешни мадарын излей, ныгышха келдиле:
- Ол мадарны Сатанай табар, - дедиле.*

*Аны чакъырыргъа Сосурукъну жибердиле,
Нартланы Тёрелерине келсин, дедиле* (Н, с. 177).

Об этих угрозах Фука нарты узнали,
И чтобы найти способ бороться (с ним), пришли на площадь:
- Этот способ найдет Сатанай, - сказали они.

Позвать ее послали Сосурука,
Попросив ее прийти на Тёре нартов.

Глава Тёре восседал на особом, почетном месте: *«В это время Ёрюзмек, вынув меч, ударил им Фука по шее и отсек ему голову, как кочан капусты. Фук погиб, и Ёрюзмек воссел вместо Фука на камень управителя»* (Н, с. 196). Военный предводитель нартов одновременно является и главой Тёре. Более определенно об этом говорится в другом сказании: *«Говорят, он обычно восседал на большом камне, называемом «Камень Тёре», накинув бурку, с усами, покрытыми инеем. Говорят (также), что все законы и обычаи были установлены им»* (Н, с. 198).

Ёрюзмек является законодателем в качестве главы Тёре, а не как самовластный правитель. Воля одного - вождя, предводителя племени - неизбежно должна была встретить сопротивление давней традиции представительного управления, и произошло бы столкновение двух принципов - единоличной власти с народным собранием или его выборным органом эпохи военной демократии, реликтом которой долго являлась власть Тёре в феодальных Балкарии и Карачае. И точно так же, как князьям не могло нравиться влияние Тёре (их борьба с ним отразилась в средневековых песнях и преданиях), оно не нравится и Ёрюзмеку - «брезгуя торе», он его не посещает, а если и посещает, то держа в руках палицу.

*Къаялада чыпчыкъ аякълы,
Тёреледе багъыр жаякълы,*

*Экеу кенгеш къурмагъан,
Кеси тёреден турмагъан* (Н, с. 168).

На скалах он - с птичьими ногами (цепок),
На тёре он - медноскулый (тверд в мнении),

Вдвоем совета не держащий,
Почетного места не покидающий.

Ёрюзмек, хотя и посещает заседания родового Тёре, но твердо отстаивает свое мнение, ни с кем отдельно советоваться не желает и, уверенно занимая почетное место, становится бессменным, почти единоличным повелителем. В одном из сказаний приводится пример законотворческой деятельности этого вождя: *«Через несколько лет после*

того, как Кызыл Фук был истреблен из среды нартов, Ёрюзмек ввел новый обычай: после уборки урожая каждый год приносил в жертву четырехгодовалого быка, откармливая его в течение года, для того, чтобы зерно давало хорошие всходы, и называя его «бык сорока» (Н, с. 196).

Сорок самых холодных дней, которые в народном календаре именуются *къыш чилле* «зимняя сороковка» или *къыркъ сууукъла* «холод сорока (дней)» - это период с 16 января по 25 февраля. Вводя новый обычай, Ёрюзмек подразумевал, что жертвенный бык является олицетворением не этого периода, а другого, летнего, поскольку сорок самых жарких дней в году - с 16 июля по 25 августа - также именуются *жай чилле* «летняя сороковка» или *къыркъ иссиле* «зной сорока (дней)» - ведь жертвоприношение совершалось после уборки урожая. Кроме того, Ёрюзмек увековечивает в сознании нартов свою победу над Фуком (Пуком; тюрк. *бугъ, буу, бугъа* – «олень», «бык»).

В целом отношение эпоса к власти Тёре отрицательное. В одной из песен сказано, что собравшиеся на Тёре нарты стали спорить, винить друг друга и даже браниться, и пресек перебранку только Ёрюзмек (Н, с. 339). В другом сказании нарты, занятые решением важных для всего народа вопросов, едва завидев выскочивших из леса лису и оленя, с детской непосредственностью, забыв обо всем, начинают стрелять в них, а потом еще и затевают спор о том, чьими стрелами они убиты (Н, с. 399). Ёрюзмек, как сказано в одной из дореволюционных записей, «...*брезгуя торе, его не посещал*» (КБФДЗП, с. 236). В другой записи Ёрюзмек заявляет Пуку, что если Тёре не отменит уплату ему дани, он снесет ему (Пуку), голову с плеч. Люди стали осуждать Тёре за нерешительность (КБФДЗП, с. 259).

И совсем уже насмешливое отношение к коллективному способу вынесения решений выражено в сказании «Шкура чернобурой лисы». Такую лису убивают на охоте Ёрюзмек, Сосурук и Сибильчи, причем стрелы всех троих попадают в добычу одновременно. Нарты начинают препираться о том, кому должна достаться ее шкурка. В конце концов, Ёрюзмек говорит, что им лучше отправиться на площадь - может быть, члены Тёре найдут верное решение. Услышав о споре охотников, к ним выходит мудрая Сатанай-бийче. Нарты говорят ей, что идут на ныгыш, чтобы их спор разрешили «старшие и народ».

Ответ Сатанай показателен: «*Это не черная лиса, как вы думаете, а просто черный щенок, забежавший из (соседней) деревни. Зачем вам идти на ныгыш из-за шкурки черного щенка? Вы же умные люди. Есть у нас такое присловье: «Если шкуру зубра вынести на ныгыш, из нее не выкроить и одной ноговицы»* (т. е. спорам не будет конца. – М. Дж.). Там многие будут судить и рядить о многом. Ваш спор на этом не закончится».

В доказательство своей правоты она выносит на площадь другую шкуру (какую, не сообщается). Один из стариков говорит, что из нее получится десять подметок, другой это отрицает. Тогда, Сатанай-бийче сзывает весь народ, и он весь умещаются на этой шкуре. Спор мог затянуться надолго, но воля одного человека заставила уместиться на одной шкуре весь народ (Н, с. 395). (Суть насмешки заключается не только в нелепости высказанных стариками мнений, но и в созвучии слов *Тёре* и *тери* «шкура»). Эпос явно тяготеет к принципу единовластия; это говорит о том, что он был, в основном, завершен накануне появления государства.

Интересно, что в кар.-балк. эпосе у сообщества богов есть свой Тёре (воспротививший, например, Ёрюзмеку до срока возвратиться на небеса), но при этом единовластным повелителем мира мыслится только Тейри-хан.

ПОЕДИНКИ И НАБЕГИ

Неотъемлемой частью установлений родового строя является вендетта; иначе и быть не может в обществе, где род и его члены рассматриваются как одно целое, и вина одного возлагается на всех. Мотив кровной мести - один из основных в кар.-балк. сказаниях о нартах. Это еще одно подтверждение того вывода, что основное ядро эпоса сложилось в эпоху родового строя, до государственной консолидации, поскольку государство, с его формальным принципом взаимоотношений между людьми и полной передачи ему судебных функций, является непримиримым врагом родовых отношений.

Схема сюжетов о кровной мести, в общем виде, такова:

1. Ссора из-за того, что один из героев угоняет табун другого.
2. Поединок и гибель одного из героев.
3. У погибшего был сын (или он находился во чреве матери).
4. Мальчик случайно узнает об обстоятельствах гибели отца.
5. Будущий богатырь выпытывает имя убийцы у своей матери (обычно сжав ей руку, в которой она подносит ему жареные зерна).
6. Герой укрощает отцовского коня и надевает доспехи.
7. Конь - вещий, он испытывает всадника и заключает с ним союз.
8. Герой находит кровника и побеждает его в поединке.

Наиболее ярко отражен мотив кровной мести в циклах «Ачей и Ачемез» и «Чюерди». Кубу убивает отца Ачемеза, а также его братьев, в поединках. Но, по другому варианту, вина лежит на самом Ачее, который угоняет табуны Хубуна. Еще в одной песне Ачей и его братья, Кобал-батыр и Кичи-батыр, угоняют коней Тюклесхана, но тот настигает и убивает их в трех единоборствах. Из-за угона табуна отец Чюерди вступает в поединок с Кубу,

но терпит поражение. Причина, по которой был убит Гезох, отец нарта Созара, не указана. Отношение героев к кровной мести выражено в словах Ецеменя (Ачемеца): *«Дорогая мать, священный долг требует отомстить за отца, и я оставляю тебя»* (КБФДЗП, с. 124).

Поскольку месть за родича - священный долг, не имеет значения, был убитый прав или виновен в возникновении вражды. Обычно герои мстят за гибель отца. Нарт Турту мстит за своего брата Нёгера, изрубив и бросив в котел жену и детей Гиляхсыртана, виновника гибели Нёгера; Турту отвечает коварством на коварство. Карашауай мстит убийце своего табунщика.

Поединки, согласно ритуалу, начинаются с вызова; один из витязей говорит: «Если ты – это ты, то я – это я». Тот, кого вызвали, задает врагу вопрос: *«Теперь все ясно мне, - сказал Куба, бросив презрительный взгляд на своего противника, - ну, стрельба или борьба?»*. *«Борются бабы у нас», - насмешливо отвечал Ецемень. Отъехав на ружейный выстрел, Куба молча слезает с коня и подымается на соседний холм. Ецемень, повинувшись обычаю старины, проворно вытащил винтовку и первым выстрелил из нее»* (КБФДЗП, с. 128).

Интересно, что нарты в таких ситуациях ни разу не выбирают борьбу, предпочитая оружие и отвечая на вопрос теми же словами, что и Ецемень. Борьбу, как способ разрешения конфликта, выбирают эмегены, надеясь на свою физическую мощь. В сказании «Три нарта и три эмегена» великан принимает трех нартов как гостей, угощает их, хотя был предупрежден через вестника, что они идут биться с ним. На его вопрос, что они предпочитают - стрельбу или борьбу - нарты оставляют выбор за ним, и он борется с Ёрюзмеком, который вбивает эмегена в землю (Н, с. 411).

Согласно этическому кодексу «Ёзден Адет», ритуал поединка запрещал нападение на безоружного противника, и кровники исполняют это правило неукоснительно. Поединок подчиняется установленным правилам: первым стреляет Ецемень - потерпевший. После первого дня, который враги провели в ожесточенной перестрелке, Куба едет домой, Ецемень остается ночевать в степи: *«Прошла мучительная ночь. Куба, прискакав, разделил с Ецеменем порох и пули и снова вступил с ним в битву»* (КБФДЗП, с. 129).

О таком же рыцарском поведении Кубу говорится и в другом варианте: *«Наутро Кубу приехал и, высыпав стрелы на бурку: «Давай, раздели стрелы на две части и возьми свою долю! - сказал, говорят»* (Н, с. 370). Чюелди и Губу двое суток неустанно мечут друг в друга стрелы, потом берутся за мечи, и на пятые сутки Чюелди сражает своего противника (Н, с. 436).

Конфликт сторонников двух разных культов, начавшийся после гибели Фука заговором его сторонников против его убийцы Ёрюзмека,

заканчивается их разгромом. Среди убитых были и сыновья Алаугана от его первой жены, красавицы-великанши. Но Карашауай из рода Аликовых не мстит за своих сводных братьев - для него достижение сплоченности и единства нартов, к чему стремится Ёрюзмек, важнее, чем долг мести за родичей. По этой же причине поединки, как единственная форма свершения кровной мести между ним и воинами из рода Схуртуковых, исключены; могучий сын Алаугана легко может расправиться с ними, но ограничивается их посрамлением в разных ситуациях. Это уже отголосок кризиса родового строя, отрицание одной из его краеугольных установок.

Перечисляя перед покровителем воинов, божеством Элией, свои заслуги, Ёрюзмек говорит: *«Из нартского племени, ведя его за собой, я создал непобедимое войско. И еще я сделал так, что они решают свои тяжбы на нартском Тёре, а не кинжалами»* (Н, с. 251).

Нарты осознают себя божьим войском; но, разумеется, это не означает, что они всегда быются за правое дело, частенько отправляясь в набеги (только на поселения иноплеменников), отнюдь не имеющие целью борьбу с олицетворениями зла (великанами и людоедами). В публикации С. Урусбиева сказано: *«Нарты перед жортуулами собирались у Урызмекка и уже оттуда отправлялись в странствования под его предводительством»*. Этот набег имел чисто грабительский характер - нарты намеревались угнать любую добычу, которую встретят; среди собравшихся в наезд были именитые богатыри - Сосурук, Рачикау и другие (КБФДЗП, с. 69-70).

Набеги, как и в историко-героических песнях, иносказательно называются *кёнчекликге барыу* «езда за сукном для штанов» (ср. сходное выражение донских казаков - «поход за зипунами»). После сбора наездников во дворе дома одного из героев, они выезжают на несколько дней или больше. При ночевке разбивают шалаши, младший остается и готовит пищу, остальные рыщут в поисках табунов. В других случаях, когда цель намечена заранее, наездникам приходится вышибать ворота, а затем сражаться с преследователями (Ёрюзмек и Ногай, Ачибатыр с братьями).

Если им сопутствует удача, набегники гонят табун к месту дележа, где каждый получает свою долю, или пригоняют и делят добычу между всеми сородичами. Младшему - тому, кто прислуживал - достаются самые худые кони (КБФДЗП, с. 74). Карашауай, неузнанный Схуртуковыми, прислуживает им в набеге, но потом, выведенный из терпения их спесью, показывает им свою силу и объявляет, что разделит табун, угнанный им самим, по-своему, но как *шапа* (прислуживающий), возьмет себе только раненых лошадей (Н, с. 75).

ВОЙСКО И ВОЙНЫ

Нарты в кар.-балк. эпосе являются воинами не просто в силу сложившихся обстоятельств, ситуации, но именно по призванию. Когда Алауган приходит к своему отцу Дебету, прося благословить его в поход на эмегенов, тот отвечает, что если Алауган решил угодить Богу,

*Что, создав нас, крепко заповедал
Не щадить того проклятого отродья, -
Я на тебя дам благословенье,
Дам благословенье - а с ним все вооружение* (КБФДЗП, с. 424).

По дореволюционным публикациям, у нартов следующие формы военной организации:

1. Группа удалцов, численность которой колеблется от нескольких человек до целого отряда. Достаточно разойтись вести о том, что какой-то витязь собирается в набег, как к нему стекаются другие наездники.

2. Личная дружина витязя-батыра, большей или меньшей численности.

3. Войско, собираемое в случае большого похода или войны.

Следует добавить, что сказители редко путают термины *жыйын* «дружина, отряд» и *аскер, чериу* «войско, армия». Дядя Ачемеца едет мстить Хубуну во главе отряда нартов, среди которых и знаменитые витязи, названные в тексте «предводителями» (КБФДЗП, с. 89). Но в публикации А. Боташева воевать с убийцей отца Ачемеца отправляется не его дядя Насыран, а сестра Ачея со своей дружиной. Подъезжая к ним, Ачемез видит, что среди *«долины, под сенью ветвистого дерева были раскинута шатры княжны Ецеевой»*. Угнав табуны кровника, Ачемез велит своей тете и ее воинам гнать их домой. Но и его противник, грозный Кубу, тоже имеет свою дружину, которую Ачемез частью истребляет, частью берет в плен, обращая в рабов. Свою дружину имеет и Сосурук: он, *«...выступив против героя, стал с ним сражаться с целым своим войском»* (КБФДЗП, с. 125-131).

Заподозрив Сатанай в супружеской измене, Ёрюзмек уехал из дому. Через некоторое время она получила послание, в котором он просил прислать *«сто однорогих быков и четыреста кочкарей (баранов)»*. «Сатанай догадалась, что Орюзмек требует войска. Она (его) послала. С этим войском Орюзмек отбил много добра в чужих странах» (КБФДЗП, с. 201).

Никаких фантастических цифр о численности нартских дружин или их войска (как и вражеских армий) кар.-балк. эпос не называет. Цифры вполне реальные - 500 человек, которых Сатанай послала на выручку Ёрюзмека или

несколько туменов (тумен - десяти тысячное войско), которые участвуют в последней битве с эмегенами. В одной из песен говорится, что кузнецу Дебету заказывали оружие сотни нарттов и что он обеспечил им все войско:

*Чий темирни болат этип бергенди,
Нарт аскерге кёп садакъяла этгенди.*

*Нарт аскерни сауут кючю ёсгенди,
Къылычлары къаяланы кесгенди* (Н, с. 15).

Сырое железо он превращал в булат и отдавал (нарттам),
Для нартского войска он изготовил множество луков.

Сила оружия нартского войска росла,
Их мечи разрубали скалы.

Отправляясь к эмегенам за своей невестой Зинзиуар, Алауган отбирает среди нарттов рода Аликовых двести самых сильных и храбрых воинов (Н, с. 43). Нартты, идущие в набег во главе с Ёрюзмеком, названы его дружиной (*жыйын*); Карашауай приехал к тому «месту, где стояла вооруженная дружина Ёрюзмека» - *Ёрюзмекни сауутлу жыйыны тургъан жер* (Н, с. 124). В другом варианте число дружинников Ёрюзмека, названных в тексте «братьями» - поскольку все они из рода Усхуртуковых - уточняется. Вещий конь Гемуда говорит Шауаю: «Есть род Усхуртуковых. У них шестьдесят молодцев. Старший Ёрюзбек, младший - гордец Рачикау» (Н, с. 141). Это число, скорее всего, не конкретное, а эпическое, применяемое для указания численности родовых дружин. «*Гезоховых было 60 всадников*» (КБФДЗП, с. 262), об Ачеевых говорится то же самое (Н, с. 367).

По просьбе Сатанай-бийче Дебет однажды изготавливает в течение суток тысячу мечей, тысячу луков и двадцать тысяч закаленных в яде стрел. Сама она за это время успевает сшить одежду для целого тумена. Здесь же встречается еще один военный термин. Армии нарттов, остановившейся перед битвой с захватчиками на берегах рек Хызны и Аргун, Сатанай отдает распоряжение: «...*пусть со мной останется один круг, остальные отходят*» (Н, с. 245); круг (*гюрен, тогъай*) – сто воинов.

В сказании о нартской междоусобице сообщается, что самая сильная дружина была у Сосурука (Н, с. 295); во главе нартского войска он истребляет гигантских пауков, и там же, у входа в Баксанское ущелье - отряд великанов (Н, с. 266). Насран-батыр отправляется мстить за смерть своего

брата Ачибатыра (Ачея), по пути собирая войско; в его состав входят все, способные держать в руках оружие.

Бир онглу болгъан а не биреу келсин!

Эки онглу болгъан а не экеу келсин!

Юч онглу болгъан а ючеу келсин!

Ахыры да болмагъан а жарсыгъан этсин! (Н, с. 357).

Кто один - пусть прибудет один!

У кого двое (воинов) - пусть прибудут вдвоем!

У кого трое - пусть прибудут втроем!

У кого нет никого - пусть горюет!

В сказаниях о трех нартских походах Сосурук, Карашауай и Ёрюзмек названы тремя братьями и изображаются тремя владельцами - у каждого из них своя, подвластная ему область, дружина и население. Но все они поддерживают друг друга, причем третий поход вглубь гор совершают вместе и сражаются против эмегенов в едином строю. Предводителем целого войска является нарт Чюелди. Большим войском командует в битве князь Ачей. В сказании «Почему погибли нарты» нартское войско делится на три части: две отправляются в поисках добычи на восток и на запад, одна остается охранять страну (Н, с. 441). В решающем сражении с эмегенами участвуют все нарты, представляя собой внушительную, а, самое главное - организованную силу:

Минги Таудан, Къазман Таудан къопдула нартла,

Жылкылада кьоймадыла минилмеген атла.

Нарт жыйынла тюмен-тюмен кетдиле,

Уллу Дыхны къолларына, туман кибик, кирдиле (Н, с. 446).

От (окрестностей) Эльбруса и Казбека поднялись нарты,

В (их) табунах не осталось ни одной неоседланной лошади.

Нартские дружины отправились, разбившись на тумены,

И вошли в ущелья Большого Дыха, подобно туману.

Сражения описываются довольно кратко, даже крупные. Например: *«Хозяин Бёдене, во главе многочисленного войска, и Бедене, во главе войска Ак-бийче, долго сражались там. Наконец, войско Ак-бийче, возглавляемое Бедене, уничтожило войско князя до последнего человека. А потом, подозвав к себе князя, Бёдене убил и его»* (Н, с. 311).

Более подробно описана битва нартов с армией Темир-Капу (Дербента). Из-за болезни Ёрюзмека командование берет на себя Сатанай-бийче, приняв его облик. Нартское войско собирается по сигналу боевой трубы (*турбин, сур быргъы*). Перед тем, как отправиться навстречу врагу, Сатанай обращается к воинам: *«Нартские батыры! С востока на нас надвигается войско Темир-Капу. Если вы настоящие нарты, вы не пропустите их в Страну Нартов!»*

Передовая часть вражеской армии состоит из великанов, а уже за ними движутся люди. Нарты встречаются с противником на берегу Аргуна (*Аргъын-суу*). Эмегены обрушивают на них град камней из каменеметалок (*сыйыртхыч*), нарты обстреливают их из луков, но их стрелы до эмегенов не долетают. Во избежание урона Сатанай велит своему войску отступить, но перед этим сварить и оставить в лесу сто котлов с отравленным мясом. Проголодавшиеся великаны набрасываются на мясо и все до единого погибают. Тогда нарты обрушиваются на подошедшую армию Темир-Капу и громят ее - половину истребляют, половину берут в плен, и возвращаются с богатой добычей (Н, с. 245). В другом сказании старый полководец Батырбаз применяет ту же хитрость, что и Сатанай, и эмегены гибнут от отравы (Н, с. 441). Вполне возможно, что речь идет об одном и том же сражении.

Подробно описана и война нартов с могущественным царем Кёсе-Бурунгуком, властителем какой-то страны то ли в Закавказье, то ли в Малой Азии (возможно, это искаженное иранское имя правителя, сохранившееся в двуязычной надписи из Армази, в Грузии, - *Ксе-Фарнуг*). Стремясь захватить сокровищницу нартов – *Наркъут Дорбун*, царь попытался прельстить ее хранителя, кузнеца Дебека (Дебета), обещая сделать его своим соправителем. Когда из этой затеи ничего не вышло, Кёсе-Бурунгук отправил к нартам трехглавого огнедышащего дракона, но герой Сибильчи поразил его тремя выстрелами из лука. Сгустки огня, добытые из чрева убитого чудовища, нарты использовали для изготовления огненных стрел. Тогда царь отправил к ним уже сто огнедышащих драконов. Они готовились обрушить на нартов горы и скалы, но тут перед ними появилась молодая жена Сибильчи – *Кюнкыз* («солнечная дева»); от сияния ее лица чудовища ослепли, не могли сдвинуться с места и нарты сожгли их своими огненными стрелами.

Царь и его советник, самый страшный дракон, пошли на хитрость. Их глашатай *Байчы* («жрец») прокричал нартам с вершины Минги Тау, что Кёсе-

Бурунгук может отправить и других драконов, но если они считают себя настоящими нартами, пусть явятся для сражения в указанное им место. Разгневанные нарты во главе с Сибильчи отправились в поход, долго блуждали в поисках противника, а потом на пол-года осели в местности Жолан, на берегу далекого моря. Поняв, что обман удался, Кёсе-Бурунгук верхом на драконе примчался к нартской сокровищнице, повелев ему с вершины Минги Тау озирать окрестности и быть настороже.

Старый Дебек впустил царя в пещеру и накрепко запер ее ворота. Ополоумевший при виде сокровищ царь, прийдя в себя, кинулся к выходу, но было уже поздно. Тогда он свистом дал знать о себе дракону, обладавшему очень чутким слухом, и чудище с громоподобным ревом двинулось вниз. Но сын Сибильчи, лежавший в это время в люльке, услышав этот рев, выскочил из колыбели, превратился в могучего батыра и несколькими стрелами поразил его. В это время вернулись и нарты. Алчного царя они оставили работать в пещере (она была одновременно и копьё – *иштенек*), а сами отправились в Тарыкские горы, где томила в неволе красавица *Аргу*. Сын Сибильчи освободил ее, она стала его женой (Н, с. 245-250).

Это, насыщенное мифологическими элементами и мотивами сказание, скорее всего, является отражением каких-то реальных исторических событий. Мифологизация исторических событий, память о которых отразилась в сказаниях о войнах нартов, когда почти все враги изображаются в виде скопищ злых великанов, привела в кар.-балк. эпосе к тому, что многие сражения, как и герои, были забыты. Битвы выглядят просто столкновениями двух мощных сил - нартов, представляющих культуру и организацию, и эмегенов, воплощение сил хаоса и дикости.

ВОИН И ЕГО СУДЬБА

Исполнив свою миссию в среднем мире (истребив всю нечисть) одна часть нартов переселяется на небеса, а другая - в нижний мир, чтобы довершить очищение вселенной. В иных мирах они ведут ту же, полную опасностей и подвигов жизнь, что и на земле. Но, кроме этой, общей для всего народа судьбы, есть индивидуальные судьбы героев; независимо от их участи на земле, нарты бессмертны и продолжают свое существование в загробном мире, ежевечерне собираясь на свои пиры.

Первым на небеса возносится «отец нартов» кузнец Дебет, исполнив свою задачу - снабжение нартов оружием и орудиями. Последней – «мать нартов» Сатанай-бийче, обучив людей магии, умению шить одежду, готовить пищу и т. д. Нечаянно убив своего брата Цехни, обращается в птицу

второй сын Дебета - Гуу. Сыновья Алаугана и красавицы-великанши погибают на званом пиру от руки Ерюзмека. Погибает Схуртук, приемный отец Ёрюзмека. Железготелый Сосурук тонет в реке (или обращается в камень). Два варианта гибели Рачикау называет его цикл сказаний: убит во время молитвы неизвестным; умирает от чрезмерной гордыни, сокрушаясь, что не смог одним ударом сразить Гиляхсыртана.

Убит братьями Индиевыми нарт Нёгер, угнавший их белого коня. В поединках с братьями-великанами погибает могучий Ногайчик. В бою с дружиной Сосурука находит свою смерть Ачемез. Спасая зерна богатырского ячменя от великанов, гибнет от переутомления нарт Батыраз. Вместе со всей своей дружиной тонет в море Чюелди. Из именитых нартов на земле остается только Карашауай, живущий на склонах Эльбруса и продлевающий свою жизнь благодаря источнику бессмертия.

О судьбе некоторых героев ничего не сообщается - таковы Алауган, рыболов Бёдене, Созукку, Асений, Матчалыу, Созар, Сибильчи, Бора-Батыр, Акбилек и др. Учитывая очень явную тенденцию кар.-балк. эпоса к последовательности в повествовании и завершенности каждого цикла, как и эпоса в целом, когда судьбы и всего народа, и отдельных батыров прослеживаются от начала до конца, такое положение является, вероятно, следствием поздней фиксации сказаний, когда многое уже было утрачено. Разумеется, некоторые эпизодические персонажи могли быть «забыты», но вряд ли это могло случиться, например, с Алауганом или Бора-батыром.

Говоря о тюрко-монгольской эпике, Р. С. Липец отмечает, что «в самых различных эпосах есть особо жизненный для батыра мотив минутной слабости, изнеможения не только физического, но и духовного, что придает его образу живость и человечность». Иногда батыр жалуется на свою судьбу, хотя эта «минутная слабость на его поступки «не оказывает никакого действия; он продолжает идти к нелегкой цели (Липец, с. 116).

Монгольского Гесера и якутского Нюргуна Стремительного (как и кар.-балк. нартов) боги предназначили для борьбы со злом на земле. Однако непоколебимое мужество не избавляет того же Гесера от ропота на свой образ жизни воина:

От самого рождения
До старости лет
Прожить жизнь
В войнах со всякими земными врагами,
Какой я несчастливый, - сказав,
Голову руками обхватив,

Сидел, говорят (Липец, с. 117).

Так и Ёрюзмек, обращаясь к покровителю воинов Элие и перечисляя свои заслуги, говорит, что его одолевает старость, что он перенес много бед, а теперь хотел бы вернуться на небо; божества, однако, такого позволения ему не дают, указывая, что он еще не очистился от земной скверны (Н, с. 251). Стоит заметить, однако, что несчастным себя Ёрюзмек не считает – это только усталость. Мотив минутной слабости, но не отдельного героя, а всего народа встречается в нартском гимне в честь того же Элии. Но эта слабость выражается не в сетованиях на судьбу, а в появлении сомнения в победе и мольбе о помощи:

*Нарт элинде уруш барад кеп заманны, Элия!
Атларыбыз арыйдыла, не этейик, Элия?*

*Кёк кюкюреп, тейри эшиги ачылырмы, Элия?
Жау аскери, кёуш тюгюнлей, чачылырмы, Элия?*

*Адил суудан жау келеди, бизге айланып, Элия!
Сен болмайын тыярбызмы биз а аны, Элия?*

*Нарт батырла къазауатдан къайтырламн, Элия?
Нарт элине тынчлыкъ келип, солурламы. Элия?*

В стране нартов уже долго идет война, Элия!
Наши кони притомились, что нам делать, Элия?

С громом не раскроются ли небесные врата, Элия?
Вражье войско не рассеется ли, как птичий пух, Элия?

Со стороны реки Адила на нас надвигается враг, Элия!
Сможем ли мы остановить его без тебя, Элия?

Вернутся ли нартские батыры из битвы, Элия?
Отдохнут ли, когда в Стране Нартов наступит покой, Элия?

Нарты в кар.-балк. эпосе не знают над собой власти судьбы, как некоей непостижимой и всемогущей силы, поскольку Высшей Инстанцией для них является Тейри, их создатель, владыка и покровитель, чем и объясняется

почти полное отсутствие мотива недовольства своей участью. Нартам даже не приходит в голову обвинять судьбу или желать другой жизни и «минутная слабость» никак не влияет на целеустремленность героев или всего народа.

Витязь может сетовать на отсутствие потомства или, скажем, на отсутствие коня, который превосходил бы всех других коней (как Алауган или Нёгер), но никогда - на судьбу. Они не желают другой участи, кроме участи воинов; более того, нарты продолжают свои битвы и в двух других мирах. В цитированном выше отрывке из гимна Элие герои сомневаются в победе, просят о помощи и мечтают об отдыхе, но не о другой жизни. Их действия санкционированы Тейри-ханом, советчицей является лунная богиня Сатанай, а прародителем - солярное божество, кузнец Золотой Дебет.

В центре внимания нартских сказаний карачаево-балкарцев - свободная личность; свободная настолько, насколько это было возможно в условиях конца родового строя. Принадлежность героя к роду накладывает на героя определенные обязанности, но весьма необременительные и чаще всего совпадающие с его личными устремлениями, и в то же время род гарантирует личности защиту, дает ему силу. Контроль государства отсутствует, поскольку еще нет самого государства; природа, несмотря на частые засухи и лютые зимы, щедра на урожаи и корма для скота достаточно, реки полны рыбой, а леса — зверьем, есть металлы, оружие, орудия. Нет мелочной опеки старших и гнета знатных - старики почитаются, но не замечаются, а знать, как сословие, еще не сформировалась. Власть народного собрания или Тёре никого не стесняет, как и власть вождя - каждый решает сам, пойти ему в набег или нет; Ёрюзмек не обязывает нарттов собираться на битву с эмегенами - он их сзывает.

Эпос с огромной силой передает ощущение жизни вольной, в полном смысле этого слова: ничто не сдерживает выхода энергии героев, направляемых только долгом, который личность возлагает на себя - будь то война с чудовищами, участие в набеге или месть за отца, брата, друга. Поведение нарттов в кар.-балк. эпосе аристократично в принципе, они остаются настоящими рыцарями в любых ситуациях. От своеволия их ограждает приверженность чести - своей и рода, народа, племени, боязнь потерять ее, как и славу. Это воля, но не буйство. Буйными, своевольными изображены в эпосе противники нарттов - эмегены-каннибалы, напивающиеся на свадьбе Алаугана допьяна, затевающие между собой драки по пустячным поводам, не имеющие понятия о чести и достоинстве.

Но самое главное — есть полная определенность в том, что и как нужно делать. Поэтому герои кар.-балк. эпоса живут в согласии с собой, обществом, природой и Богом, войском которого они себя мыслят, в достаточно

упорядоченном мире, причем в создании этого порядка есть и их заслуга. Диссонанс вносят различные чудовища, но так как борьба с ними является смыслом жизни нартов, это опять-таки то, что служит устранению разлада из их сознания, неизбежного в случае поиска этого смысла. Ясное понимание поставленной цели, как и полная определенность в том, кто является врагом, ощущение нарастающей мощи исключают сомнения в своем предназначении. Поэтому в кар.-балк. эпосе трагичны судьбы некоторых отдельных героев, но не судьба всего народа, - он представляется бессмертным и непобедимым.

Глава XXV. АРХАИКА

ДРАКОНЫ

Образ этого существа в кар.-балк. фольклоре менее популярен, чем образ эмегена-великана, но все же и в сказках, и в эпосе встречается очень часто. Змей и змея - типичнейшие хтонические животные, и когда «боги или герои убивают драконов, то драконы здесь всегда являются олицетворением мощи земли», змеевидность «всегда указывает на близость к земле» (Лосев, с. 41). По мнению ученых, «формирование гибридного мифологического образа дракона относится примерно к тому же периоду, когда более ранние мифологические символы животных как таковых уступают место богам, соединяющим в себе черты человека и животного» (МНМ, т. 1, с. 394), т. е. дракон как персонаж мифологии древнее эмегена, а тем более богов.

Из-за близости к земле или к воде, мощь которых он и олицетворял, дракон связывался с плодородием и водной стихией, а потом и ветра, и огня, выступая в качестве их владыки. Развитие мифологических представлений привело к тому, что в одном образе стали соединяться черты нескольких символов - птицы, змея, рыбы (крылатые драконы) и стихий (огнедышащие змеи), получив универсальное распространение - от Юго-Восточной Азии до Америки доколумбовой эпохи (МНМ, т. 1, с. 394).

Драконы в кар.-балк. мифологии и эпосе представляются существами змеевидными, часто многоголовыми, с огромной зубастой пастью (в современном кар.-балк. языке *сарыук*, *сарубек* означает также и «крокодил»). Они являлись порождением хтонической мифологии, т. е. идеологии уходящей в прошлое эпохи, а потому с ними сражаются представители героической фазы патриархата - нарты. Драконоборцами являются многие герои - Алауган, Ёрюзбек, Сосурук, Сибилчи, Чюерди, Рачикау, Карашауай. Нарт Сосурук, сброшенный своими завистливыми

братьями в нижний мир, спасает от огнедышащего дракона птенцов огромной орлицы, которая в благодарность за это поднимает его в средний мир, к нартам; змей как символ низа, земли, противопоставлен орлице, олицетворяющей верх, солнце. В «Песне нартских батыров» говорится, что чувяки нартов были сшиты из кожи драконов (Н, с. 380). Богатырь Чюелди убивает 60 драконов, охранявших владения могущественного нарта Бора-Батыра. Шауай убивает на горе Эльбрус двенадцатиголового змея, дыхание которого сушило землю. Целое войско многоголовых, огнедышащих драконов служит врагу нартов Кёсе-Бурунгуку (Н, с. 245-250).

Можно заметить, что в образе громадных змеев иногда олицетворялись горные цепи – Карашауай, например, лежа в трещине ледника, питается водой, стекающей с сосулук, которые являются сосцами *Сарубек*. От дракона зависит, быть дождям или засухе, т. е. он владыка вод (небожитель Кызыл-Фук, повелевающий дождями, ездит на коне-драконе). В недавнем прошлом у карачаево-балкарцев существовал обряд «окапывания в борозду». Перед первой пахотой к борозде подвели девушку и начинали засыпать ее землей, но старики своими уговорами «выкупали ей свободу» (Шаманов, 1974, с. 316); позже для этой цели использовали куклу. В древности девушку, вероятно, приносили в жертву дракону, покровителю плодородия, вымаливая хороший урожай. Поэтому в эпосе нарты убивают драконов или из-за того, что они вызывают засуху, выпивая всю воду или не дают людям воду, требуя дани красивыми девушками.

Существует выражение: *Сууну башын тыйгъан сарыуекча* – «Как дракон, преградивший течение реки» - так говорят о человеке, препятствующем какому-либо делу. В сказании о рождении Сатанай морской бог описан в виде дракона:

*Кюндю Сатанайны атасы,
Айды аны тапхан татлы анасы.*

*Айдан аны тенгиз тейри урлагъанды,
Аны аты Суу Желмаууз болгъанды.*

*Тенгиз тейри айрыкамда аны жашыргъанды,
Букъдургъанлай ненча жылла ашыргъанды* (Н, 156).

Солнце - отец Сатанай,
Луна - ее родившая нежная мать.

У Луны ее похитил морской бог,
Его имя было Водяной Желмауз (дракон).

Морской бог ее спрятал на острове,
Так она прожила много лет.

Поскольку эмежены и драконы - олицетворения мощи стихий, их кровь и плоть обладают огромной силой: натирая глаза жиром эмеженов, нарты обретают способность видеть глубины земли, перепоясавшись кишкой убитого эмежена, нарт многократно увеличивает свою силу, сгустки огненной крови драконов используются богатырями для изготовления сжигающих все на своем пути стрел.

ЭМЕЖЕНЫ

По кар.-балк. эпосу, эмежены, злые великаны - основные противники нартов. Образ эмежена очень популярен не только в эпосе, но и в сказках карачаево-балкарцев, часто упоминается он и в пословицах и поговорках. И в сказках, и в эпосе эмежены - антропоморфные (или зооантропоморфные) существа огромного роста и силы, злобные и глупые.

Характеризуя представления о них (в примечаниях к опубликованным им записям кар.-балк. сказок) Е. З. Баранов пишет: «...под этим именем известны одноглазые великаны, скрывавшиеся в пещерах и занимавшиеся разведением коз. Злые и жестокие, они отличались необыкновенной прожорливостью и особенно любили лакомиться человеческим мясом: поэтому людям, чтобы оградить себя от их нападения, приходилось вести с ними постоянную борьбу. Не отличаясь особым умом, эмежены легко поддавались обману человека, который, благодаря своей хитрости, часто побеждал их. Эмежены были от одноглавых до тысячеглавых.

Отрубленные головы их имели свойство сейчас же прирастать к туловищу; точно такое же свойство имели и остальные части их тела. Поэтому, чтобы лишить жизни эмежена, отрубленную часть его тела следовало немедленно сжигать. Жизнь эмеженов зависела также и от разных предметов, как, например, от оселка, черной палочки сандалового дерева или пояса, носимых ими при себе; если эти предметы человеку удавалось уничтожить, то эмежен немедленно умирал» (КБФДЗП, с. 169).

Эта краткая и выразительная характеристика требует дополнений и уточнений. Эмежены не обязательно одноглазы и не всегда о них говорится как о козопасах; не у всех великанов отрубленные части тела имеют свойство

прирастать к туловищу, и не всегда их обязательно сжигать; жизнь эмегенов не всегда зависит от разных предметов, заключавших их души. Нарты часто одолевают эмегенов в простом единоборстве или сражении и убивают их, как обычных противников.

В некоторых случаях легко распознается, что в образе эмегеиа олицетворено какое-либо природное явление. Например, нарт Чюерди, отправляясь в поисках лекарства для матери к эмегену, владельцу снадобья, обнаруживает в его жилище прекрасную, как луна и солнце, девушку - дочь Ёрюзмека, похищенную эмегеном. Во время беседы нарта с девушкой небо вдруг темнеет, и на землю опускается туча, которое оказывается громадным великаном. Нарт вступает с ним в схватку и одним ударом отсекает ему голову. Кровь, хлынувшая из шеи эмегена, окрасила небо подобно алым облакам» (Н, с. 425). Видимо, речь идет о герое, спасающем красавицу (т.е. солнце) от черной грозовой тучи, закрывшей небесное светило.

К числу эмегенов причисляется и чудовище *Желбыдыр* «Ветряное Брюхо». Этот двуглавый великан всячески досаждал нартам, благодаря своему волшебному кузнечному меху напуская на их поля бури, уносившие почву и губившие посевы. Обладание этим мехом давало ему такое могущество, что даже бог диких животных Апсаты был вынужден платить ему ежегодную дань, чтобы его стада не погибли от голода. В конце концов, нарты, следуя совету Сатанай-бийче, убили чудовище. Мех Желбыдыру был подарен Богом Ветра, которому он приходился сыном. Сосурук, обращаясь к эмегену, так и называет его: *Жел Тейрини уланы* «сын Бога Ветра» (Н, с. 404).

Причина того, что сын бога ветра и войны Эрирея изображен как прожорливый эмеген самого безобразного вида, в сказании не объясняется. Возможно, существовал миф о женитьбе Эрирея на великанше (подобно тому, как на эмегеншах дважды женился нарт Алауган) и о том, что у них родился сын-эмеген. Это реликт той эпохи, когда покровители стихий, будущие пластические и очеловеченные божества, еще мыслились существами чудовищно-стихийными, как и их дети.

По словам одного из сказителей, было три разновидности эмегенов. Первая - с пятью-шестью длинными, как змеи, хвостами, выше пояса их тело напоминало человеческое, с четырьмя-пятью головами на длинных шеях, похожими на головы мулов. Шкура их блестела, как змеиная чешуя, глаза, зубы, язык также напоминали змеиные. Другие эмегены – двуногие, огромные, как холмы, волосатые, с растрескавшейся кожей, очень прожорливые, безобразные и вонючие. Глаза и пасти у них были, как у лягушек. Жили в пещерах и на болотах, ели мясо, корни, плоды. Были чрезвычайно глупы, едва-едва умели разговаривать.

Третьи – одноглазые, шести- или семипалые, с острыми, как у барсуков, когтями, с длинной, свисавшей, как у козлов, шерстью, с большими, как тыквы, головами, безносые и узколобые; ноги их напоминали медвежьи лапы. Глаз каждого из этих эмегенов по ночам горел, как звезда, днем был покрыт слизью, весь красный. Из огромных, до ушей, ртов, торчали длинные клыки. Эти-то великаны и были самыми ярыми врагами нартвов, любой еде предпочитая человечину. Каждый из них был вдесятеро сильнее любого нарта. Спали они неделю, затем три недели бродили в поисках пищи. К холоду они были непривычны, и зимой засыпали на полгода. Большую часть эмегенов истребили нартты, другая часть погибла от голода (Н, с.11).

Согласно эпосу, эмегены делились еще и на сухопутных, водяных и летучих. Нарту Алаугану, чтобы освободить отца и братьев из плена, пришлось сразиться с целым полчищем крылатых чудовищ. Карашауай, резвясь на своем Гемуде в волнах Черного моря, натывается на водяных эмегенов. Те, в ответ на вопрос, как добраться до Хазнарского моря, отвечают: *«Здесь есть подземный проход в это море. На его берегу живут Схуртуковы»*. Но пропустить нарта в этот проход, соединяющий оба моря, они отказываются. Когда Карашауай берется за меч, вещий Гемуда говорит ему: *«Мечом ты не сможешь одолеть эмегенов. У них нет плоти - одна сплошная кость, которую не берут ни меч, ни стрела. Глаза у них тверже алмаза, а внутренности, как у рыб»* (Н, с.144).

Эпос всячески подчеркивает античеловеческую природу эмегенов. Великан рассказывает Ёрюзмеку: *«Мы, эмегены, не умеем носить одежду, как вы. Живем в пещерах. Если кто-то из нас заболит, обкладываем его снизу и сверху хворостом и соломой, под голову кладем камень. Лекарство для нас - теплая человеческая кровь, или отвар из человечины»*. Жили они по триста лет, их кровь обжигала как огонь (Н, с. 223). Когда Алауган приезжает к эмегенам со свадебным кортежем, они угощают нарттов напитком, сваренным из конопли, чемерицы и других ядовитых трав. Алауган предупреждает друзей, что если они выпьют это зелье, то сойдут с ума.

Одна из причин чрезвычайной прожорливости эмегенов в том, что они не знают соли. Когда нарт Чюелди солит их пищу, они насыщаются гораздо быстрее (Н, с. 424). Скот эмегенов впятеро крупнее, чем скот нарттов, кони еще больше. Многим эмегенам ведомы законы гостеприимства - в течение трех дней они угощают нарттов мясом оленей, но затем требуют угощения от своих гостей. Они пытаются подражать и другим человеческим установлениям - например, у нарта Алаугана эмегены требуют уплаты калыма добытой на охоте дичью. Они обладают речью, причем иногда говорится, что их язык отличался от языка нарттов.

Часто эмегены изображаются как могучие всадники, вооруженные луками и стрелами, на необыкновенно рослых и резвых конях, у многих из них есть и мечи-самосеки. Любимая забава великанов - состязание в толкании камня (один из видов народного спорта, напоминающий толкание ядра). Обычно они предлагают наткнувшемуся на них герою посостязаться с ними, чтобы испытать его силу. Иногда эмегены имеют собственные имена. Так, великана, которого Сосурук хитростью и волшебством вморозил в лед, зовут *Чолак Чомур*, жену-великаншу нарта Алаугана - *Зинзиуар*, ее отца - *Кючадак* и т. д. Чаще всего герой встречается с великанами в горах, возле пещер, в которых те обитают, в лесу. Но почти столь же часто говорится, что те или иные эмегены имеют свои кошары, загоны для табунов, дома и даже замки и дворцы. Так, нарт Ёрюзбек в погоне за белой оленухой приходит к белой башне, в которой живут красавица-оборотень и ее муж-великан. Между владениями эмегенов и нартвов проходит граница.

В отличие от сказок, в которых эмегены присутствуют как данность, эпос во многих случаях считает необходимым сказать об их происхождении, нравах, привычках, именах, местах обитания и т. п. В одном из нартских сказаний говорится, что они произошли из желчи небесного бога, помимо его воли, и, расплодившись, завладели всей землей. Чтобы положить конец их владычеству, бог создал Золотого Дебета из кусочка своего сердца и даровал ему 19 сыновей, от которых пошло многочисленное потомство. Этому народу бог повелел сражаться с великанами, драконами и прочими силами зла до полного их истребления (КБФДЗП, с. 421).

В другом тексте о появлении эмегенов и нартвов сказано: *«Начатком человеческого рода были нарты, первыми на земле начали жить они. Перед тем, как распространились нарты, и вместе с нартами на земле жили какие-то безобразные существа, кажется, называемые «харра». Борьба между ними и нартами не стихала. Харра были похожи на людей, огромные, заросшие огнено-рыжими волосами, ели все без разбору»*. Металлы на земле - испражнения солярного божества Кайнара. *«Когда нарт Деуэт узнал об испражнениях солнечного Кайнара и отделил железо от камней, а затем выковал из него железо, нарты истребили харра с лица земли»* (Н, с.10).

Речь в этом мифе, вероятно, идет о событиях глубокой древности. Археолог И. М. Мизиев, говоря о контактах создателей древнейшей археологической культуры, которых он считал пратюрками, приводит высказывание акад. Б. В. Струве: «Согласно одному из наиболее правдоподобных истолкований, термин «арий» восходит к слову «харри» - названию многочисленных неиндоевропейских племен, разбросанных на большой территории и подвергавшихся в течение веков сильнейшему

воздействию со стороны различных племен и смешавшихся с ними. Если это лингвистическое истолкование правильно, из него следует, что племена ариев, пребывавшие некогда в близком соседстве с племенами «харри», настолько смешались с ними, что приняли их этническое название, хотя сохранили свою языковую систему» (Мизиев, с. 43).

В данном случае мы можем только высказать предположение, что в сказании отразились военные контакты древнеямников-пратюрков с племенами *харри*, изображенными в эпосе племенем злых великанов. Двойственность в описании эмегенов отмечается во всем эпосе - с одной стороны, это мифологические персонажи с хтоническим обликом, с другой – иноплеменники, представленные в образах злых великанов.

В сказании «Ячмень, который сеяли нарты» говорится, что у эмегены имели свои пашни. Семена для посева они украли у нартов, когда мужчины были на охоте. Зерна нартского ячменя были вдвое больше обычного, давали огромный урожай. Набрав зерен, эмегены спалили все нивы, и изобилие у нартов исчезло. Нарт Батыраз попытался вернуть своему народу этот ячмень, но погиб, не успев принести зерна домой (Н, с. 416).

В нескольких сказаниях говорится о войске эмегенов. Так, например, нарты бьются с армией Темир-Капу («Железных Ворот», т.е. Дербента), состоящей, в том числе, из одноглазых великанов, мечущих острые камни из расщепленных на концах длинных жердей (*сыйыртхыч*). У каждого на спине кожаные мешки с запасом камней (Н, с. 244). У одного из нартских властителей, богача Бора-Батыра, охрана из шестидесяти драконов. Его враги - шестьдесят эмегенов, которые ждут удобного момента для нападения на своего хозяина (Н, с. 430). Часто говорится об эмегенах, живущих семьями, осознающих единство своего рода-племени. Говорится и о нескольких братьях-великанах или об одиноких эмегенах-козопасах.

Конец вражды нартов и эмегенов описывается по-разному. В 1897 г. Е. З. Баранов пишет: «По народному поверью, в настоящее время эмегенов в горах нет: они переселились куда-то за море» (КБФДЗП, с. 170).

...Однажды во времена нартов вследствие засухи начался страшный голод. Дожда не было несколько лет. Эти годы были названы потом «белыми» (*акъ жылла*). Нарты отправились в поход. Мучимые голодом эмегены, прознав об этом, напали на нартские селения, поедая женщин, стариков и детей. Тогда старый Батырбаз, который возглавлял нартов во время отсутствия Ёрюзмека, велел приготовить отравленную еду в огромных казанах. Голодные великаны опорожнили их - некоторые умерли, другие, помешавшись, стали биться друг с другом. Так настал конец эмегенам. От их трупов исходило страшное зловоние, среди нартов начались эпидемии, они

бежали прочь со своей земли и нашли гибель в волнах Каспийского и Азовского морей ((Н, с. 441-442).

О гибели эмегенов подробно рассказывается в сказании о последней битве нартов. Чтобы отомстить за разорение нескольких селений, Ёрюзмек трубит в *турбин* (длинная боевая труба с громким и грубым звуком, именуется также *сур быргъы* «грубая труба»), сзывая богатырей со всей страны нартов. Войско входит в ущелье гор Куф, где обитают великаны, и начинает поражать их стрелами и мечами, а те мечут в нартов обломки скал, бревна, обрушивают камни. Наконец, после победы над чудовищами, нарты добираются до глубокого ущелья:

*Нарт Ёрюзмек чыкъгъан эди, къарай жоллагъа,
Жыйыны бла кирген эди терен къоллагъа.*

*Къарап кёрдю къолну толтуруп бир жатханны,
Тереклени юзюп, кётюрюп юслерине атханны.*

*Ол болгъанды эмегенлени уллу анасы,
Терен къолла болгъандыла аны къаласы.*

*Аууз тылпыуу болгъанды Кёсе-тауну туманы,
Олду, дегендиле, эмегенлени аمانы.*

*Кёсе-тауну жастыкъ этип салгъанд башына,
Нарт этлени къошуп ашагъанды ашына.*

*Хар юч айдан жюз эмегеи тапханды,
Ач болгъанда жартыларын къапханды.*

*Бир-бирлерин агъач къоллагъа атханды,
Нарт эллени кёп адамын жутханды.*

*Жаугыз кёзю кечеледе жанганд, ай кибики,
Чючкюргени жауун болуп жаугъанд, жай кибики.*

*Къарап аны нарт Ёрюзмек кёргенди,
Садагъыи тартып, кылычы бла бергенди.*

Садакъ бла жангыз кёзюнден ургъанды,

Эмегенни чинг арты ма бу болгъанды (Н, с. 448).

Нарт Ёрюзмек отправился поискать пути,
И вместе со своим отрядом вошел в глубокие ущелья.

И увидел он лежащую в ущелье, заполнив его,
Ту, которая швыряла в них вырванные с корнем деревья.

Это и была праматерь эмегенов,
Глубокие ущелья были ее твердыней (убежищем).

Дыхание ее уст поднималось туманом над Кёсе-тау,
Вот она-то, сказали, и есть самая зловредная из эмегенов.

Кёсе-тау вместо подушки под голову она подкладывала,
Пищу свою ела, примешивая в нее мясо нартов.

Каждые три месяца она рожала по сто эмегенов,
Если была голодна, съедала половину из них.

Некоторых она зашвыривала в лесные овраги,
Многих людей из нартских селений она пожрала.

Единственный глаз ее светился по ночам, как луна,
Когда она чихала, шел дождь, как летом.

Поглядев на нее, нарт Ёрюзмек
Лук свой натянул, мечом своим ударил.

Стрелой поразил ее единственный глаз,
С ее смертью и настал конец эмегенам.

Хтоническая природа мифологических образов злых великанов проступает в описании их праматери совершенно явственно: это одновременно и женщина, и сама земля, порождающая и поглощающая. Эта версия происхождения эмегенов, вероятно, наиболее архаична, поскольку источником силы и действенности чудовищ мыслится сама Хтон, т. е. Земля.

Перечислим черты, которыми наделены эмегены:

1. Гигантский рост и огромная сила.

2. Живут по несколько сот лет.
 3. Безобразная, зооантропоморфная внешность, двуприродность.
 4. Необыкновенная прожорливость и пристрастие к человечине.
 5. Чрезвычайная плодовитость.
 6. Злоба и глупость в резком противопоставлении уму и доброте людей.
 7. Их кровь, желчь или внутренности обладают страшной силой
 8. Перед смертью пускаются на хитрости. Есть поговорка: *Эмегенле ёле туруп, хыйлагъа ёч боладыла* «Эмегены перед гибелью горазды на коварство».
 9. Не знают никакого ремесла, не имеют одежды и обуви.
 10. Живут в пещерах, лесах, болотах, охотятся на оленей, туров и т. п.
 11. Женщины-великанши латают трещины земли.
 12. Эмегены пользуются огнем, варят или жарят пищу.
 13. Вступают в браки между собой, а одна из них выходит замуж за нарта Алаугана и рождает богатыря Карашауая.
 14. Выполняют человеческие установления - гостеприимство, уплата калыма и т. п.
 15. Живут семьями в домах, башнях, дворцах, хранят награбленные богатства - золото, серебро, драгоценные камни и т. п.
 16. Разговаривают на своем языке.
 17. Признают богов. Эмегенша в одном из вариантов сказания о женитьбе Алаугана, его будущая теща, услышав его клятву именами богов Неба, Земли, Воды и Огня, спрашивает его о том, что это за божество Огня, но не об остальных - т. е. знает о них (Н, с. 38). В другой песне эмегены сетуют, что боги помогают нартам.
 18. Ездят на конях, пользуются оружием, имеют свои поселения. Часто имеют различные волшебные предметы (оружие, шапку-невидимку и пр.).
 19. Иногда владеют средствами магии (как великан, ударом волшебной войлочной плети превративший Ёрюзмека в пса).
 20. Не все эмегены безобразны: например, первая жена Алаугана в одном из вариантов - неслыханная красавица.
 21. Осознают единство своего племени в его противопоставлении народу нартов, которому они всячески стараются навредить.
 22. Совершают набеги на поселения нартов, угоняют жителей в плен.
 23. Устраивают состязания.
- Таким образом, эмегены могут быть описаны по-разному; их общие черты - людоедство, злобный нрав, огромная сила и ненависть к нартам.

ПРАРОДИТЕЛЬНИЦЫ

Встречи нартов с их постоянными противниками происходят по разным причинам - случайно, когда герои натыкаются на них во время странствий в поисках приключений, или когда намеренно идут на них походом, или когда они нападают на нартов. Если герой чувствует, что он слабее, он прячется, а эмеген, почувствовав запах нарта, в таких случаях неизменно восклицает: *Ас ийис, адам ийис!* – «Асский дух, человеческий дух!» - как в русских сказках людоед говорит в таких случаях: «Русским духом пахнет!» (*ас* - одно из самоназваний аланов; неслучайно осетины, рачинцы, лашхетские сваны, мингрелы называли карачаево-балкарцев асами или аланами).

Герои часто (и довольно легко) расправляются с великанами-мужчинами или умеют перехитрить их, но при встрече с эмегеншами почему-то чувствуют себя неуверенно. Обычно нарт встречает ее в тот момент, когда она, закинув груди на спину, латает трещины земли; вместо иголки с ниткой у нее в руках толстое бревно с канатом или арканом, или медными прутьями. Нарт старается незаметно подкрасться к ней и приложиться к ее груди, чтобы великанша усыновила его, что и происходит во всех без исключения случаях. Например, могучий Алауган, увидев великаншу, занятую латанием земли, думает: *«Как быть? Побегу - эмегенша погонится за мной и непременно съест. А не бежать и подойти к ней - еще страшнее»* (МКНТ, с. 138).

То же самое - в сказках: герой при встрече с эмегеншей старается стать ее молочным сыном. Более того, ни в сказках, ни в эпосе о глупости эмегенш ничего не говорится - наоборот, они часто выступают в роли советниц героев. Например, в сказке «Жена охотника», опубликованной в 1897 году Е. Барановым, три сестры-эмегенши спасают героя и помогают ему поймать могучего коня, а затем и жениться на дочери царя (КБФДЗП, с. 153-155). В сказке «Завистливые братья» герой встречает эмегеншу и благодаря ее советам отыскивает своих пропавших коней, а потом женится на дочери царя змей, которые захватили его табун (МХЖ, с. 14-16).

Н. А. Криничная, отмечая полисемантизм образа великана в фольклоре и мифологии разных народов, выделяет его соотнесенность с горами, скалами, камнями (по воззрениям многих народов, великаны - полулюди-полугоры), и особенно связь с родовой горой и ее духом; вследствие этого образ оказывается «в одном типологическом ряду с тотемными, в том числе и зооморфными персонажами» (Криничная, с. 133). Связь образа эмегенов с тотемными покровителями в кар.-балк. фольклоре не прослеживается. Вероятно, эмегены, как мифологические персонажи, старше тотемов.

Чтобы найти истоки этого образа, обратимся к мифологическим воззрениям родственных по языку и происхождению народов. *Эмгельджи*,

Эмгельчи, Эмгельджин, Эмгельджи-эджи, эмеген - «прабабушка», «бабушка»; *эмегельджи-дзаячи* - «прабабушка-создательница» - так называются в мифологиях монгольских народов, а также тувинцев, домашние божества типа матери-богини. Этими же словами назывались у тувинцев онгоны - изображения семейных и родовых предков-женщин, покровительниц детей, их счастья и здоровья, которым тувинцы молились, вымаливая детей. У алтайских тюрков они называются *эмегендер (энекелер)*; *-дер, лер* - показатель мн. числа. Термин означает «бабушки», а сами онгоны считались у алтайцев воплощениями предков-женщин (МНМ, т. 2, с. 661). В калмыцкой мифологии *шулм эмгн* - демонические существа в образе женщин (Неклюдов, с. 113). Ср. кар.-балк. *аммака* «бабушка».

В примечании к публикации кар.-балк. сказок Е. З. Баранов пишет: «По преданиям горцев, за несколько сот лет до нашего времени в честь эмегенов пред их изваяниями приносились жертвы, чтобы расположить их к людям» (КБФДЗП, с. 169). Из сказанного можно сделать вывод, что одним из компонентов при сложении образа злых великанов послужили представления о древних прародительницах, «прабабушках», мыслившихся как женщины гигантского роста и силы (представление о которых запечатлено в статуэтках «неолитических Венер»).

Отсюда и превосходство эмегенш над непобедимыми героями, устойчивый мотив их усыновления, мудрые советы и латание земли. Заметим, что великанши именуются в эпосе и в сказках только эмегенами, великанов же иногда называют и *алауганами*. По той, вероятно, причине, что имя старшего и самого могучего из сыновей Дебета стало нарицательным, приобрело значение «великан». В обыденной речи *алауганом* называют рослого и сильного человека.

В кар.-балк. мифологии женские божества занимают большое место. Это покровительницы материнства Умай-бийче и Байрым-бийче, и целый класс богинь-матерей во главе с покровительницами стихий Матерью Земли Дауче, Ветра - Химикки, Воды – Дамметтир, Матерью Снов Чомпараш и др. Культ богинь-матерей был настолько укоренен, что мужские божества-творцы – тейри не смогли их вытеснить; в сознании народа богини оставались существами весьма могущественными, часто и грозными. Им поклонялись и приносили жертвы, считая, что от их воли зависит, быть дождю или ветру, урожаю и т. п. О Матери и Отце воды Е. З. Баранов пишет: «Существа они вообще добрые - спасают утопающих: су-анасы - детей и женщин, а су-атасы - мужчин. Если же из людей кто утонет, то говорят, что утонувший чем-нибудь рассердил су-атасы и су-анасы, смотря по тому, кто утонувший: мужчина или женщина» (КБФДЗП, с. 170).

Несомненно, культ богов-отцов - реликт чрезвычайно древней эпохи, когда происхождение любого явления или предмета, или даже стихии мыслилось как результат акта рождения. Еще старше культ богинь-матерей; возникший в те времена, когда роль отца в воспроизводстве рода не осознавалась, а земля и ее недра трактовались «как вообще начало и конец всякой жизни» (а позже, вероятно, вода и воздух). «У Платона выражается общегреческая мысль, когда говорится, что «наша земля - наша мать», что «ею рождены люди» и что в «беременности и рождении не земля подражает женщине, а женщина – земле» (Лосев, с. 61).

Отсюда и появление матриликально-матрилинейного рода, социальной организации (в которой женщина занимает равноправное и почетное положение в качестве единственной продолжательницы рода), и, как отражение такого состояния общества, появление культа мудрых прародительниц, «бабушек». «В результате переноса общинно-родовых отношений и всего того, что человек наблюдал в жизни своего рода, на природу (а не переносить их на природу первобытный человек не мог, поскольку они были для него единственно близкими и понятными), окружающий мир наполнился живыми существами, но по своей огромности и силе уже бесконечно превосходившими человека и поэтому часто получавшими вид всякого рода чудовищ и страшилищ» (Лосев, с. 9).

Эта, идущая от глубокой древности, хтоническая мифологии, с ее засильем чудовищных образов была оттеснена при переходе к производящему хозяйству, в котором мужчина играл гораздо большую роль, чем прежде. Конечно, он и при собирательно-охотничьем способе хозяйствования был главным кормильцем, но теперь он сосредоточил все основные хозяйственные и социальные функции в своих руках. К этому, вероятно, присоединилось и понимание того, что продолжение рода невозможно без участия мужчины. Женщина теряет свое прежнее равноправное положение в обществе, претерпевает снижение и вся связанная с прежним матриликально-матрилинейным родом хтоническая мифология.

Прежние, почитаемые богини, чудовищные олицетворения природных сил - эмегены - частью обрели пластические образы богинь-матерей и, соответственно, мужей - богов-отцов, частью стали осознаваться в качестве враждебных человеку существ. Сам термин *эмеген*, означавший «бабушка», в результате долгой эволюции, с одной стороны, стал пониматься в значении «злой великан, великанша, чудовище», с другой, как мы видим из приведенных материалов, понимание его в качестве именованья мудрых родоначальниц сохранялось неопределенно долгое время.

Смены господства одной формы идеологии другой, которые А. Ф. Лосев называет революциями человеческого сознания и мышления, в истории мифологии происходили неоднократно (Лосев, с. 33). Успехи реальной практики - начало земледелия, скотоводства и ремесла - привели к росту уверенности человека в своих силах, а главное действующее лицо той эпохи «с тех пор навсегда получил название героя. Наступил век патриархата и тем самым век героизма». Этот герой, появляясь в мифологии, «расправляется со всеми теми чудищами и страшилищами, которые прежде рисовались воображению первобытного человека» (Лосев, с. 70).

Эмеген - образ синкретический:

1. Мудрая и могучая родоначальница, изображавшаяся с огромным животом и грудями.

2. Зооантропоморфные покровительницы гор, скал, рек, природных стихий, великанши, позже, с концом хтонической мифологии, и великаны.

3. Раздвоение образа: боги-отцы и богини-матери; злые великаны и великанши.

3. Мифологизированный образ врагов-чужеплеменников.

В кар.-балк. фольклоре отчетливо различимы все три типа – покровительницы родов, покровители и олицетворения природных объектов и сил, и враги-иноплеменники. Таким образом, в основе кар.-балк. эпоса лежит возникший в идеологии их далеких предков конфликт между персонажами их матриархальной мифологии, могущественными и кровожадными, и народом героев, как носителями новой, человеческой идеологии. На эту основу впоследствии наслаивалось все, что так или иначе вовлекалось в орбиту эпического творчества, вплоть до той эпохи, когда устное народное творчество достаточно далеко удалилось от своих мифологических корней. Позже появляются поэмы, повествующие о конфликтах между самими людьми и в которых эмегенов, как и других мифологических персонажей уже нет («Ширдан и Нёгер», «Рачикау, сын Бёдене», «Ачемез, сын Ачея» и др.).

АЛМОСТУ

Еще одно мифологическое существо, фигурирующее в эпосе – *алмосту* (*алмасты*). Многие люди до сих пор верят, что алмосту существуют реально. В широко распространенных быличках они изображаются (чаще всего) как женщины безобразного вида, с головы до ног заросшие густыми волосами, но иногда и как необыкновенные красавицы. Бывают, по мнению информаторов, и мужчины-алмосту, громадного роста и силы, также

волосатые; правда, о них быличек мало. И те, и другие могут вступать в брачные отношения с людьми. Алмосту не показывается ни очень смелому человеку - он может поймать ее, ни очень робкому - чтобы не умер от страха.

Если человек, поймав демона, отрежет и спрячет прядь ее волос под порогом или за притолокой, алмосту становится служанкой этого человека и выполняет всякую работу по дому - очевидно, такое поверье объясняется представлением о том, что душа алмосту заключена в ее волосах. Если она сумеет отыскать спрятанную прядь - обычно она узнает это от детей - то забирает ее и уходит, бросив детей в котел. Иногда алмосту представляют в качестве домового, которому нужно выставить на ночь еду и питье.

Взгляд на алмосту как на существо злобное и вредоносное для современных быличек нехарактерен. Говорят лишь, что человека, причинившего ей вред, алмосту проклиняет и ее проклятие всегда сбывается. Но в глазах нартов это существа довольно жалкие, слабые и беззлобные. Когда юная Сатанай убегает от похитившего ее в детстве дракона, повелителя моря, и скитается в лесу, ее подбирают алмосту.

*Алмостула кёрюп, аны алгъандыла,
Къара орманга элтип, ашла салгъандыла.*

*Алмостула тамыр ашла бергендиле,
Сатанайны сыйлы, ариу кёргендиле.*

*Алмостула сёлеширге билмейдиле,
Сатанайны бир да эриш кёрмейдиле.*

*Бир кюн ала чаба-жорта кетдиле,
Билмегенлей бир тебеге жетдиле.*

Увидев ее, алмосту взяли ее с собой,
Отведя в глухой лес, положили перед ней пищу.

Алмосту ей дали еду из кореньев,
К Сатанай они относились хорошо, чтили ее.

Алмосту разговаривать не умели,
Но ни разу ее ничем не обидели.

Вот однажды бежали они, скакали,

И нечаянно наткнулись на какой-то холм.

Холм оказался старым эмегеном, прожившим в лесу 700 лет; он попытался съесть Сатанай, но, ослепленный сиянием ее лика, свалился в пропасть (Н, с. 158). Здесь алмосту - племя человекоподобных существ, обладающих разумом, но не речью, бродящих по лесу и питающихся кореньями. Но это мифологическое существо наделялось и иными чертами. В 1909 году Вильгельм Прёле записал мнение карачаевцев: «Алмасты - черный бес с длинными волосами; человека он сводит с ума. Алмасты живет в сарае или на старой мельнице» (КБФДЗП, с. 314). В сказании «Ночи асуат» говорится, что в первое время после сотворения мира, когда звезд еще не было, нарты жили, сражаясь в непроглядной тьме ночей с эмегенами, львами, барсами, *агъач киши* и *алмосту* (Н, с. 24).

В сказании о борьбе Ёрюзмека с небожителем Фуком, Сатанай-бийче советует мужу, прежде чем вступить в схватку с Фуком, затаиться в камышах и поймать живущую там алмосту; приманкой для нее должен послужить заяц. Содрав с алмосту шкуру, нарт должен был надеть ее и засесть в отхожем месте, дожидаясь прихода своего врага.

*Эрлай тыи къабын сыдыргъанды,
Барып, Фукну аякъ жолунда олтургъанды.*

*Танг атаргъа Фук келди аякъ жолгъа,
Ёрюзмек алмостуча алды аны къолгъа.*

*Къызыл Фукну эси аууп къалгъанды,
Бармагъында алтын мухур болгъанды.*

*Алтын мухурун Ёрюзмек алгъанды,
Сатанайгъа хапар айтып баргъанды (Н, с. 174).*

Живо шкуру с нее содрал (Ёрюзмек),
Пошел и засел в нужнике Фука.

На рассвете Фук пришел в отхожее место,
И Ёрюзмек взялся за него, как алмосту.

Кызыл Фук свалился без чувств, -
На пальце у него была золотая печатка.

Золотую печатку его забрал Ёрюзмек,
Пришел к Сатанай с рассказом.

(По неопубликованному сказанию, одним из источников могущества Кызыл-Фука являлась эта золотая печатка. И если прежде Фук насмехался над Ёрюзмеком, напоминая ему о том, как он отнял у 12-летнего нарта его овец, то теперь уже Ёрюзмек начинает насмехаться над пугливым небожителем). Но для чего нарту нужно было переряживаться в алмосту? Вероятно, в сознании творцов эпоса ее образ связывался с образом вестника смерти; имя демона - *алмосту*, *албосту* - созвучно *ал-бус-ту*; *ал* озн. «братъ, взять», *бус*, *мус* - одна из семи сил человеческой души, -*лу*, -*ту* – аффикс; поэтому *ал бус-ту* будет пониматься как «берущая душу»; Фук падает без чувств, устрешенный «вестником смерти».

Этот вывод подтверждается вариантом сказания, по которому Ёрюзмек явился в небесный дворец Фука с подвешенными к поясу шкурами убитых им девяти рысей. В мифологических представлениях карачаево-балкарцев рысь является персонификацией смерти (см.: Джуртубаев, 1991). Вполне возможно, что этот зверь являлся тотемом какого-то враждебного племени. Ложноэтимологическая связь образов рыси и алмосту и привела, скорее всего, к пониманию алмосту как существа демонического, вредящего людям. В цитированном сказании алмосту питается зайцами как и рысь.

Вторым истоком образа алмосту является другой тотем - волк. Реликты почтительного отношения к нему сохранились до наших дней, а потому и алмосту в этом случае рассматриваются как существа добрые. Нарт Алауган женился на эмегенше, которая каждые два месяца рожала двух-четырех детей, но тут же их съедала. Одна женщина из нартвов, упрекнула ее, уверив, что по обычаю надо рожать над очажной трубой. Подобрал трех новорожденных, упавших в отверстие очага, женщина пустилась наутек, боясь, что эмегенша погонится за ней, но, утомившись в пути, оставила двух детей - мальчика и девочку - на склоне Эльбруса. Их подобрала волчица и вскормила своим молоком.

«Вот от них-то, от вскормленных волками детей и произошли алмосту. Поэтому они стали густоволосыми, волосатыми, могучими. Разговаривать они не умели, но речь людей понимали. Ни холода, ни жары они особо не различали, как и сырого и вареного. Жили на стойбищах, в глубоких пещерах, в безлюдных местах, грязных и темных, питаясь объедками. Наши отцы в прежние времена, из уважения к нартам, оставляли им первую долю из котла. Ее клали под порог дома или относили в

хлев и оставляли в углу, между камней в стене. Алмосту съедал пищу, и если был доволен, насытившись, произносил такое благопожелание:

*Пусть очаг твой будет прочен, как звезда Темир-Казак (Полярная),
Пусть твой тейри дарует тебе лучших животных из стада Апсаты.*

Если же алмосту не оставляли доли, она (он), разозлившись, произносил(а) проклятье:

*Пусть на твоём подворье даже сенной трухи не будет,
Пусть над могилой твоей только глина будет, без камня
(надгробного?).*

И благословение, и проклятье алмосту всегда сбывались. «Там где алмосту, бесов нет. Почему - потому что бесов видят только алмосту, и еще волки. Алмосту, зная, что бесы пытаются навредить человеку, прогоняют их. А волк, когда бесовки рожают, уносит чертенка и где-нибудь съедает» (Н, с. 36).

Образ алмосту (ялбасты, алмасты, и т. д.) распространен на огромном пространстве, присутствуя, по данным Р. Г. Ахметьянова, в мифологиях не только всех тюрков и монголов, но и у многих иранских и кавказских народов. Причем наблюдается совпадение как функций, так и внешнего облика. В основном функции алмосту сводятся к следующему:

1. Злой дух

2. Домовой

3. Злой дух в образе женщины, вредящий роженицам (в кар.-балк. мифологии это представление не зафиксировано).

4. Дух огня - у ираноязычных народов, а также у якутов, турок, армян, крымских татар, туркмен.

По мнению Р. Г. Ахметьянова, термин появился в результате сложной эволюции образа, в основе которого лежит персонификация смерти, имевшая облик барса. У киргизов, крымских татар, османских турок термин имеет форму *албарсты* - в значении «существо, одержимое албарсом». У алтайских тюрков-шорцев *ала парс* или *ала марс* - сказочное существо в образе кошачьих животных, которое изображалось на рукоятке шаманского бубна. У киргизов термин *албарс* означает «булатный меч» - по предположению Р. Г. Ахметьянова, по причине того, что на рукоятках таких мечей изображалось демоническое существо албарс (интересно, что и на рукояти меча нарта Чюелди изображены лев и барс). Термин, состоящий из двух

иранских по происхождению слов - *ал* «огонь» и *барс* «барс», означал, таким образом, «огненный барс» и служил для обозначения демонического существа в образе большой кошки, которое вселялось в некоторых женщин. Сближение с древнемесопотамским - «алмосту» - «злая богиня», по мнению ученого, реальной почвы под собой не имеет (Ахметьянов, с. 16).

Л. Р. Кызласов, однако, такую связь усматривает. Анализируя наскальные рисунки, найденные на территории Хакассии, в том числе и скульптуры, изображающие морду какого-то свирепого хищника, пожирающего беременное чрево Матери-прародительницы, автор отмечает, что «в древней Месопотамии большую известность имело хтоническое божество Ламасту, изображавшееся то страшной и уродливой женщиной с головой львицы или птицы», то свирепой волчицей. «Ламасту насылала родильную горячку, губила новорожденных и даже вырывала у рожениц внутренние органы».

Л. Р. Кызласов сопоставляет эти данные с обрядом протаскивания ребенка под шкурой волка, сохранившимся у ряда тюрко-монгольских народов (в том числе у карачаево-балкарцев. - М. Дж.), для предохранения его от нападения демона. «Древняя богиня Ламасту пережила тысячелетия, ее образ сохранился в представлениях о демонической женщине-собаке Алмасты у разных народов Евразии. Это существо якобы и сейчас наносит вред не только беременным женщинам и новорожденным детям, но и самкам животных и их приплоду» (Кызласов, с. 212-213).

Приведенные материалы позволяют объяснить обряд поклонения мечу, зафиксированный греческими и римскими авторами у воинственных тюркских народов – скифов, алан, гуннов; древние авторы именуют его мечом Марса, древнеримского бога войны. Сходство в именовании меча с изображением почитаемого зверя – барса – вводило их в заблуждение, потому и получалось, что скифы, аланы и гунны поклонялись чужому богу. И, вероятно, они поклонялись не любому мечу, а только имеющему на рукояти изображение барса. Неслучайно, перечисляя имена скифских богов и называя их соответствия в мифологии греков (Папай – Зевс, Апи – Гея и др.), Геродот ничего не говорит о том, кому соответствовал греческий Арей (Арес); вероятно, скифского бога войны звали так же. Но и бога войны и ветра в кар.-балк. мифологии зовут *Эрирей*, в краткой форме – *Эрей*. Неслучайно и страна алан на Кавказе называлась Барсилия, от тюркского *Барс Эль* – Страна барсов (аланов). Известно и племя барсилов – те же аланы.

Поскольку дух смерти персонифицировался карачаево-балкарцами в облике рыси, убивать рысь запрещалось; считалось, что человек, нарушивший этот запрет, будет страшно мучаться перед смертью. Поэтому

он должен был всегда носить с собой коготь убитого им зверя - если коготь показать ему, он якобы сразу умирал. Коготь рыси показывал умирающему ряженный в маску рыси, чтобы определить, долго ли он еще проживет. Или знахарка показывала умирающему засушенную лапу рыси, сопровождая свое действие заклинанием, в котором просила принять его в число мертвых (МКХПЧ, с. 210-211). Злые оборотни – обуры, как считалось, принимают облик кошки, чтобы задушить младенца в колыбели или выпить его кровь. Но ведь и алмасты - существо, вредящее роженицам; такова же роль хищников, изображенных на древних рисунках в Хакасии.

Все перечисленные выше обряды, поверья и мифы восходят, на наш взгляд, к эпохе тотемизма, к тому периоду, когда все окружающее осмыслялось через метафору убивания и поедания, когда верили, что «тотемы умерщвляют и умерщвляются, съедают и съедаются, оживляют и оживают» (Фрейденберг, с. 51) – т. е. им приписывалось то, что некогда мыслилось о земле.

Протаскивание младенца под шкурой волка, вероятно, также не что иное, как символическое действие, означающее приобщение к тотему - ребенок «проглатывается» волком, обретая неуязвимость (как и орлица несколько раз проглатывала и извергала Сосурука, отчего нарт становился еще сильнее и краше). Но когда представления общины изменились, смерть и воскресение стали понимать как ряд новых рождений тотема, а не поглощений и извержений из его чрева. Еще позже, в эпоху развитой мифологии, тотем, некогда даровавший неуязвимость и силу новорожденному или юноше, проходящему обряд инициации, возможно, стал мыслиться злобным существом - их убийцей, враг, шире - духом смерти, имевшим облик рыси (волка, львицы и т. п.).

Интересующий нас образ алмосту, явно связанный с древними тотемами – волком и рысью, сохранял двойственность, приобретенную впоследствии. Отцом их прародителей, вскормленных волчицей (тотемным животным) был нарт Алауган, но, с другой стороны, их родила уродливая великанша-людоедка; согласно записи В. Преле, алмасты - это «черный бес», но, по быличкам, они изгоняют бесов и благословляют людей и т. п.

Принять версию об иранском происхождении персонажа трудно, поскольку придется прибегнуть к слишком сложным и неубедительным построениям, допуская, что вначале был образ огненного барса, который вселялся в некоторых женщин, отчего те якобы и становились *алмасты/албарсты* - «одержимые огненным барсом». Неясным останется, почему барс огненный и почему он вселялся в женщин, не говоря уже о других моментах, перечисленных выше.

Во всех рассказах и быличках в первую очередь подчеркивается наличие у демона густой гривы волос. Поэтому слово *алмосту*, *алмасты* можно объяснить как общетюрк. *ялбасты/ялбаслы* – «с гривой на голове, гривастая». Поскольку в иран. языках «ал» означает «огонь», образ алмасты у иранских народов, заимствовавших его у тюрков, стал связываться с огнем.

ФЕТИШИ

В кар.-балк. эпосе сохранились и достаточно ясные отголоски фетишизма – «поклонения неодушевленным предметам, которым приписываются сверхъестественные свойства». «Фетишами могли быть любые предметы - камни, палки, деревья, в том числе и предметы, созданные человеком» (АС, с. 463). Почитание растительных фетишей в Балкарии и в Осетии было отмечено русскими учеными В. Миллером и М. Ковалевским еще в XIX в. В 1884 году они записали рассказ о волшебной ореховой палке балкарских князей Абаевых, которая обеспечивала им благополучие и удачу во всех предприятиях. В свою очередь, она досталась им «в качестве выкупа от ее прежнего владельца, осетина Элеу, попавшего в плен к балкарцам во время неудачного набега» (КБФДЗП, с. 108).

Круг фетишистских представлений карачаево-балкарцев, разумеется, во много раз шире, чем то, что зафиксировано в их эпических сказаниях, включая в себя как сведения, непосредственно переданные информаторами-старожилами, так и различные реминисценции древних верований в других жанрах фольклора. Но зачастую только нартские сказания позволяют прийти к разгадке тех или иных поверий. Иногда эти сведения уникальны, и без них наше знание кар.-балк. языческой религии и мифологии было бы неполным.

Так как нарты являлись первыми людьми на земле, то и предметы, созданные ими, рассматриваются как первопредметы, обладающие особыми качествами, тем более, что большей частью они были созданы богом кузни и прародителем нартов Золотым Дебетом. О них сказано:

*Къылычлары ташланы, сапынныча, кесгендиле,
Окълары уа Минги-таудан ётгендиле.*

*Кюбелерин къылыч алмагъанды,
Садакъ окъ да андан ётюп болмагъанды* (Н, с. 15).

Мечи его рассекали камни, словно мыло,
А стрелы его пробивали Минги-тау.

Панцыри его меч не брал,
И стрелами их пробить было невозможно.

Элементы фетишизирования проглядывают, в первую очередь, в описании оружия, поскольку нарты - воины и основное их занятие - война. Особо эпос выделяет боевые качества меча Ёрюзмека; как уже говорилось выше, Дебет нашел младенца Ёрюзмека, когда он выпал из разбившейся при ударе о землю кометы. *«Кузнец Дебет расплавил оба куска камня, упавшего с неба, и получил железо. Из него он выковал прославленный среди нартов меч-сырпын, который мог вытягиваться на длину нескольких размахов рук, и отдал его Ёрюзмеку, чтобы он сразился с врагом нартов Кызыл-Фуком. А из остатков небесного железа кузнец Дебет, изготавливая для нартов мечи, стрелы и другое оружие, добавлял понемногу к земному железу. Потому и было таким прочным оружие, выкованное Дебетом»* (Н, с. 162).

Кроме отзвуков представлений о небесном, божественном происхождении вождя, эпос сохранил в этом сказании и память о древней стадии железного века, когда для выплавки металла использовалось метеоритное железо. Меч Ёрюзмека - это меч-фетиш, он обладает своим нравом. Когда на званом пиру сторонники убитого им Кызыл-Фука просят его показать свой меч, нарт отвечает: *«Я должен вас предупредить, что мой сырпын имеет то свойство, что если раз выйдет из ножен, то уже не войдет обратно даром!»* (КБФДЗП, с. 86). То же самое говорится об оружии других нартов. Меч Алаугана, выкованный его отцом Дебетом, блещет в бою, как молния, его удары гремят как гром, он сам собой поднимается в руке нарта на эмегенов (КБФДЗП, с. 425-426).

По совету колдуньи Байрым-кызы Алауган добывает себе заветный меч нартов, хранящийся в черном сундуке; он выкован из железа, добытого на горе *Налмас-тау* («Алмазная гора»), вытягивается на огромное расстояние, но может и сжаться до крошечных размеров, так что Алауган носит его под пяткой, сложив всемеро. Ничто не может устоять перед ним, даже горы и скалы меч рассекает легко, словно курдюк. Перед решительным сражением с эмегенами старцы отправляют несколько человек к Дебету, живущему отрешенно в кузнице, с просьбой выковать для нартов особый меч:

*Аллай кылыч ишлетигиз Дебетге:
Ауурлугъу доммай тенгли болгъан,
Узунлугъу узун болгъан тау кьолдан,
Кенглиги уа кенг болгъан чана жолдан* (Н, с. 26).

Такой меч закажите Дебету:
Весом равный весу зубра,
Длиною - длиннее горного ущелья,
Шириною - шире санного пути.

Меч закаляют в море; пробуя его, Дебет одним ударом рассекает высокий утес. Со словами: *«Пусть для врагов он будет подобен молнии!»* - кузнец передает его нартам. В данном случае, где скорее можно говорить не о фетишизации меча, а лишь о его гиперболизированном описании, и во всех других случаях действие оружия уподобляется действию стихийного явления, оружие наделяется его мощью - в большинстве случаев молнии.

Прочее оружие нартских богатырей также чудесного происхождения. Например, кольчугу для Карашауая, вскормленного молоком дракона, сделал змей (КБФДЗП, с. 180). Соотнесенность образа змея и дракона с подземным миром, а тем самым с рудой, не вызывает сомнений (Успенский, с. 144-148).

Связь оружия и его владельца-нарта мыслится неразрывной. Нарт Чюерди, перед тем как отправиться в странствия, оставляет брату стрелу, сказав: *«Если я погибну, с этой стрелы закапает кровь. Если же буду жив, с нее будет капать молоко»* (Н, с. 428). Нарты владеют и различными талисманами. Чюелди, оставшись сиротой, находит приют у братьев матери. Те, *«чтобы никто не мог прижать его ребра к земле»*, т.е. одолеть в схватке, сделали *тилсим* (от арабского «тилсам» - талисман, чародейское изображение), прикрутив его проволокой к запястью мальчика. Пока оно с ним, эмегены не могут одолеть нарта (Н, с. 424).

У нартов были и другие сокровища, отношение к которым напоминает отношение к общественным фетишам. Таков, например, волшебный бочонок Агуна. На пиру нартов в большом доме Аликовых, каждый рассказывает о своем наиболее замечательном подвиге. *«При этом у них был бочонок «агуна», который наливался до половины питьем, и если рассказ был правдив, то после рассказа этот бочонок сам собой наполнялся и три раза переливался через край»* (КБФДЗП, с. 81).

(Название волшебного предмета (*кишилик аякъ*) правильно переводится не как «бочонок», а как «чаша (или кубок) мужества»). Ту же роль - определять правдивость рассказа - играют в эпосе осетин чаша Уацамонга, и кадка с белым вином - в эпосе адыгов. На почве кар.-балк. языка слово *Агуна* объяснения не нашло; не исключено, что оно восходит к тюрк. термину *аг* «котел». Возможна связь с именем божества-покровителя виноградарства и

виноделия Агуна, почитавшегося в Западной Грузии (МНМ, т. 1, с. 36), но в какое время и как оно могло быть заимствовано, сказать затруднительно.

В том же доме Аликовых висит на цепи громадный котел, в котором можно сварить за один раз мясо сорока быков. Согласно одному из сказаний, котел достался нартам благодаря нарту Алаугану. Преследуя эмегенов, он встречается на Волге красавицу-великаншу и берет ее в жены. Когда он сажает на своего коня громадную красавицу, под тяжестью которой его стальной хребет сгибается как лук, Гемуда говорит:

*Чем хребет мой сломать под эмегеной,
Ты меня нагрузи дорогой добычей, -
Тем котлом с сорока медными ушками,
Что старик-эмеген в пещере спрятал.
В тот котел и мяса класть не надо:
Лишь водой налить да огонь разложить, -
Сорока быков наполнится он мясом*
(КБФДЗП, с. 427).

Загадочен предмет, упоминающийся только в двух текстах - *жек*. Иногда, впрочем, говорится, что это был не предмет, а некая сила. Колдунья Байрым-кызы, давая Алаугану совет, как спасти отца и братьев, которых великанши утащили в подземелье, говорит: «...если ты всего этого не сделаешь, они при помощи *жека* съедят тебя». Сказитель пояснил: «Жек - это сила, до которой не может додуматься ум человека, творящая все мощью воздуха». Эта же сила находилась в руках девушек-великанш, взявших в плен Дебета и его сыновей.

В сказании «Поход на Тихтеннген» вещая Сатанай-бийче при помощи *жека* извещает ушедших в поход нартов о том, что в их отсутствие эмегены увели в плен женщин и детей, и угнали скот нартов. Примечание второго сказителя: «Это означает, что она дала знать нартам по воздуху или силой внушения» (Н, с. 408). *Жек* означает также и «поветрие» (например, моровое). Например, в песне «Первая чума» сказано, что из земли «вышел *жек*», после чего людей начала косить эпидемия.

«Жеками» в мифологии карачаево-балкарцев именуются и карлики, обитающие в лесах, живущие племенами. На зиму они уходят под землю. Несмотря на малый рост, изображаются как существа сильные и добрые. По просьбе Сатанай-бийче жеки закалили в сталь тело рожденного камнем богатыря Сосурука и вырастили его. В мифологии волжских татар «шеке» означает «гнома, старика маленького роста, обитающего под корнями

деревьев. Термин считается заимствованным из марийского, где *шига* или *шика* имеет значения «леший; гном» (Ахметьянов, с. 48).

Оттуда же, видимо, и кар.-балк. термин *жек*, заимствованный в эпоху каких-то тюрко-угро-финских контактов. Слово *жекбаши* означает «ветренный, легкомысленный». Может быть, в древности эти гномы мыслились как недобрые духи, вселяющиеся в человека, и побуждающие его к разным опрометчивым поступкам. Имеет ли все это отношение к волшебной силе (или предмету) «жек», неясно.

Неясно также, что имеется в виду в одном из сказаний о Карашауае: юный нарт, имея дар предвидения, предрекает наступление страшной засухи и говорит Алаугану: *«Вот тебе, отец, рыбий глаз. Возьми его и лижи, и тогда у тебя сила увеличится, - так сказал Генджакешауай отцу и дал ему белый камень»* (КБФДЗП, с. 180).

Упоминаются в эпосе и бытовые предметы, обладавшие магическими свойствами. Таково полотенце, принадлежащее жене врага нарта Ачемеца - Кубы: когда она трет израненное тело мужа этим полотенцем, пули сыпятся из него, как град; ср. *жан* «душа; жизнь» и *жанжаулукъ*, народноэтимологически – «плат души (жизни)». В другом варианте Куба исцеляется при помощи черного оселка. Таковы ножички Тауаса - стоит ему бросить их на землю, как они превращаются в юношу и девушку, его слуг.

В одном из оказаний присутствует мотив живой и мертвой воды. Они находятся в двух бочках, в замке эмегенов, захвативших в плен многих нартов. Во время единоборства силач эмегенов и нарт Сосурук пьют из них, - одна увеличивает силу, другая убавляет. Пленная нартская девушка меняет бочки местами и эмеген, ослабев, уступает победу нарту (Н, с. 264).

«ВНЕШНЯЯ ДУША»

Чудесные предметы, которыми владеют враги нартов, чаще всего связаны с представлением о «внешней» душе. Так, нарт Сосурук не может отрубить голову эмегену, которого он хитростью и волшебством vmорозил в лед, пока не приносит, по совету самого же эмегена, его меч или шашку. Эмеген, давая такой совет, надеется, что его меч-самосек погубит нарта, но тот осторожен, и открывает сундук, в котором хранится оружие великана, не руками, а длинной жердью (КБФДЗП, с. 176).

Взгляд, согласно которому душа может находиться в каком-либо предмете, отразился и в другом сказании. Жена Кубы оживляет нарта Ачемеца, брошенного Кубой во дворе дома. Когда он приближается к комнате, в которой спит его враг, Куба просыпается, дрожа от страха:

«Никого здесь нет, - успокоила его жена, - а если он здесь, то ничего тебе не может сделать: там, в огромном сундуке лежат двадцать сундучков, вложенных один в другой, и в последнем, двадцатом сундучке лежит тот черный нож, который один грозит тебе смертью» (КБФДЗП, с. 30). По другому варианту, душа Хубуна находится в *«гиде, висящей над дверью»* (*гида* - обоюдоострый боевой топор). Смерть Хубуна наступает в тот же миг, как Ачemez прикасается к секире (КБФДЗП, с. 56).

Очень часто этот мотив встречается в кар.-балк. сказках, там этой «внешней душой» обладают и положительные герои. То, что внешней душой наделяются в основном враги нарттов, видимо, призвано в лишний раз подчеркнуть их коварство. Кроме того, если источник силы и мужества нарттов - в них самих, то сила и мужество их врагов - вне их, чем еще раз подчеркивается превосходство человеческого начала, упорядочивающего мир, над разрушительными силами тьмы и зла. То же воззрение отразилось и в некоторых выражениях. Человеку, чрезмерно дорожащему какой-нибудь вещью, говорят: *Жанынг ангамы кирип къалгъанды?* «Что, твоя душа в нее вошла?». Или говорят, всердцах: *Жанынг анга кирип къалгъа эди!* «Чтобы твоя душа в нее (эту вещь) вошла!».

По мнению Джеймса Фрезера, в основе подобных представлений лежит взгляд, согласно которому предпочтительнее на случай опасности иметь душу не «в себе», а в каком-либо тщательно спрятанном предмете. Вероятно, существовали и какие-то магические ритуалы «перенесения» ее в эти предметы (Фрезер, с. 654). Возможно, душа мыслилась в ту отдаленную эпоху чем-то материальным, как, скажем, и мысль.

БЕСЫ

В эпосе нашли отражение и представления о духах, называемых арабскими терминами *шайтан* и *джинн*. Эти существа враждебны нарттам, но в чем конкретно заключался их вред, не сказано. С ними встретился нарт Ёрюзмек во время одного из своих странствий. Заметив костер, вокруг которого веселились шайтаны (или джинны), он подъехал к ним. Те охотно приняли богатыря, уверяя, что были дружны с его отцом, но попросили сначала снять волчью шубу и меч. Ёрюзмек вступил в пляску с бесовками, а потом захотел и жениться на одной из них, об этом стали просить его и сами черти. Нарт сказал, что ему прежде надо посоветоваться со своей женой Сатанай. Бесы приняли его условне, но Ёрюзмек должен был вернуться к ним до рассвета. Однако вещая Сатанай-бийче уложив его спать, навела на него

чары - за окном все время были видны звезды. Когда чары рассеялись, оказалось, что солнце давно встало (Н, с. 212-214).

По другому варианту, после этой ночной пляски Ёрюзмек поехал с джиннами к их царю, пировал с ним, а в разгар веселья похитил его дочь. Джинны пустились за ним в погоню и ранили его коня Колана. Богатырь вступил в сражение, перебил джинов, вернулся домой и женился на дочери царя джинов (Н, с. 217). В некоторых вариантах вместо Ёрюмека фигурирует его приемный сын Сосурук. Заснув в объятьях бесовки, наутро он обнаружил, что лежит в обнимку с обрубком дерева.

Ни Ёрюзмек, ни Сосурук не обманываются, приняв бесов за людей - они с самого начала знают, что это шайтаны или джинны. Ступни у них обращены пятками вперед, они рогаты - это самые характерные признаки, которыми шайтаны наделяются и в быличках. Считается, кроме того, что шайтаны - существа очень слабые, почти эфемерные. Но в сказаниях об этом не говорится, наоборот, Ёрюзмек женится на дочери царя джинов, пирует с ними, танцует, сражается, они ранят его коня, и все эти действия не являются наваждением. Шайтаны и джинны наделены речью, они страстные любители танцев и музыки, как и сами нарты. На грандиозный нартский праздник «Голлу» (длившийся неделю) шайтаны являются вечером и с позволения бога-громовника Элии участвуют в нартских плясках. На рассвете они исчезают - до следующего вечера (Н, с. 392).

Шайтаны однажды выручают нартов, попавших в плен к эмегенам, которые держат их без воды и пищи в глубокой яме. Нарты пошли на хитрость, сказав великанам, что хотят поплясать. Те охотно согласились. Во время пляски к нартам присоединились бесовки, и Ёрюзмек уговорил одну из них помочь нартам. Они приняли их облик, а сами богатыри ускользнули под покровом ночи (Н, с. 400).

В мусульманской мифологии шайтан - одно из имен дьявола (Иблиса), а также одна из категорий джинов (черных). По представлениям арабов, они могли появляться в облике людей, некоторые из них имели имена. Людей сопровождают ангелы и шайтаны, побуждая их соответственно к добрым или нечестивым поступкам (МНМ, т. 2, с. 636).

Джинны и шайтаны, известные в мифологии арабов еще в доисламскую эпоху, были созданы из огня и представляют собой обладающие разумом огненные или воздушные существа, способные приобретать любую форму. Делятся они на добрых и злых - белых и черных. Рассказы о джиннах «являются постоянной принадлежностью фольклора народов, исповедовавших ислам; «джинны действуют в народных преданиях и

верованиях, выступая как пережиточные формы домусульманских мифологических представлений» (МНМ, т. 1, с. 374).

Джинны и шайтаны различались - отсюда поговорка: *Шайтан - баиша, жин - баиша* «Одно дело - шайтаны, другое дело – джинны». В быличках проглядывают черты и доисламских представлений, например, бесов иногда именуют *къабышханла* «коченеющие, мерзляки». С восходом солнца они исчезают - вероятно, потому, что представлялись духами зимы, холода, тьмы. После принятия ислама их прежнее именование было вытеснено арабскими терминами, а сами представления о них переплелись с мусульманскими.

В одном сказании повествуется о битве нартов с гигантскими пауками, обитавшими в долине реки Тызыл, в глубоких ущельях по обе стороны хребта Шаушюгут (близ современного балкарского селения Кёндеден). Об этих пауках старики рассказывают как о реальных существах; карабкаться по склонам они не умели, поэтому, спасаясь от них, люди строили жилища на вершинах гор. Были они величиной с большую корзину, плели прочную, как аркан, паутину. Из людей, попавшихся в нее, они высасывали кровь. По словам сказителя, в этой местности до сих пор еще находят черепа людей, ставших жертвами пауков.

Прослышав о том, что делается в Тызыле, Сатанай сказала об этом Сосуруку, и тот с дружиной отправился на битву с пауками. В сражении погибло много нартов, но чудовища все же были истреблены. Сатанай-бийче велела собрать всю паутину и соткать из нее холст; из него сшили сверкающую на солнце одежду, которой не было износу, она не пропускала воду, ее не брали ни меч, ни стрела. Вскоре у нартов разгорелась битва с эмегенами. Нарты загнали великанов в то же самое ущелье. Голодные великаны набросились на разлагающиеся трупы пауков, стали жадно поедать их и перемерли все до единого (265-266).

Не исключено, что в основе этого сказания лежит память о каких-то реальных событиях, например, о столкновении с племенем, самоназвание которого напоминало предкам карачаево-балкарцев слово *губу* «паук».

ШАМАНКИ И ШАМАНЫ

Отзвуки эпохи шаманизма сохранились в кар.-балк. эпосе не только в упоминаниях различных атрибутов, но и в часто встречающихся фигурах *къуртха* (ведунья), *обур* (вещунья, оборотень, волшебница), *билгич* (ясновидящий) и т. д., хотя особой роли в сказаниях эти персонажи не играют. Они изображаются старухами, в нужный момент дающими нартам мудрые советы, снадобья и т. д.

Нарты избавляются от Алаугана, обладавшего непомерным аппетитом, благодаря совету столетней старухи (КБФДЗП, с. 177). Волшебницей является молодая жена грозного Кубы, кровника нарта Ачемеца (КБФДЗП, с. 128). Волшебница спасла младенца Карашауа от его матери-людоедки (КБФДЗП, с. 49). Чтобы излечить младшего сына Дебета от помешательства, нарты спрашивают совета мудрых женщин и мужчин, ведунов и ведуний. Те сказали «...на перекрестке семи дорог выстроить конюшню, поселить там Сосука и дать ему семь баранов». Через семь лет, благодаря этому, Созук неслыханно разбогател, поправился и все стали относиться к нему с уважением (КБФДЗП, с. 258).

Собрание вещей старух дает молодому Ёрюзмеку совет, как победить рыжебородого небожителя Фука. После победы нарт оставляет Фука в живых, держит его в глубокой яме. Но прежнего изобилия нет, и тогда одна из «почитаемых нартами ведуний» велит отсечь Фуку голову; после его казни на земле вновь наступают довольство и веселье (Н, с. 86). По большинству вариантов, для сражения с Фуком Ёрюзмек взлетает на небо, следуя указаниям Сатанай-бийче; но в одном сказании советы дает опять-таки собрание ведуний (Н, с. 88). В сказании о нашествии войск Темир-Капу упоминается ведунья по имени *Тохана*, обладавшая предметом *жек* - чем-то вроде волшебного зеркала (Н, с. 105).

Волшебницы, знахарки, ведуньи иногда выступают и в роли противниц того или иного героя. Например, одна из них, оборотившись золотым кольцом, которое подбирает нарт Сосурук, выведывает его уязвимое место, из-за чего нарт едва не погибает в игре с колесом (Н, с. 138). Ёрюзмека завлекает в свой дом волшебница Шаулух-Инджи, наслав на него выюгу (КБФДЗП, с. 182). Нарт Алауган женится на дочери колдуньи Байрым-кызы. Но затем, заподозрив неладное, он начинает следить за ними: «В какое-то время ночи его жена встала и подошла к очагу. Он заметил, что она неслышно отвалила камень очага и достала из-под него кувшин. Затем его жена вынула из кувшина что-то черное и намазала им лицо и голову. Неслышно она зашла в кладовую, вынесла оттуда орлиное оперение и надела его на себя. Некоторое время она прислушивалась, а потом вылетела вверх по очажной трубе. Когда Алауган, думая: «Что за чудеса?», вышел во двор и посмотрел, то увидел, как его жена, улетающая в небо, скрылась в облаках». С шабашей она приносит человечину, пытаясь приучить к ее употреблению и Алаугана, но тот, выяснив, кто его жена на самом деле, убивает ее (Н, с. 18).

Ведуньей названа и сказании и мать Алаугана - *Матчалыу* (*Батчалыу*). Спасая младенца Карашауа от матери-людоедки, Батчалыу прибегает к магии, поочередно бросая перед преследовательницей иголку, гребень и

наперсток, которые превращаются в железный лес, железную сеть и железный плетень, а зеркало - в обледенелую гору.

В одном из сказаний упоминается имя главной ведуньи нартов Усхуртуковых. Они обращаются к ней, чтобы узнать причину небывалого волнения на Хазнарском море, в волнах которого плещутся в это время Карашауай и его конь:

*Нартла: «Бу не сейирди, не алапатды?», - деп,
Къайгъыгъа къалгъандыла,
Барып, эллеринде обурла таматасы
Жанханайны чакъырып,
Беи таи салдыргъандыла.
Ол айтханды: «Бюгюн бизге, нарт элге,
Минги Таудан бир жюйрюк атлы келликди,
Ол жолдады, узакъ бармай кетерикди» (Н, с.191).*

Нарты, говоря: «Что за диво, что за чудо?»
Были в переполохе,
Они пошли и главу всех ведуний в их селе
Жанханай позвали,
Велели ей пять раз погадать им на камешках.
Она сказала: «Сегодня к нам, в нартское селение,
С Минги Тау прибудет один стремительный всадник,
Он в пути и приедет спустя немного времени.

В том же сказании главная шаманка (*обурла баичысы*) Усхуртуковых упоминается еще раз; в другом тексте ее зовут *Мичилиу* (Н, с. 82).

В сказании об Ачемезе жена исцеляет Кубу с помощью волшебного полотенца, но в другом варианте ее зовут *Боюнчакъ* и излечивает она мужа благодаря своему знахарскому искусству (Н, с. 266).

В другой работе, сопоставляя сведения об обурах, имеющиеся в кар.-балк. эпосе и мифологии, а также в многочисленных быличках, мы пришли к определенному выводу: «...все, что у карачаево-балкарцев рассказывается об обурах, у народов Сибири связывается с деятельностью «злых шаманов». То, что знахарство, колдовство, магия выглядят в кар.-балк. эпосе занятиями по преимуществу женскими, - результат влияния длительной эпохи женского шаманизма. На самых ранних ступенях развития этой формы религии шаманили женщины, и лишь потом их сменили мужчины.

«При этом на первых порах они должны были чувствовать себя в этой роли неуверенно, поскольку многовековая традиция не могла не приписывать способностей к шаманству именно женщинам. Логическим следствием мог быть взгляд, согласно которому духи избирают шаманами только женоподобных мужчин, т. е. между «женским» шаманизмом и «мужским» существовал промежуточный период. Напомним в этой связи о причерноморских скифах - прорицателями у них были, как сообщает Геродот, женоподобные мужчины, по скифски - энареи». Скифский термин легко объясняется на почве тюркских языков: от *эне* «женщина», и уподобительного аффикса *-рий* = «женоподобный»; ср. кар.-балк. *киширий* «мужепоподобная» (Джуртубаев, 1991, с. 92). Известно, что и в наше время мужчины-шаманы часто одевались в женскую одежду.

Упоминание главной шаманки вполне может означать, что у предков карачаево-балкарцев знахари и знахарки, ведуны и ведуньи, прорицатели и т. д. составляли особую касту. Но эпос не подчеркивает гегемонию женщин в этих занятиях, поскольку вобрал в себя и отразил изменения, происходившие в обществе на протяжении многих веков. Мудрые советы исходят не только от собраний *куртха*, но и от вещей старцев, а знание магии не чуждо и самим богатырям, в частности, метеорологической.

Выше говорили об излечении нарта Сосука, благодаря совету мудрых мужчин и женщин. Алауган, детей которого съедает их мать-великанша, не зная, как спасти их, идет *«к старику очень древнему попросить совета»*. *«На ту пору жена Алаугана была тяжела. Старик ему сказал: «Пройдет 9 месяцев и 9 дней, и она родит сына, который будет сильнее тебя и матери. Ты его спаси таким образом: когда наступит время ей родить, пусть она сядет на трубу и так рождает, а ты будь внизу: подменишь ребенка щенком. Пусть она его и сожрет»* (КБФДЗП, с. 178).

«Нельзя забывать о тесной генетической связи части эпоса с «шаманским» фольклором, хотя было бы глубокой ошибкой сводить к этому весь эпос». И, далее: «Батыр, особенно в наиболее архаичных эпосах, одновременно с воинскими доблестями обладает магической силой и знаниями» (Липец, с. 52). В кар.-балк. эпосе часто говорится о нартах, владевших магией или обладавших ясновидением. Это отголосок второй стадии развития эпоса, когда в центре внимания находился уже не тотем-предок, наделенный необыкновенной мощью, а шаман, побеждающий врагов благодаря владению магией. Из этой, до-героической, эпохи богатыри унаследовали свое чудесное оружие и другие волшебные предметы - волчью шубу Ёрюзмека, отпугивающую бесов, войлочную плетть, ударом которой можно превратить человека в животное или предмет и т. п.

Нарт Карашауай может наслать холод или жару, принять вид оборванца на вислоухой кляче и пр.; но он еще и прекрасный музыкант, и вполне соответствует тому образу воина-чародея, который Р. С. Липец находит в тюрко-монгольских эпосах, воина, коему присуще «искусство превращений, которым он широко пользуется; посещение подземного мира и борьба с темными силами; вызывание нужных ему природных явлений (снег, тьма, вплоть до сведения солнца и луны на лук седла); искусство завораживающего пения» (Липец, с. 53).

Желая напустить мороз, чтобы проучить чванливых нартов из рода Усхуртуковых, Карашауай обращается с мольбой к духам горы Минги Тау, на склоне которого вырос: *«Тысячи салымищиков Эльбруса! Прошу вас послать боран (бурю), холод, чтобы испытать и проучить этих гордых чванных нартов!»*. И вот поднялась страшная буря, настал холод» (КБФДЗП, с. 73). В другом варианте Карашауай обращается не к духам горы Эльбрус, а к Тейри; крепко сжимая в руке стрелу с трехгранным наконечником, он просит наслать такой мороз, чтобы дружина Ёрюзмека не смогла двинуться с места, а потом пускает эту стрелу в небо (Н, с. 124). Заносчивого зятя Усхуртуковых Карашауай отвозит его домой, связав по рукам и ногам: *«Войдя в дом и применив свои способ и умение создавать холод, Карашауай сделал так, что на улице стало холодно и все покрылось льдом. Так он заморозил Ёречикау»* (Н, с. 237).

В юности, когда его достают из глубокой расщелины, он предсказывает: *«На вершине горы сидит двенадцатиголовый змей Сарубек, он-то и выпивает всю воду. Когда я был в трещине, я питался молоком Сарубек; теперь же Аллах меня послал, чтобы я своим мечом убил Сарубек, - тогда воды везде будет вдоволь»*. Так сказал Генджакешауай. Прошло 5 лет. Наступила засуха: *Сарубек сушил землю»* (КБФДЗП, с. 180).

В подземный мир сходит нарт Сосурук; на некоторое время останавливает солнце Сатанай-бийче; она обращается в чернобурю лису, а ее муж Ёрюзбек обращен великаном в пегого охоничьего пса (подобно монгольскому Гесеру, которого его вторая жена обратила в лошадь), и т. д.; искусством завораживающей игры на свирели обладает Карашауай.

Магией владеет и нарт Рачикау. Несколько месяцев он неподвижно сидит на своем коне под стенами замка Злоязычного Гиляхсыртана, дожидаясь, когда тот выйдет из ворот и замертво падает на землю вместе с лошастью. *«Служанки Гиляхсыртана, спускавшиеся из замка и ходившие за водою, говорили злоязычному, что Рачикау умер, тело его уже подверглось гниению и что следовало бы взять прекрасный панцырь, который был на нем. Но Гиляхсыртан все-таки не соглашался выйти, говоря: «Надует*

колдун!» (КБФДЗП, с. 82). Так и случилось - когда Гиляхсыртан все же вышел из ворот, Рачикау ожил и кинулся на него с мечом.

Иногда древний мотив магических действий заменяется просто обращением к Тейри. Сосурук, чтобы заморозить эмегена в озере, просит Тейри насладиться холода пяти лет за пять дней, и его желание исполняется (Н, с. 269). Наткнувшись в своих разъездах на останки древнего гиганта, Сосурук молит Аллаха оживить великана; исполняется и эта мольба (Н, с. 282). О применении коллективной магии мы уже говорили: проклятый народом, Сосурук, вместе с конем, превратился в каменное изваяние (Н, с. 294).

Сказание «Месть Карашауая» интересно тем, что в нем достаточно ясно проглядывают следы одной из главных тем шаманского фольклора - посещение шаманом загробного мира с целью «вернуть душу больного или встретиться с душой умершего» (Липец, с. 54). Случайно заснув возле могилы убитого неизвестным злодеем Рачикау, Шауай слышит голоса давно умерших нартов, идет вместе с Рачикау на их пир, узнает о виновнике гибели этого богатыря и выслушивает его жалобу - никто не совершил по нему достойных поминок и т. д. (Н. с. 238).

Разумеется, время наложило свой отпечаток на это сказание, как и на другие: Карашауай встречается с Рачикау случайно, а не намеренно, разыскивая убийцу своего табунщика; потом выясняется, что один и тот же человек убил и его табунщика, и Рачикау; но все остальные детали - ежевечерние пиры нартов в загробном мире, всеведение покойника и прочее, прямо указывают на источник - шаманский фольклор.

ШАМАНСКИЕ АТТРИБУТЫ

Прародитель нартов Золотой Дебет однажды изготовил для своих потомков-воинов чудесную палку (или жезл, посох). Она была красного цвета. Эмежены боялись ее, как огня, запах, исходивший от нее, был для них непереносим, она наводила на эмеженов страшные болезни, нартов же, наоборот, исцеляла. Нарты обязательно брали эту палку с собой в битву, обращаясь к ней с заклинанием:

*Къызыл таякъ, уу таякъ,
Эмегенни жзыкъ, таякъ!*

*Жаны чыкъсын, сен тийгенлей,
Ууунгу ий, анга жетгенлей!*

*Сен нарт тейрини таягъы,
Дулдур атны туягъы,
Къарт маралны жаягъы!*

*Эмегенле, сизни ёлюм таууссун,
Тукъумугъуз къурусун!*

*Нарт эллери сизден солусун,
Тамырыгъыз къурусун!
Къызыл таякъ, тий, таякъ,
Эмегенлени къыр, таякъ! (Н, с. 384).*

Красная палка, ядовитая палка,
Эмегенов вали, палка!

Пусть жизнь их покинет, едва ты их коснешься,
Испусти свой яд в миг касания!

Ты - палка нартского бога,
Копыто коня Дульдур,
Челюсть старой оленихи!

Эмегены, пусть смерть истребит вас,
Пусть сгинет ваш род!

Пусть нартские селения отдохнут от вас,
Пусть корень (вашего рода) высохнет!

Красная палка, бей, палка,
Эмегенов истреби, палка!

В эпосе сохранилось и восхваление, с которым нартты обращались к своему фетишу; в текстах явственно слышны отголоски представлений о древе жизни, одном из вариантов мирового древа. Мифологическое сознание самых различных народов нашло аналогию линиям человеческой жизни в растительном мире, «точнее, среди деревьев, особенно таких, чей срок жизни значительно превышал сроки человеческой жизни»; в древе жизни, «в самой его сердцевине упрятаны жизнь и ее высшая цель - бессмертие». Но там же

находится и смерть. Бессмертие «передается во времени и пространстве», «оно мыслится как особая жизненная сила» (МНМ, т. 1, с. 396).

Видимо, по этой причине фетиш именуется «палкой жизни». Поскольку нарты и эмегены представлены как два полностью противоположных, антагонистических мира, постольку и посох, дарующий нартам жизнь и исцеление, несет великанам смерть и болезни. Посох предотвращает голод, который, кстати, представлен в тексте живым существом. И конечно, несмотря на то, что посох изготовлен Дебетом, он рассматривается как дар бога Тейри своим любимцам-нартам. Упоминание в тексте Дульдур (клички мула, на котором ездил халиф Али) объясняется тем, что в фольклоре народов, исповедующих ислам, Али приобрел черты сказочного героя, а его мул стал представляться богатырским конем.

Волшебная палка именуется «челюстью старой оленихи»; это прямой реликт эпохи шаманизма, как, впрочем, и наименование ее «копытом». Бубен шамана символизировал птицу, а затем животное, на которых он путешествовал (по мировому древу или по различным мирам) в поисках души больного, похищенной злыми духами. Чаще всего таким ездовым животным считался олень, позже его сменил конь. Колотушка, которой шаман во время камлания стучал по коже бубна, также имела свою символику. Енисейские кеты, например, называли ее «ногой» бубна. Алтайские тюрки обшивали деревянную палку, непременный атрибут шамана, шкурой с ноги лося, марала, дикого козла; якуты вырезали на рукоятке бубна изображение волчьей головы (Басилов, с. 95).

Очевидно, предки карачаево-балкарцев вырезали на такой рукоятке изображение головы оленя или оленухи, а наименование колотушки «ногой» как раз и сохранилось в упоминании «копыта коня». Колотушку, вероятно, выкрашивали в красный цвет, но, возможно, в этом отразилось почитание кустарникового дерева *сипи*, ветви которого использовались в еще не столь отдаленное время для гадания. Оно росло по берегам рек, ветви его ровные, прямые, красного цвета (краснотал). Срезать их для другой цели возбранялось, животных от них отгоняли. Гадатель брал в руки 9 или 12 прутьев, предлагал желающему, не глядя, вытянуть один из них и давал прорицание (информатор - Непеев Л. И., пос. Эльбрус КБР). Вполне возможно, что колотушку изготавливали из ветки *сипи*.

Почитание этого кустарника отразилось и в одной из сказок. Человек, который знал язык птиц и животных, гнал однажды по краю обрыва быка и осла. Услышав, как осел сказал быку: «*Не подходи к обрыву близко, не то свалишься и мне придется тащить тебя!*», - этот человек засмеялся. Жена стала приставать к нему, требуя, чтобы он сказал ей причину смеха; муж

отказался, говоря, что если он выдаст эту тайну, то умрет. Но женщина была настойчива, и он пообещал ей рассказать об этом утром.

Дома, выйдя во двор, он услышал, как петух похвастается перед курами: *«Видите, наш хозяин не может справиться и с одной женой, а сколько вас слушается одного меня! Ответит он ей и умрет. Ему же нужно взять три ветви сипи, высечь жену, и тогда он избежит смерти»*. Человек высек жену, потом рассказал ей, почему смеялся, и остался жив (КМФ, с. 303). Трудно сказать, почему раскрытие тайны должно было кончиться гибелью человека. Порка – это, возможно, имитирование обряда очищения, или инициации, после которой человек может приобщиться к тайным знаниям.

Следует сказать, что появление в приведенном выше тексте «нартской палки» вызвано лингвистическим казусом. В кар.-балк. фольклоре, в том числе и в эпосе, много раз упоминается волшебная золотая чаша (кубок) нартов (см. ниже). «Чаша, кубок» - *аякъ* (но это же слово означает «нога»). *Нарт аякъ* «нартская чаша» со временем стало пониматься как абсолютно созвучное *нарт таякъ* «нартская палка»; восхваление волшебной чаши переплелось в этой песне с наслоениями шаманского фольклора.

Из эпохи шаманизма идет и представление о шапке-невидимке - *сибил бёрк* «волшебная шапка». *Сибил*, видимо, происходит от слова *сибял, себил*, в языках алтайцев, каракалпаков, киргизов означающего «одеяние шамана» (Ахметьянов, с. 69). Иначе говоря, *сибил* означает «волшебный, колдовской, колдун». Неслучайно хитроватый сын Ёрюзмека носит имя *Сибильчи*, где *-чи* – аффикс деятеля, а имя означает «жрец (определенного разряда)». Шапка-невидимка - это шапка шамана, мага. Одно из сказаний, главного героя которого зовут Сибильчи, называется «*Сибил нартла*» «Нарты-волшебники» (Н, с. 245). То, что термин является определением ко всем нартам, еще раз говорит о несомненной связи кар.-балк. эпоса с шаманской мифологией, в которой и находятся его (эпоса) корни.

В одном из сказаний Карашауай хитростью отбирает у эмегенов три вещи, из-за которых у великанов произошла ссора. Первая - ночная шапочка (*кечеги бёрк*). Надев ее, можно видеть все, что делается на земле, под водой и в небе, она сама извещает владельца о готовящемся на него нападении. Вторая - волшебная веревка (*жыжым*); стоит только забросить один ее конец, как животные со всей округи собираются в кольцо. Третья - войлочная плетель (*кийиз къамичи*). Обмотав ею, можно во мгновение ока перенести любую тяжесть в любое место (Н, с. 108-110).

Трудно сказать что-либо о втором предмете. Под ночной шапочкой, возможно, подразумевалась шапка шамана. Что касается войлочной плетели, то это предмет исключительно популярный во многих жанрах кар.-балк.

фольклора. Способность переносить любые тяжести на далекие расстояния приписывается ей плети только в этом сказании - во всех мифах, сказаниях и сказках она устойчиво связана с мотивом оборотничества. Ударив Ёрюзмека такой плетью, эмеген превращает его в охотничью собаку. В свою очередь Ёрюзбек, по совету Сатанай-бийче, ударом плети превращает эмегена в лошадь. Обладание войлочной плетью - одно из условий победы Алаугана над войском крылатых эмегенов.

Особенно часто войлочная плеть упоминается в сказках. Именно с ее помощью совершается целая вереница превращений в сказке «Магомет Индырбаев», опубликованной Е. З. Барановым в 1903 году. Любовник неверной жены Магомета превращает его сначала в серого жеребца, на котором всю ночь скачет по горам. Уходя, он ударяет Магомета плетью, и тот вновь обретает прежний облик. На вторую ночь Магомета превращают в черного жеребца, и опять седок носится на нем до утра. На третью ночь Магомет ранит кинжалом волшебника, но его жена успевает превратить его в белого пса, и той же плетью исцелить своего любовника. Затем, после приключений Магомета в образе собаки, жена превращает его в филина. По совету спасенной им однажды колдуньи, Магомет-филин влетает в башню, трется о плеть, превращается в человека и обращает неверную жену и ее друга в ослов (КБФДЗП, с. 189-192).

Но почему предметом, который может превратить человека в любое животное или вещь, является плеть и почему она войлочная? Речь опять-таки идет об одном из постоянных атрибутов шамана. Как уже говорилось выше, путешествие во время камлания (шаманской пляски) он проделывал «верхом» на бубне, который символизировал орла, гуся, лебедя, оленя, лося. Позже образ древнейшего ездового животного-оленя сменился. «В верованиях монголов, якутов, хакасов, бурят бубен считался чудесным конем шамана. Конь - поздний образ, пришедший в шаманскую мифологию лишь с распространением коневодства. У ряда народов он занял место оленя или лося в символике бубна» (Басилов, с. 84).

Процесс замены птицы оленем, а потом и конем был долгим, иногда черты двух или трех образов совмещались, например, «положенному в могилу с покойником коню придавались черты оленя». «В рогатой маске оленя был погребен конь в скифском Пазырыкском кургане Алтая». «Когда утверждалось представление о бубне - ездовом животном шамана, колотушка превратилась в плеть, которой шаман погоняет своего чудесного оленя-коня. «Золотой плетью» называли колотушку алтайские камы (шаманы. - М. Дж) – (Басилов, с. 84; с. 95). Когда в эпосе говорится, что у Гемуды были уши в пядь длиной (Гемуда наделен чертами ездового животного шамана – героя

Карашауая), это, вероятно, деталь прежнего его облика - оленя. Когда герой сказки, превращенный в филина, влетел в башню, где спали его жена и ее любовник, то увидел, что плеть висела *«у их изголовья и блестела, как золото»* (КБФДЗП, с. 192). Карачаево-балкарские (аланские) шаманы, вероятно, тоже именовали плеть «золотой», что и отразилось в фольклоре.

Отголоски шаманизма сохранились и в языке, в виде отдельных терминов, правда, уже переосмысленных. Например, если в якутском языке термин *ойуун* означает «камлание», то в кар.-балк. *оюн* - «игра». *Камчы* у алтайцев – «шаман», кар.-балк. *камчы-чамчы* - «весельчак, шутник». Это и неудивительно, если учесть, что камлание якутского шамана, например, представляло собой «многоактное, драматическое, порой комедийное, действие, не лишенное театральности» (Алексеев, с. 187). Материалов, свидетельствующих о том, что кар.-балк. духовная культура и система религиозно-мифологических воззрений прошли стадию шаманизма, гораздо больше, чем мы можем их привести здесь.

АМАЗОНКИ

О девушках-воительницах (но никогда - о замужних женщинах) в кар.-балк. эпосе говорится довольно часто. Однако ни в одном тексте мы не встречаем ни одного имени - некая девушка или несколько девушек, или девушка, переодетая мужчиной. С помощью Карашауая одна из таких воительниц убивает двух братьев-великанов, мстя за смерть своих братьев, пьет кровь одного из них и умирает, и Карашауай только перед ее смертью узнает, что это был не мужчина, а девушка (Н, с. 85).

Он же встречается в своих странствиях с другой девой, владельницей прекрасной долины. Она считается таким великим воином, что встречные эмегены предупреждают нарта, чтобы он не останавливался в этой местности. Приняв девушку за мужчину (из-за ее воинских доспехов), Шауай вызвал ее на поединок, но она сняла шлем и, распустив косы, пристыдила его за то, что он хотел сразиться с девушкой (Н, с. 94). В другой песне этот же эпизод описан иначе: девушка нападает на Шауая, но богатырь швыряет ее наземь, шлем слетает с ее головы, и нарт узнает, кто напал на него:

- *Аллах-Аллах, быллай бир батырлыкъ этип келип а,
Тиширыу бла сермешдим, - деп жарсыгъанда,
Сакъалыны бир жанына акъ чыгъып къалды, дейди* (Н, с. 97).

- О Аллах, Аллах, столько подвигов я совершил,

А теперь вот сразился с женщиной, - опечалился он,
И тогда половина его бороды стала седой, говорят.

В той же песне Шауай встречается еще и с тремя другими амазонками, хранительницами волшебного дерева. На нем растут три яблока - белое, красное и зеленое. Первое дает молодость, второе дарует женщинам исцеление от бесплодия, а третье придает мужчинам храбрость в битвах. Карашауай срывает все три яблока, и, по совету вещего Гемуды, съедает первое, - молодильное. В это время налетают три всадника, один из которых наносит герою легкую рану, и разгневанный нарт сносит ему голову. Два других снимают шлемы, оказываются длиннокосыми девушками, и начинают корить нарта за расправу с их подругой. Тот сокрушается, говоря: «*Лучше бы моя рука отсохла!*» Девушки говорят ему, что сорвав эти яблоки, он их погубил, а теперь пусть он срубит и дерево (Н, с. 101).

Что это за дерево, почему его охраняли девушки и почему срывание яблок было так пагубно для них, в песне не сообщается. Возможно, перед нами переосмысленный рассказ о родовом дереве, которое у древних тюркских народов символизировало центр владений рода-племени и называлось *бай терек* «божественное древо» (ср. название местности в Черекском ущелье – *Байтерек*). Этим девушкам была, вероятно, поручена охрана священного «волшебного» дерева, плоды которого, как представлялось, давали членам рода или племени молодость, храбрость и исцеление от бесплодия. Вероятно также, что эти плоды считались действенными до тех пор, пока их не касалась рука чужака.

Цвет яблок имеет объяснение, основанное на созвучиях, но функции плодов сказителем соотнесены неверно. Даровать молодость должно зеленое яблоко - в слове *жашил* «зеленый» содержится *жаш* «молодой; юноша»; белое (*акъ*) яблоко должно даровать храбрость: *ах* - «душа». Красное яблоко должно было даровать женщинам чадородие - созвучны *къызыл* «красный» и *къыз* «девушка». Вполне возможно, что русские выражения «молодо-зелено» и «красна девица» представляют собой кальки с тюркского.

У карачаево-балкарцев, как и у других народов Кавказа, до недавнего времени считалось сильнейшим оскорблением сорвать или повредить надочажную цепь, позднейший аналог родового древа (символа мировой оси). На званом пиру, прежде чем расправиться с заговорщиками, нарт Ёрюзмек перерубает мечом надочажную цепь, на которой висит громадный котел, совершая тем самым символическое, магическое действие, предрекающее разорение этого дома. Так и Карашауай, - сорвав плоды, он

лишил дерево его магической силы, погубив тем самым охранниц, которых вероятно, ждала неминуемая расправа за неисполнение своего долга.

С грозной амазонкой пришлось встретиться и нарту Сосуруку. Живет она где-то на юге от страны нартов, за горами, за морями, в мраморной башне. У изголовья ее кровати, в золотом корыте плавают золотые рыбки, одну из которых нарт должен добыть, чтобы исцелить больного Ёрюзмека. Встреченный Сосуруком доброжелатель сообщает ему, что воительница три дня и три ночи проводит в битвах, а потом три дня и три ночи спит, не просыпаясь, и что от ее руки уже погибло много воинов. Нарт похищает золотую рыбку и только благодаря тому, что мог менять коней, избегает гибели от руки золотоволосой красавицы (Н, с. 257).

К нарту Куденту является некий человек, называя себя сыном Барануки, с просьбой о помощи. Кудент помогает ему расправиться с тремя братьями-великанами, отомстив за смерть братьев этого человека, и только потом, в доме незнакомца, узнает, что это девушка, и женится на ней (Н, с. 423).

Легенды об амазонках, особом племени женщин-воительниц, «широко известны во всех частях света, являясь либо порождением местных традиций, либо распространением греческой». Согласно легендам древних греков, племя амазонок обитало в Малой Азии, у реки Термодонт или в районе предгорий Кавказа и Азовского моря, проводя все свое время в походах и битвах (МНМ, т. 1, с. 63-64).

В кар.-балк. эпосе о племени воинственных женщин ничего не говорится, есть только встречи отдельных героев с одинокими воительницами. Геродот, говоря о происхождении савроматов, приводит легенду о происхождении савроматов, согласно которой они являлись потомками скифских юношей, вступивших в брак с амазонками в отдаленные времена. Эти юноши вместе с женами отделились от скифов, образовав новое племя. Далее Геродот пишет, что савроматские женщины продолжают традиции своих воинственных прародительниц: «...ездят на охоту с мужьями и без них, выходят на войну и носят одинаковую с мужчинами одежду» - что естественно для людей, передвигающихся верхом.

«Относительно браков соблюдается у них следующее правило: ни одна девушка не выходит замуж, пока не убьет врага; некоторые из них и умирают в старости безбрачными, потому что не могли выполнить этого требования». То же самое говорит и Гиппократ. Савроматская девушка должна убить трех врагов, но замужние женщины участвуют в войне только в случае крайней необходимости (Латышев, ВДИ, 1947, № 2, с. 280).

Таким образом, частые в кар.-балк. эпосе упоминания об одиноких девушках-воинах - это отголоски памяти об обрядах инициации, испытаний,

которым подвергались молодые люди, чтобы считаться полноправными членами племени. Очевидно, такие испытания были обязательны даже для девушек - эпоха требовала умения владеть оружием и от них. Неслучайно в эпосе говорится только о девушках, и неслучайно нарт Кудент женится на одной из таких амазонок, убившей трех врагов. Объяснение этого мотива кровной мести возникло в позднюю эпоху, когда такие испытания стали глубокой архаикой. Возможно также, что если в роду не оставалось мужчин, способных отомстить за кровь, этот долг возлагался на девушек.

Что же касается древнегреческих легенд о конном племени амазонок, то, на наш взгляд, причина их возникновения – результат ошибки, возникшей при осмыслении чужого этнонима. На протяжении веков, при отсутствии средств массовой коммуникации и постоянных связей народов друг с другом, когда единственным источником информации были только слухи, такие ошибки порождали мифы, обраставшие затем подробностями и вариантами, весьма затейливыми. Древние греки, услышав о появлении на востоке воинственного конного народа – парфян (партов, парфов), осмыслили этот этноним на основе своего слова *партенос*, *парфенос* «дева, девушка». Отсюда и родился популярный миф о племени невероятно смелых и воинственных девушек-всадниц, якобы ненавидевших мужчин.

ТОТЕМЫ

Поскольку карачаево-балкарцы в настоящее время исповедуют одну из мировых религий - ислам, а их ближайшие предки - северокавказские алано-болгары под влиянием Византии еще в X в. приняли христианство (впоследствии ассимилированное вновь окрепшим язычеством), следы той стадии развития мифологии, которую именуют тотемизмом, не сохранилась в их фольклоре в столь явном и архаичном состоянии, чтобы можно было бы говорить о них, как об отдельной части их духовной культуры. Это лишь отголоски некогда обширного мира тотемических мифов, чаще всего - следы почтительного отношения к тому или иному зверю или птице, в фольклоре - их покровительство герою, его перевоплощение в животное или птицу и т.п.

Отчетливые следы оставило в кар.-балк. обрядности и эпосе почитание волка, например, применение волчьих клыков в качестве оберега (Холаев, 1974, с. 30). «При заболеваниях кожными болезнями подвешивали волчьи астрагалы. Бытовало поверье, «чго отданная в руки вора волчья жила вызывает судороги различных частей тела», помогая тем самым обнаружить его. «От этого поверья сохранилось выражение: *Къолуннга бёрю сингир берге эдим* – «Дать бы тебе в руки волчью жилу» (Биджиев, 1979, с. 116).

В эпосе следы почитания волка в первую очередь выявляются в цикле сказаний об Ёрюзмеке. Однажды, отправившись в горы за рудой, Золотой Дебет заночевал в пещере. Неожиданно небо прочертила яркая комета (*къуйрукълу жулдуз* - хвостатая звезда) и со страшным грохотом упала далеко в горах. Прибыв туда, Дебет увидел, что звезда, расколовшись на две части, лежит на дне горного озера, высохшего от ее жара. Между обломками сидел мальчик-богатырь и сосал молоко волчицы, а вокруг, дивясь на эту картину, стояли звери и птицы. Старый орел рассказал Дебету, что мальчик выпал из нутра кометы при ее падении. Волчица подошла к нему, чтобы съесть, но мальчик одолел ее. Дебет взял мальчик с собой, а по пути заехал к пастухам, которые сказали ему: *«У тебя и так 19 сыновей. Зачем тебе еще и этот волчий выкормыш, отдай его нам. Всосав волчьего молока, он породнился с волками, и теперь они не будут нападать на наши стада - если мальчик будет жить с нами»*. Дебет оставил мальчика бездетной чете (Усхуртуку и Асений). До повзросления, говорится в сказании, он пас овец и его звали *Бёрю эмчек* – «Волчий питомец» (Н, с. 161).

Иначе рассказывается о появлении Ёрюзмека среди нарттов в другом тексте. Дебет отправляется во главе богатырей (скорее всего, своих 19 сыновей) в дальний путь. Поскольку песня целиком не сохранилась, причина их поездки неизвестна; скорее всего, ее целью был поиск жен для 19 братьев - родоначальников нартского народа:

*Орайда, бара, жорта кетдиле, жолда уа была сейирден ёлдюле:
Орайда. бир жашчыкъ да бир бёрюню эме тургъанын кёрдюле.*

*Орайда, ол бёрю да ычхыналмай бу жашчыкъны къолундан,
Орайда, нарт аскери тохтап къарай эди бара тургъан жолундан.*

*Орайда: «Жашчыкъ, кимсе, не адамса?» -
Деп да соргъан эди нарт Дебет.*

*Орайда: «Ёрюзмекме, мен а ёксюз ёсгенме,
Орайда, сабийликден бёрю сют ичип ёсгенме.*

*Орайда, атам атам кимди, анам кимди – танымайма, билмейме,
Орайда, жер-жерледе излейме да адам халы кёрмейме»* (Н, с. 162).

Орайда, ехали, скакали они, в пути чуть не умерли от удивления:
Орайда, увидели они, что какой-то мальчик сосет молоко волчицы.

Орайда, та волчица не могла вырваться из рук этого мальчика,
Орайда, войско нартвов, остановившись, смотрело на них.

Орайда: «Кто ты, мальчик, что за человек?» -
Так спросил нарт Дебет.

Орайда: «Ёрюзмек я, вырос сиротой я,
Орайда, с малых лет рос, питаюсь волчьим молоком.

Орайда, кто отец мой, кто мать моя - не знаю их, не ведаю,
Орайда, повсюду ищу и не нахожу людского следа».

Будущий предводитель нартвов, сын звезды, вскормлен молоком волчицы, т. е. тотемного животного, которое, естественно, мыслится как покровитель людей и их защитник от всякой нечисти. Избегая поединка с Ёрюзмеком, небожитель Кызыл-Фук улетел на небо, где у него был стеклянный дворец. Ведуньи предупреждают его, что дворец Фука охраняют 9 рысей и 9 волков, и что он не сможет одолеть небожителя, если не снимет с рысей шкуры и не наденет на себя. Богатырь убивает рысей и подвешивает их шкуры к поясу; волки Ёрюзмека не трогают – для них он свой (Н, с. 96). Отправляя молодых нартвов на охоту, Ёрюзмек велит им оставить долю старому волку - предводителю стаи (Н, с.112).

В одном из текстов говорится: «*Когда бесовки рожают, волки уносят их детёнышей и съедают их в каком-нибудь месте*» (Н, с. 37). Прямой иллюстрацией к этому поверью служат строки из цитированного выше сказания о встрече Ёрюзмека с бесами:

- *Иш кьолай болсун, аманла!*
- *Сау бол, сау кел, Ерюзмек!*
Юсюнгдеги желпегей, желпегейни кьоймасанг, - дейди, -
Бизни мында тапмазса, - дейди.
- *Терк кьорагъыз, аманла, бёрю тонум (сизге) не этеди?*
Желпегейни тешгенди, тойларына киргенди, дейди (Н, с.116).

- Пусть спорится ваше дело, никчемные!
- Спасибо, добро пожаловать, Ерюзмек!
На тебе накидка, если накидку не сбросишь, - говорят, -
Нас здесь не найдешь, - говорят.

- Скорой гибели вам, никчемные,
Чем (вам) мешает моя волчья шуба?
Накидку сбросил он, в пляску их вступил, говорят.

Тотем столь ненавистен чертям и внушает им такой ужас, что они не осмеливаются произнести слово «волк». В том варианте, где Ёрюзбек пляшет, не снимая шубы, бесовки взвизгивают, когда ее полы случайно касаются их. По мнению А.З. Холаева, она, вероятно, спасала Ёрюзбека от действия чар нечистой силы, что на наш взгляд ошибочно, поскольку сам исследователь приводит далее поверье о том, что волки съедают новорожденных бесенят. В цитированной здесь песне Ёрюзбек танцует с бесовками без шубы; по другому варианту, он снимает по требованию чертей и меч (считалось, что железо и железные предметы, особенно острые, нечистой силе ненавистны).

О магических свойствах волчьей шубы Ёрюзбека говорится и в другом сказании. Заговорщики попытались отравить его на пиру. Когда это им не удалось, они подрезали подпруги седла, чтобы, когда он упадет с коня, расправиться с ним. Но, когда нарт сел в седло, рукава его накинутой на плечи волчьей шубы обхватили подрезанные подпруги так, что Ёрюзбек ничего не заметил и спокойно уехал домой (Н, с.124).

Волк, в качестве тотема, связан в эпосе не только с образом Ёрюзбека, но и со всем нартским племенем. В нартском гимне древней богине материнства Умай-бийче сказано:

*Нарт улулары - Тейри кьулары,
Нарт улулары - жигит балалары,
Нарт улулары - бёрюд аналары,
Бек суйгенлери - Умай-бийчеди* (Н, с. 378).

Нарты - слуги Тейри,
Нарты - его смелые дети,
Нартов праматерь - волчица,
Их любимица - Умай-бийче.

Другое животное, о котором можно уверенно сказать, что оно было одним из тотемов, - чернбуря лиса. «Примечательно, что вплоть до 1940-х годов почти в каждом балкарском доме можно было найти пучок шерсти чернбурей лисы как признак добродетели и изобилия. Считалось, что чем больше пучок, тем; больше изобилия, богатства в доме. Такое понятие о

чернобурой лисе, как нам известно, сохраняется у балкарцев и по сей день» (Будаев, с. 176). В чернобурку умеет обращаться Сатанай-бийче. Алауган, отправившись на поиск невесты, встречает своих братьев вместе с коварным Ширданом. Убив на охоте чернобурую лису, они спорят, кому должна принадлежать ее шкурка. Алауган говорит им:

- Бу къара тюлкюню нек ёлтюргенсиз?

Къылычбий-къабакъда хантус сюзюп иче тургъанлай кёргенем, - дегенди. – Кет-кет, эл алдагъан, жер жалагъан, аман Шырдан!

Дунияда адам излеп тапмагъан къара тюлкюню ёлтюргенсиз!

Бу болгъан жерде да байлыкъ кюймейди!

Бу болгъан жерге да, ой, ач кирмейди,

Ой, адам излеп тапмагъан къара тюлкю! (Н, с. 92).

- Зачем вы убили эту чернобурую лису?

Я увидел это, когда сидел в селении Кылычбиево, цедя пшениный суп, - сказал (Алауган). –

Эх ты, всех обманывающий, землю лижущий (т.е. подлый) Ширдан!

Вы убили чернобурку, которую все ищут и не находят!

Там, где она, богатство не сякнет (букв. «не горит»)!

Там, где она, голода не бывает!

О, чернобурая лиса, которую все ищут и не находят!

Есть основания утверждать, что еще одним тотемом древних карачаево-балкарцев был орел. Нарт Сосурук, сброшенный завистливыми братьями в пропасть, встречает на ее дне женщину, у которой спрашивает, как выбраться наверх. Она советует дождаться того момента, когда возле пропасти будут проходить два гигантских барана – один белый, другой черный, вечно бьющихся между собой. Если Сосурук сможет ухватиться за рог белого барана, тот рывком выбросит его наверх, если же, промахнувшись, схватится за рог черного барана, тот зашвырнет его в нижний мир. Нарт промахивается и попадает в нижний мир, где спасает птенцов орлицы от дракона, каждый год пожиравшего их. Орлица, не зная, как обласкать богатыря, несколько раз проглатывает и извергает его, и с каждым разом нарт становится сильнее и краше. Затем она поднимает его в средний мир (Н, с. 260).

Два барана, проходящие по краю пропасти, соединяющей средней мир с нижним - вероятно, олицетворения дня и ночи, света и тьмы. Орлица, наделяющая нарта еще большей силой и красотой - отзвук тотемистических представлений, точнее, тесно связанного с ними обряда инициации, когда

юношей, достигших совершеннолетия, заставляли пройти через изображение животного-покровителя, после чего они считались взрослыми членами рода. Юноши как бы рождались вновь - неслучайно речь идет именно об орлице.

Заслуживают внимания сведения о почитании черной вороны. В гимне, с которым нартты обращаются к богу молнии и покровителю воинов Элии, эта птица названа спутником божества и его вестником. На страну нарттов со стороны Эдила - Волги - надвигается какой-то могущественный враг. Песня заканчивается словами:

Нарт батырла къазаутдан къайтырламы, Элия?

Нарт элине тынчлыкъ келип солурламы, Элия?

Къара къаргъа жол нёгерлик этерикди, Элия!

Хапар берге санга айланып кетерикди, Элия! (Н, с. 380).

Нартские батыры из битвы вернутся ли, Элия?

Народ нарттов, обретя покой, отдохнет ли, Элия?

Черная ворона будет спутником нашим, Элия!

С вестью к тебе вернется, Элия!

Вернувшись из дальней страны, нартты обнаруживают, что их женщины и дети угнаны в плен, в селениях никого нет. Не зная, где искать родных, богатыри подъезжают к Нартскому камню, стоящему у входа в одно из селений. Сидящая на камне ворона каркает, обернувшись в ту сторону, куда ушли со своей добычей враги. Нартты отправляются в путь и освобождают пленников (Н, с. 409). По мнению карачаево-балкарцев, крик вороны с белой отметиной предвещал, удачу. Вильгельм Преле, венгерский ученый, записал в 1913 году поверье: «Если каркает ворона, люди говорят: «Она вещает о будущем» (КБФДЗП, с. 314).

Почитание вороны, видимо, связано не только с тем, что она была некогда тотемом одного из родов; как птица-трупоед она рассматривалась в качестве медиатора, посредника между миром живых и миром мертвых. Нслучайно и сейчас, когда хотят сказать о ком-то, что его дела плохи или что кончина его близка, употребляют выражение: *Къазыгъына къаргъа къоннсанды* «На кол его (плетня) уже села ворона».

В сказании «Сосурук в игре с колесом» интересна концовка, показывающая отношение к разным животным и птицам. Богатырь, которому острое железное колесо перерезало ноги, поочередно обращается к

орлу-стервятнику, зайцу и голубю с просьбой сообщить Сатанай-бийче о несчастье, постигшем его. Стервятник отказывается, говоря, что Сосурук ничего не оставлял ему из охотничьей добычи. Отказывается и заяц, боясь, что по пути его может съесть волк. И только голубь сразу отправляется в путь, и Сатанай, прибыв туда, излечивает раны нарта (Н, с. 289).

Орлы-стервятники, часто уносившие ягнят, а по рассказам старожил, иногда и жеребят, могли рассматриваться как птицы недобрые. Заяц же традиционно считается животным, приносящим несчастье. Увидеть, находясь в пути, зайца, по кар.-балк. поверью, означает потерпеть неудачу, особенно если он пересечет путь. Старики так и говорят: *Огьурлу жаньуар туююлдоу ол* «Это животное недоброе». Но голубь, также традиционно, считается символом добра и красоты. Говорят: *Кёгюрчюн - огьурлулукьну саугьасыды* «Голубь - вестник (или дар) добра» (КНС, с. 124).

Мы не касаемся здесь вопроса о главном тотеме карачаево-балкарцев – барсе, ограничимся лишь некоторыми, но весьма красноречивыми фактами. Ныне слово *барс* в кар.-балк. языке перешло в разряд архаизмов, из-за табуирования имени тотема, заменившись другими – *къаплан*, или просто *ала*, *алан* - «пятнистый зверь». Черты тотема-барса сохранились в образе Алаугана, одного из главных героев кар.-балк. эпоса; он носит барсовую шкуру, а его имя (от *ала уанг*) означает «пятнистый зверь».

Поэтому карачаево-балкарцы, независимо от пола, возраста и ситуации, в обращении употребляют слово *алан*, в значениях «сородич, соплеменник, соплеменница, человек»; обращаясь к собранию или к нескольким собеседникам, ставят его во множественном числе: «Аланла!..» - Аланы!..». Согласно средневековым письменным источникам, страна алан на Кавказе называлась *Барсилия* – от кар.-балк. *Барс Эль* – «страна барсов» (алан); неслучайно и в русских летописях часто проводится сравнение тюрков-половцев именно с барсами (или гепардами): «Куманин пардус есть». Ср. в «Слове о полку Игореве: «*По Русской земли прострошася половци акы пардуже гнездо*». Половцы русских летописей не является именованьем кипчаков– это общее название одного большого этноса на юге от Руси, с которым славяне и воевали, и торговали, и роднились, словом, знали его отлично, состоявшего, как и другие народы, из нескольких больших племен – гуннов, хазар, авар, печенегов, болгар, куман, алан, асов, кипчаков, и пр. Вот эти-то племена и были объявлены специалистами отдельными, не связанными друг с другом народами - они, видите ли, воевали друг с другом.

Но русские княжества, например, воевали между собой еще чаще, притом настолько яростно, что превращали целые города и деревни в пепелища; но на этом основании полочан и киевлян, суздальцев и волынян

никто не объявляет отдельными народами. Такова была эпоха. Поэтому летописи и именуют весь степной юг единым названием – Земля Половецкая. Об одном из русских князей говорится, что он из похода на половцев привел себе жену-ясыню *«бе бо болгарка родом»*. Так с кем же он воевал?

КРЫЛАТЫЙ КОНЬ ГЕМУДА

Образ крылатого коня нарта Алаугана, перешедшего затем к его сыну Карашауаю – Гемуды, следует рассмотреть особо. Ни в одной национальной версии Нартиады и ни одному коню не отведено столько места; Гемуде посвящены целые песни, имеющие варианты, «биография» коня прослежена от начала до конца. Это, видимо, связано не только с тем, что коневодство было одним из основных занятий карачаево-балкарцев и их предков, но и с тем, что конь являлся одним из тотемов, и, кроме того, играл большую роль в их древнейших космологических воззрениях.

Наиболее ранняя публикация текста, в которой содержится краткая характеристика Гемуды, принадлежит Сафар-Али Урусбиеву (1881 г.). Нарт Алауган, говорится в нем, *«вывел свою лошадь Гемуду, которая обладала способностью говорить человеческим голосом и принимать вид всякого другого животного и которую до этого времени он держал в подземелье, кормя железными опилками»* (КБФДЗП, с. 65).

Есть текст, согласно которому волшебный конь принадлежал уже отцу Алаугана, богу кузни Дебету. Не найдя для своих 19 сыновей 19 сестер-невест, кузнец приводит 18 девушек. Старшему жена не достается, и Дебет, чтобы утешить Алаугана, дарит ему вещего Гемуду (Н, с. 21). По другому сказанию, Дебет совершал свои поездки на огромном коне. Ветер, вылетающий из одной его ноздри, покрывал воды льдом, из другой выходил горячий пар, от которого льды таяли, лил дождь и наступала весна (Н, с. 16).

Происхождение Гемуды связано или с морем (озером), или с горами. Не в силах прокормить Алаугана, односельчане по совету одной старухи отводят его на берег моря, и сказав, что с моря ему будет доставляться пища, уходят. На третий день Алауган увидел, что по морю скачут три жеребца-тарпана - вороной, белый и золотистый, гоня перед собой множество рыбы, которая в испуге бросалась на берег. Алауган вдоволь наелся и стал думать о том, как поймать белого скакуна. Это ему не удалось, он поймал золотистого.

Конь просит Алаугана испытать его - отрубить ему ногу. Алауган исполняет просьбу, но нога тут же срастается. Затем Гемуда с корнем вырывает 40-аршинную, толщиной в 20 вершков, ель. Нарту, перепуганному его мощью, конь говорит: *«Тебе не придется кормить меня: я питаюсь*

только железом, а если его нет, то нахожу в горах железную руду и грызу ее». Живет Гемуда на вершине горы, но стоит Алаугану позвенеть над водой уздечкой, как он тотчас является к нему (КБФДЗП, с. 178).

Колдунья Байрым-кызы советует Алаугану обзавестись конем, чтобы победить войско великанов: *«На вершине Минги-тау есть конь с восемью ногами, двумя головами, с ушами в пядь, длиной тела в шесть размахов рук, с железными копытами. Повернувшись на север, он выпивает Черное море. Повернувшись на юг, он обглаживает склоны, оставляя черную землю. Хвостом он разгоняет туманы и тучи. Когда он мочится, начинаются наводнения, в ущельях сносит все мосты»* (Н, с.17).

По другому варианту, возле нартского селения было огромное озеро, из которого по утрам появлялись два жеребенка. Порезвившись, они снова уходили на дно. Многие нарты пытались поймать их, но удалось это лишь Алаугану. Жеребенок натягивает наброшенный на него толстый аркан с такой силой, что он остановится тонким, как нитка. Пространство, которое прочие кони преодолевали за месяц, гнедой жеребенок покрывал одним прыжком (Н, с. 30). Или Алаугун, заметив на берегу моря целый табун жеребят, ловит одного из них - Гемуду (Н, с.103).

В основном Гемуда связан с сыном Алаугана и эмегенши - Карашауаем, идеальным героем кар.-балк. эпоса. В сказании «Алауган и Карашауай» отец просто ловит в табуне нартов жеребенка и дарит его пятилетнему Карашауаю. Они тут же дают друг другу клятву верности:

(Гемуда):

*Сенден баишагъа иер салдырмам,
Сыртыма баиша адам къондурмам.*

(Къарашауай):

*Сенден баиша атха кёз къаратмам,
Сенден баиша атны да суюмем* (Н, с. 49).

(Гемуда):

Никому, кроме тебя, оседлать себя не позволю,
Никому, кроме тебя, сесть на себя позволю.

(Карашауай):

Ни на одного другого коня не позарюсь,
Ни одного другого коня не люблю.

Народ, предпочитающий в повествовании лапидарность, проявляет всю меру фантазии, когда речь заходит о Гемуде. Рождается Карашауай, и в это же время одна из кобылиц в нартском табуне жеребится Гемудой. У него три ноги, он вещий и обладает человеческой речью. Праматерь Усхуртуковых Асений растит жеребенка в подземелье (Н, с.71). Выросший в расщелине ледника Карашауай, охотясь, видит на вершине горы озеро, а в нем - жеребенка, рожденного от водяных коней. У Гемуды твердые, как железо, копыта, глаза без ресниц, блестящие и круглые, как у рыбы, дышит он жабрами, шерсть его не намокает (Н, с.72). Здесь соединены морское происхождение Гемуды и происхождение небесное (мировая гора, которую карачаево-балкарцы отождествляли с Эльбрусом).

В сказании «Скакун батыра Шауая» говорится, что на горе Эльбрус есть глубокое озеро (по другим сказаниям - родник) *Саулукъ-суу* «Вода здоровья». Человек, выпивший этой воды, не умирает. Из этого озера и появляется Гемуда, которого ловит Карашауай (Н, с.73). В другом сказании на вершине Эльбруса Гемудой жеребится трехногая кобыла (Н, с.74).

Интересно описание того, как Карашауай растил Гемуду. Каждый день он давал ему ведро оленьего молока, 5 соколиных яиц, чашку молока эмегенши, кормил его овсом, растущим на южных склонах Эльбруса, поил осадком пива, сваренного из ячменя, растущего в Нарт-Бора и хмеля из Хумалана (местности в Балкарии), мыл его мылом, которое употреблял каджарский (иранский) шах. Готовя коня к подвигам, Карашауай приучал его спать на льду, в реках и озерах, в жарких песках, на ветру (Н, с. 74).

Одно сказание целиком посвящено описанию Гемуды, прославленному не только в селениях нарттов, но и в самых отдаленных странах. *«Гемуда родился от жеребца Бога Зимы и кобылы Бога Лета. Эта кобыла жеребилась раз в девять лет. Гемуда был ее третьим жеребенком. Двух ее жеребят съела птица Анкар»*. Карашауай похищает Гемуду и тот вырастает в богатырского коня. *«Гемуда был о трех ногах, медноухим, с булатными копытами. Одним глазом он видел все, что в небесах, за тучами днем, другим видел волос, плывущий ночью на дне реки или моря. Потянувшись через вершину Минги-тау, он съедал траву на пастбищах Предкавказья. Вершина Минги-тау раздвоилась оттого, что он терся об нее шеей. Когда трава в предгорьях высыхала, он пасся на горных склонах Южного Кавказа, оставляя после себя голую землю.*

Навоза его хватало на удобрение всех полей в нартских селениях. Когда он мочился, наводнением сносило все мосты в ущельях. На скачках он мчался быстрее ветра, достигал раньше звука. От его ржания жеребые кобылы скидывали плод, неплодные кобылы зачинали, жеребцы от страха теряли производительную силу. Камни, вылетающие из-под его копыт, превращались в звезды на небе. Воздух, вылетающий из одной его ноздри, приносил лето, из другой - зиму, сам он был хромым, трехногим» (Н, с. 72).

В этом сказании, наделенном чертами этиологического мифа, очевиден перенос с представлений о мироздании, как о теле громадного коня, на представления о годовичном круге. Конь в представлениях карачаево-балкарцев был связан с солнцем. До сих пор бытует выражение: *Атны башы - кюндю* «Голова коня – солнце». Поэтому категорически запрещалось бить коня по голове. По рассказам стариков, их отцы и деды, увидев такое, буквально приходили в ярость. По той же причине, чтобы вызвать дождь, опускали в реку подвешенный на веревочке череп коня; очевидно, он символизировал солнце, скрывшееся за дождевыми тучами.

Поэтому и год, в какое-то время, видимо, олицетворялся в образе коня, или коней (ср. созвучия: *жыл* «год», *жылкы* «конь; табун», *жылгы* «годовичный»). Бог Лета ездит на кобыле (лето, плодоношение, плодородие), Бог Зимы - на жеребце. Гемуда соединяет в себе черты обоих родителей. Подобно тотемным предкам, культурным героям в мифах других народов, Гемуда также двуприроден, соединяя в себе зооморфные и антропоморфные черты. От самого рождения он наделен разумом и речью (как считалось, люди и животные, родившиеся в два священных месяца Тотура – март-апрель, запретных для войн, обладали особыми качествами):

*Гемуда жаз башында, Тотур айда туугъанды,
Бек суйгени Къарашауай болгъанды.*

*Туугъанынлай адам тилни билгенди,
Тейри да аны ариу кёргенди* (Н, с. 76).

Гемуда родился весной, в месяце Тотура,
Любимцем его был Карашауай.

От рождения он знал человеческий язык,
Благосклонен к нему был и Тейри.

Гемуда – конь космический и творит зиму и лето, времена года. Он же - мироустроитель, его действия определяют целые ландшафты, т. е. в его образе ясно проступают черты древнего тотема-предка, культурного героя:

*Ура-бере, кёзкёрмезге бардыла,
Тик къяагъа жетип ёшюн урдула.*

*Тик къяаны жарып эки этдиле,
- Малкъар аузу ма бу болсун! - дедиле.*

*Чирик кёлню аны туягъы ачханды,
Солууу бла турч къяяланы чачханды.*

*Дых тауунда кючсюннгенди, кекиргенди,
Алайдан а Тихтенгеннге секиргенди.*

*Тенгизледе чабакъ кибик ойнагъанды,
Жулдузланы бек бийигине учханды (Н, с. 77).*

Ехали, скакали они, достигли окоема,
(Гемуда) ударил грудью об отвесную скалу.

Отвесную скалу надвое раскололи они:
- Пусть это будет Малкарским ущельем! - сказали.

Озеро Чирик-кель его копыто пробило,
От его дыхания рушились утесы.

На Дых-тау он заржал, загремел,
И оттуда скакнул на Тихтеннген.

В морях он резвился; как рыба,
Взлетал до самых высоких звезд.

Говоря о мифологии австралийских аборигенов, Е. М. Мелетинский отмечает: «Рельеф местности в районе прохождения маршрутов тотемных предков является своего рода памятником их жизнедеятельности (Мелетинский, с. 179). Нечто подобное мы видим и здесь: рельеф Балкарии - результат деятельности священного коня.

Р. С. Липец, анализируя эпосы тюрко-монгольских народов, приходит к выводу, что в них конь выступает «как покровитель и руководитель хозяина, превосходящий его в даре предвидения, быстроте реакций в сложных ситуациях, обладающий твердой волей, подчиняющей себе всадника в минуты, когда тот проявляет слабость». «Даже в чувстве долга он иногда стоит выше, чем героический батыр. Такова эта пара, созданная гением коневодческих народов на заре раннеклассового общества». Выше она отметила, «что связь коня и всадника преломлена через архаичные представления о тотемических отношениях», «о какой-то родственной связи» между ними, и что культ боевого коня во многом продолжал опираться «на древние тотемические функции патрона», доказательством чему служат многочисленные в фольклоре этих народов сказания и сказки о рождении того или иного батыра кобылицей (Липец, с. 124-125).

Действительно, отношения Алаугана и Гемуды, а затем и Карашауая и Гемуды напоминают отношения подопечного и покровителя. По совету коня, приложившись к груди эмегенши, Алауган избегает верной гибели; конь предупреждает Алаугана о семи стражах-великанах, когда нарт отправляется добывать золотую шубу, он же подсказывает нарту, как обмануть их; отбирает для Карашауая лучших коней в табуне, утнанном им; воодушевляет своих хозяев в трудные минуты, даже стыдит.

Есть в кар.-балк. фольклоре и произведения, героев которых рождают кобылицы. Такова сказка «*Байтал улу Къайтал*» «Кайтал, сын Кобылы» - о супружеской чете, у которой, кроме одной кобылы, не было никакого скота. Кобыла ежегодно жеребилась, но в тот же миг наплывала черная туча и уносила жеребенка (как в некоторых вариантах о рождении Гемуды жеребят уносил огромный орел или птица Анкар). Однажды во сне какой-то голос повелел бедняку подбросить вместо жеребенка теленка. Туча уносит его, а кобыла жеребится сначала жеребенком, а следом, держась за его хвост, рождается мальчик. Мальчик стал богатырем, а жеребенок его верным конем.

Перед отъездом в набег Кайтал оставляет старикам стрелу, наказав следить за ней - если с ее наконечника закапает кровь, значит, с ним случилась беда. По дороге он находит себе друзей, которых зовут Батыр, сын Дерева, и Жалгау, сын Камня. Они набредают на какое-то селение, где обнаруживают трех красавиц. Но внезапно их окружает толпа чудовищ, которые охраняли девушек. Батыры убивают их, но и сами погибают в сражении. Услышав плач стариков, на поле битвы прилетает кобыла, мать Кайтала. У нее три души и она отдает их мертвым батырам, а сама падает бездыханной. Завернув в саван, богатыри хотят ее похоронить, но вдруг кобыла оживает и улетает в небо (МХЖ, т. 2, с. 205-208).

Алауган говорит сыну, что его конь *«понимает человеческую речь и сам может говорить, что он может принимать вид всякого животного»* (КБФДЗП, с. 68). Гемуде уделено столько места в эпосе еще и потому, что он - родовой конь, переходящий от отца к сыну (Дебет - Алауган – Карашауай). То, что первоначально он служит божеству кузни, связь Гемуды с металлом (питается рудой, железом, огнедышащий, у него чугунные или стальные копыта или челюсти, он выкован из черной стали и т. п.), объясняет происхождение образа Дебета (см. ниже).

В примечаниях к одной из дореволюционных публикаций А. И. Алиева отмечает: «Свойство коня эпического героя принимать любой вид - то богатырского скакуна, то захудалой клячи - уникальная черта карачаево-балкарского нартского эпоса. Эта особенность Гемуды помогает его хозяину одержать много побед и продемонстрировать свое превосходство над нартами» (КБФДЗП, с. 69). Следует уточнить, что Карашауай, самый сильный, но и самый скромный из богатырей демонстрирует свое превосходство не над всеми нартами, а лишь над представителями рода Усхуртуковых, зятем главы которых он был намерен стать.

Способность к оборотничеству - также одна из черт, наводящих на мысль о прежней роли коня как тотема. Когда неузнанные и недооцененные Карашауай и Гемуда одерживают очередную победу, эта недооценка принявших жалкий вид коня и батыра - старая роль прежнего могущественного покровителя-тотема, с его способностью к оборотничеству, в новых условиях воспринимаемая как нечто нарочитое и объясняемая в эпосе то ли скромностью этой неразлучной пары, то ли стремлением посильней уязвить соперников.

Магические способности Карашауая - отголосок представлений о героешамане. Если учесть, что шаман, по верованию народов, сохранивших шаманизм в качестве религии, обязательно обладает ездовым животным или птицей (оленом, конем, орлом, лебедем и т. д.), на котором во время камлания объезжает миры в поисках души больного, то можно сказать, что в образе Гемуды проступают черты не только тотема-покровителя, но и ездового животного героя-шамана.

Выше уже отмечалась устойчивая связь образа Гемуды с водной стихией. Поскольку Карашауай вырос в расщелине ледника, питаясь водой, стекавшей с сосуллек, Гемуда, соглашаясь служить нарту, говорит ему: *«Ты и я вскормлены одною матерью - водяною»* (КБФДЗП, с. 181). Заметим также, что в облике Гемуды наиболее выпукло подчеркнуты «рыбьи» черты. Кличка коня, скорее всего, состоит из двух слов – «кем» и «ата». *Кем, гем, кам, кум* - термин, означающий «река, вода». Ср. гидронимы в Балкарии и Карачае:

Чегем (от *чек кем*) «пограничная река», *Мысты кам* «кислая река», *Уллу кам* «Большая река», старое название селения В. Баксан - *Ючкумель* «Трехречное село» - возле него сливаются три реки и т. д. От этого же корня, вероятно, образованы слова *кемеуол* «водоворот», *кёмюл* «утонуть, погрузиться», *кеме* «корабль, судно», *кёмюк* «пена», *кемейиу* «иссякание». *Ата* - «отец».

Таким образом, кличка коня означает «Отец воды». Современная форма имени появилась в результате слитного произношения обоих слов: *Кем Ата* - *Кемата* – *Кемута* - *Гемуда*. Свою роль сыграл и перенос ударения. Как правило, в кар.-балк. языке оно падает на последний слог (при раздельном произношении *Кем Ата* ударение падает на звук *е*). Иными словами, и в кличке коня звучат отголоски представления о прежнем тотеме-коне - покровителе водной стихии, первопредке и культурном герое, о его реинкарнации (владение человеческой речью и т. п.).

В кар.-балк. мифологии присутствует целый класс покровителей различных стихий, именуемых *ата* «отец» - *суу атасы* «отец воды», *жер атасы* «отец земли» и т. д. Они мыслятся как существа антропоморфные. Если наш вывод о древней роли коня как покровителя (отца) водной стихии верен, мы можем сказать, что происхождение этих существ коренится в эпохе тотемизма; представления о них сложились на основе взгляда, согласно которому все явления и стихии имеют своих родителей, предков - вначале зооморфных, а затем и антропоморфных.

Конь связывался с водной стихией в мифологических представлениях многих народов. Например, у древних греков, мало занимавшихся коневодством, образ владыки моря Посейдона имеет архаические черты, показывающие, что это божество некогда выступало в облике коня или быка (МНМ, т. 2, с. 323). Созвучие слов, означающих «конь» *ат* и «отец» *ата*, возникло, может быть и потому, что некогда считалось, что человек происходит от коня, что его тотем-предок - конь (к Гемуде и восходит происхождение образа Дебета, праотца нартвов).

Образ Гемуды, каким он представлен в эпосе, многослоен. В нем соединились разновременные представления, тесно связанные с бытом и верованиями предков карачаево-балкарцев:

1. Животное-тотем, объект охоты и почитания.
2. Олицетворение вселенной, представляемой в виде гигантского коня.
3. Тотем - предок-мироустроитель.
4. Зооморфный покровитель (отец) водной стихии.
5. Медиатор, соединяющий все четыре сферы мироздания.
6. Ездовое животное героя-шамана.
7. Покровитель, мудрый советчик героя и его богатырский конь.

Кар.-балк. эпос последователен в описании служения Гемуды нартскому роду. Совершив множество подвигов, Гемуда и Карашауай приходят к подножию Эльбруса, и конь говорит: *«По повелению Тейри я должен жить на вершине этой горы»*. Расставаясь, оба плачут, и Гемуда улетает. На вершине Эльбруса били два ключа (теперь они скрыты), а возле них стояли две кочки, покрытые травой. Пока конь съедал траву на одной из них, другая вновь зарастала ею. Человек, животное, или птица, напившиеся воды из этих ключей, не умирают (Н, с. 152).

Другой вариант более подробен. С окончанием своей миссии - истреблением враждебных человеку существ в среднем мире - часть нартвов во главе с Ёрюзмеком улетает на небо верхом на крылатых конях, часть опускается в нижний мир. Но Карашауай и Гемуда остаются на земле:

«Рассказывают, что ни Карашауай, ни Гемуда не умерли, что они живы. Говорят, они живут в окрестностях Минги-тау. Если спросите, почему Карашауай попал туда, то это потому, что в детстве для него ледники Минги-тау были (материнскими) сосцами, он сосал их и так вырос. Говорят, что где бы и как бы ни жил человек, когда он начинает стареть, его тянет в места, где он родился и рос. Говорят, на вершине Минги-тау, среди ледников, есть целебный источник. В самую жаркую пору лета вокруг него растет ярко-зеленая трава. В эту пору Гемуда идет к источнику, пьет из него и пасется там несколько дней. Собираясь уходить, он набирает этой целебной воды и дает ее попить Карашауаю. И вот так они оба, не старясь, не умирая, живут в окрестностях Минги-тау» (Н, с.154).

Это отголоски представления об Эльбрусе как о мировой горе, центре мироздания, с источником бессмертия на вершине. Заметим, что на земле остаются идеальный конь и идеальный герой; говоря о бессмертном богатыре и его родине, народ имеет в виду себя и свое бессмертие.

Глава XXVI. ВСЕЛЕННАЯ НАРТОВ

ВОЗВРАЩЕНИЕ ТЕНГРИАНСТВА

О прамонотеизме, явственные следы которого сохранились в кар.-балк. эпосе и мифологии, мы уже говорили выше. Вера в Единого Бога, как об этом сказано в Св. Коране, была всегда, а не появилась в результате эволюции политеизма, как утверждали ученые-атеисты. На протяжении периода матриархата, скорее всего, ее исповедовали отдельные группы наиболее просветленных людей. С наступлением патриархата и обращением взора

людей от темной, рождающей и поглощающей земли к небу началось возрождение культа Единого Бога, пусть и не везде.

Тейри-хан, согласно эпосу и мифам, не просто бог в ряду других, наиболее могущественный - он единовластен, вездесущ и всемогущ, и другие божества являются лишь исполнителями его воли. Образ всевластного Единого Бога ощущается за всеми событиями, происходящими в сказаниях; именно его присутствие придает смысл всем подвигам нартов - поскольку так мыслили и сказители, как и, надо полагать, древние киммеро-скифо-аланские поэты-певцы, создатели эпоса. Тейри – божество полновластное и надмирное, и в этом смысле единственное (как его и именуют в одном из гимнов-обращений). В отличие от языческих божеств, Тейри-хан не имеет облика, никого не поражает молнией и не вступает в диалог с героями.

В мифологии и эпосе карачаево-балкарцев Тейри представлен как Высшая Инстанция (в отличие, скажем, от главы олимпийских богов Зевса, над которым довлеют рок и решения мойр). Отсюда и бытующее выражение *Тейри кеси кесине тёреди* «Тейри сам себе закон». Именно он назван создателем мира и его владыкой; он же возлагает на нартов долг очищения земли от чудовищ, враждебных людям; нарты рассматриваются как войско Бога, сила, посредством которой Тейри борется с представителями древней матриархально-хтонической мифологии.

Поэтому столь часты в эпосе обращения нартов к своему создателю и покровителю. Они клянутся его именем - поскольку в кар.-балк. языке *тейри* означает не только «бог; божественный; небо; небесный», но и «клянусь богом!», «ей-Богу». Но значение «бог» термин приобрел позже. Каково было истинное имя Творца в тюркской религии, неизвестно; вероятно, уже в глубокой древности оно подверглось табуации, поэтому единобожники именовали его *Тенгир, Тенгри, Тангар, Тагри, Тангара, Тангра, Тенгере, Тангир*, и т. д. - «Небесный, небожитель», *Тейри-хан* «Небесный царь».

Разумеется, язычество оказывало яростное сопротивление возрождению единобожия и накал идеологической борьбы в среде предков кар.-балк. народа был высок, о чем и говорится в эпосе. Но всевластие Тейри-хана, являясь следствием господства прамонотеизма, не было поколеблено культами других богов и богинь. Окончательной победы, судя по мифам, не одержало и тенгрианство; в понимании народной массы Тейри-хан являлся не Единым и Единственным Богом, а главой пантеона, намного более могущественным, чем прочие божества. Эта двойственность постоянно проглядывает во многих сказаниях.

Такой важный процесс, как возрождение тенгрианства в среде пратюрков, затрагивающий все стороны жизни общества, не мог начаться,

если бы у его истоков не стояла какая-то великая личность, присутствие которой всегда вызывает в народе взрыв энтузиазма и рост самоосознания. Не может быть также, чтобы память о таком человеке не сохранилась в народе, живущем в том регионе, где протекала деятельность посланника.

Имя кузнеца Дебета происходит от *дып, дап, деп, топ* «огонь», и *бет* «лицо, лик» - «огненноликий». Возможна и другая этимология. *Тан* означает «метина, пятно, рябина». *Танбет* - «с рябинами на лице, рябой», что естественно для кузнеца, имеющего дело с огнем и металлом. Его постоянный эпитет – *Алтын* – «Золотой». Это одно из олицетворений солнца, солнечный кузнец. Дебет, согласно кар.-балк. эпосу, был первым человеком, созданным Тейри. Он был одарен великой мудростью, талантом и знаниями. Он знал и язык птиц, называемый в кар.-балк. фольклоре *къаргъа-къузгъун тили* - «язык ворон и воронов», по другому именованию - *къуш тили* «птичий язык», что полностью созвучно *куш тили, кюш тили* «язык силы».

Он же был первым рудознатцем. *«По рассказам, Дебет, посоветовавшись с нартами, однажды отправился в Кармурские горы. Там он брал разные камни и сжимал в руке, чтобы узнать, что в них, и когда сжал какой-то темный, тяжелый, блестящий камень, из него потекли железные капли. Кайнар-тейри сделал для Дебета железные камни мягкими, как тесто»* (Н, с. 24).

*Темир анга тылы кибик болгъанды,
Къалай суйсе, алай ары бургъанды.*

*Тырмы таудан магъаданын тюшюргенди,
Садакъ окъла, кюбе этип, бергенди.*

Железо было для него все равно, что тесто,
Как хотел, так и гнул он его.

С горы Тырмы он спускал руду (вниз),
Ковал из него стрелы и латы и отдавал (нартам).
(Н, с. 14).

В поисках руды Дебет часто ходил в горы, прикосновением руки узнавая, что содержится в каждой породе. Так же часто в эпосе говорится о том, что он ковал латы и кольчуги. Что касается добычи и обработки металлов, то во всей Скифии-Гуннии (и на Кавказе, и на Украине, и в Подонье) они интенсивно развивались уже в древности. На огромном

Каменском городище (12 кв. км, в низовьях Днепра), где находился крупнейший экономический центр Скифии, найдено множество следов кузнечного производства. В Карачае есть месторождение меди, а в предгорьях Эльбруса, между селениями Хабаз и Кичи-Балыкъ - железная руда, с большим (до 65 %) содержанием металла; там находили и находят остатки небольших плавильных печей.

Но в образе Дебета проглядывают и черты реальной личности, несмотря на то, что в ходе времени он был сильно мифологизирован. Начало его деятельности связывается с неопределенно долгим периодом глобальных катаклизмов. *«Когда Кайнар-тейри (бог солнца. – М. Дж.) сотворил землю, она вся дрожала, моря были беспокойными, вздымая волны. По мольбе Дебета и нарттов бог вбил в землю горы, как клинья (или гвозди), и землетрясения и штормы прекратились»* (Н, с. 10). В сказании явно говорится о послепотопном времени, когда мир как бы творился заново.

Об этом говорится и в первой публикации кар.-балк. сказаний (1879 г.): *«Как только Творец создал Кавказ и лучший его перл, величественный Эльбрус, то и дозволил у подножья этой горы селиться людям; первыми поселенцами были Ной со своим семейством, ковчег которого, после всемирного потопа, остановился на Эльбрусе. Мало-помалу селения разрослись, но у подножья Эльбруса поселилось самое честное и воинственное племя, представителем которого был маститый старец Девет, обучивший своих соплеменников ковать железо. За трудолюбивую жизнь, честность и веру в Бога (отметим это. - М. Дж.) Девет был награжден девятнадцатью сыновьями-героями»* (КБФДЗП, с. 48).

Примечание П. Острякова к словам неизвестного певца-нартчи (исполнителя эпических песен): *«Горцы (карачаево-балкарцы. – М. Дж.) положительно убеждены, что Ноев ковчег остановился на Эльбрусе. Одни указывают на впадину между двумя вершинами горы как на место, через которое прошел ковчег, а другие, более основательно, ссылаются на то, что одному из горцев, всходившему на вершину, удалось найти обрубок как бы обделанного дерева, и обрубок этот до сих пор хранится у них как святыня»* (КБФДЗП, с. 50). Этого горца из сел. В. Баксан, жившего в конце XVIII – нач. XIX вв., звали Джаччи Джаппуев. В том, что ковчег Ноя остановился на Эльбрусе, старики убеждены сих пор.

Вряд ли случайны слова сказителя, подчеркивающие, что в представлении народа нартский кузнец Дебет был человеком высокой нравственности и непоколебимой веры. В пользу мнения о том, что именно Дебет проповедовал единобожие в среде тюрков, кроме прочего, говорит его обращение к Богу:

Тейри! Сени къулунгма, кесим да нарт улума!
Тейри! Санга антлыма, бир санга табынама! (Н, с. 15).

О Тейри! Я твой раб, я нартowski сын!
О Тейри! Тебе я присягал, одному Тебе поклоняюсь!

Дебет, вероятно, не проводил все свое время в кузне; *тенгирчи* «тенгрианец» (или «служитель бога») созвучно *темирчи* «кузнец». По эпосу, он жил в пещере, где находились копь (*иштенек*) и сокровищница (*хазна*) нартow - *Накъут Дорбун* «Яхонтовая пещера». Однако на Кавказе яхонты никогда не добывались, и, скорее всего, и сокровищ никаких в пещере не было, а ее название - это слегка деформированное *Нар къут дорбун* «Пещера солнечной благодати». Она, возможно, являлась тенгрианским святилищем пра-тюрков, в котором избранные проходили высшее посвящение.

Разумеется, после деградации тенгрианства память о Дебете стала тускнеть, а эпические сказания, посвященные ему, начали засоряться включениями языческих представлений; его образ слился с образами обычных кузнецов, героев каких-то других произведений народного творчества. Но память о нем и его деяниях, как видим, не исчезла.

БОЖЕСТВА И НАРТЫ

Накануне принятия христианства религия алан (карачаево-балкарцев) находилась на той стадии, для обозначения которой существует термин «супрематеизм» - безраздельное господство одного божества при более или менее равноправном положении остальных (Крывелев, т. 1, с. 59). Поэтому в мифологических текстах к Тейри обращаются с мольбами не только люди, но и божества (Джуртубаев, 1991, с. 162).

Прежде чем перейти к рассмотрению роли богов в кар.-балк. эпосе, следует дать общую картину иерархии мифологических существ, какой она предстает из многообразного материала, сохранившегося до наших дней. Эта иерархия выстраивается как на основе представлений о могуществе мифологических персонажей, так и прямых высказываний (например, в одном из гимнов богу грозы Чоппе говорится, что он второй тейри после самого Тейри). Всего мы насчитали 8 классов:

1. Тейри-хан, бог неба, творец и владыка мира, вершитель судеб.
2. Класс тейри (богов), повелителей стихий и природных явлений.
3. Класс богов-отцов (воды, земли и т. д.), их сыновья и дочери.

4. Класс богинь-матерей, мыслящихся женами богов-отцов.
 5. Зооморфные олицетворения природных явлений и стихий (бык воды, бык огня, небесный волк Хохурий и др.).
 6. Духи-хозяева мест и вод (*жер иеси, суу иеси* и т. д.).
 7. Чудовища (драконы, эмегены и пр.).
 8. Демоны, не имеющие облика (Бастырык, Азмыш и др.).
- (Джуртубаев, 1991, с.176).

Человека, согласно мифу о Кайнаре (см. ниже), сотворили боги Неба, Земли и Воды (Н, с. 10). Взгляд, согласно которому вся природа делится на 4 великие стихии, пронизывает всю кар.-балк. мифологию и разнообразно отражается в эпосе. Покровители стихий равны друг другу по своей мощи, Тейри Ветра здесь не назван, он заменен тейри Неба - воздух (ветер), вероятно, ассоциировался у предков карачаево-балкарцев с верхом, небом, отчего и произошло замещение. Но Тейри Ветра также упоминается, например, в сказании о борьбе нарттов с чудовищем Желбыдыр (см. выше).

Нарт Чюелди перед поединком с убийцей своего отца, насильником Губу, трижды целует свой меч, на рукояти которого изображены лев и барс, трижды кланяется тейри Неба и трижды - тейри Земли, и обращается к ним с просьбой сделать его сильным и смелым, как львы и барсы (Н, с. 435). Нарт Рачикау перед поединком с семиглавым эмегеном, поглядев на небо, землю и воду, обращается к тейри Неба, тейри Земли и Матери Воды с просьбой даровать ему победу (Н, с. 316).

Поскольку нартты исполняют волю Тейри, божества всячески помогают им. В этом и видят эмегены причину своих поражений, не сомневаясь, что иначе одолели бы героев. В одном из сказаний эмеген говорит Сосуруку:

*Нарт элени биз артларын этерек,
Тыпырларын, отларын ёчюлтюрек -*

*Тейрилелле онгубузну алгъанла,
Нарт эллеге къарыу-кюнню салгъанла.*

*Кёк Тейрисид жсаубузгъа болушхан,
Нарт эллеге ариу кёзден къарагъан* (Н, с. 272).

Нартские селения мы разорили бы дотла,
Погасили бы в них огни в очагах -

Боги - вот кто мешает нам,

Кто оделяет нартские селения силой и мощью.

Тейри Неба - вот кто помогает нашим врагам,
Кто на селения нартов взирает благосклонно.

В сказании о походе нартов на Тихтеннген главным покровителем нартов является тейри Земли. Вернувшись из дальнего похода, нарты видят перед собой опустошенную страну. Ворона с пестрой шейкой указывает им, в какую сторону ушли грабители, и нарты решают обратиться за помощью к божеству. Ёрюзмек натирает глаза жиром эмегена, отчего его зрение приобретает особую силу, и, вглядевшись, видит в глубине земли спящего бога. Протрубив в боевой рог, он будит его и просит: *«Наше войско утомилось. Коням негде пастись, они не могут идти. По воле тейри Неба не светят ни луна, ни солнце, он преградил нам путь. Помоги нам, молим тебя, дай нам еды»*. Тейри Земля советует нартам в рассветное время сделать по одному выстрелу в небо. Если стрелы упадут обратно окровавленными, значит, они убили небесного бога: станет светло, пойдет дождь. Тогда он даст рост травам, размягчит землю, а на деревьях появятся плоды.

Нарты поступают согласно его совету и убивают тейри Неба, а затем находят предводителя насильников - эмегена *Тёртлеме* «Четырехглавого». Ёрюзмек вступает с ним в поединок и одолевает чудище, но опять-таки с помощью бога Земли. Нарт вбивает эмегена до самых плеч в почву, ставшую по воле божества мягкой, как тесто, а затем она застывает как камень и убивает эмегена (Н, с. 411).

Но почему тейри Неба, создатель вселенной и главный покровитель нартов, изображен, как враждебное божество? Разгадка содержится в самом сказании - тейри Неба назван «богом эмегенов», т. е. это божество другого племени, враждебного. На наш взгляд, в трех сказаниях о трех нартских походах – на Коштан-тау, Тихтенген и Дых-тау - речь идет о столкновениях карачаево-балкарцев (аланов) с какими-то племенами Закавказья. Направление нартских походов – в глубину гор, противники, как и во всем эпосе, называются эмегенами, племенем великанов. Им противодействует чужой бог чужого неба, и нартам приходится убить его.

Стоит отметить, что и свои божества, как явствует из текста, тоже могут быть убиты. Сказание начинается с того, что Ёрюзмеку в походе снится вещий сон, о том, что враги разорили страну нартов. Нарты тревожатся, что эмегенский тейри неба убил их бога Земли. Чтобы удостовериться в том, что он жив, герои стреляют в землю и их стрелы вылетают с другой стороны земли чистые и блестящие, незапачканные кровью погибшего божества.

Эпизод показывает и представления древних карачаево-балкарцев о земле, как о некоей плоскости.

В нескольких сказаниях упоминается имя покровителя воинов, грозового божества Элии, в котором исследователи видят ассимилированный язычеством образ библейского Ильи-пророка (Лавров, с. 109). Это вызывает, по ряду причин, большие сомнения, но останавливаться на этом вопросе мы не можем. В гимне Элие говорится, что он *«вместе с Тейри живет на вершине неба»*, что нартские старцы перед смертью обращают последние мольбы к нему, что Элия оказывает нартам покровительство в битвах, они просят его явиться им перед сражением с грозным врагом, надвигающимся на них со стороны Эдиля, радуются его помощи:

*Кёкде ойнай, жарыкъ эшик ачханса сен, Элия!
Жау аскерни, бир ургъанлай, чачханса сен, Элия!*

*Санга къарап, кюч, къарыу да биз тилейбиз, Элия!
Сени кибики кишини да сюялмайбыз, Элия!*

*Играя в небе, светлую дверь открыл ты, Элия!
Вражеское войско одним ударом разметал ты, Элия!*

*Обращаясь к тебе, силы и мощи просим мы, Элия!
Как тебя, никого полюбить мы не можем, Элия!*

Элия участвует и в пирах нартвов, вкушая шашлык из мяса зубра и черный *сыра* - пиво (Н, с. 380). Он же сопровождает нартвов на охоту, его спутник - черная ворона. В эпической песне «Охота на зубров» говорится:

*Элия къанаты башыбыздады,
Ойра, орира, уой!
Нарт жолубузну ол жарытады.
Ойра, орира, уой!*

*Элия болсун бизге кюч берлик,
Ойра, орира, уой!
Къара къаргъа болсун бизге жол берлик,
Ойри, орира, уой! (Н, с. 379).*

Крыло Элии - над нами,

Наш нартский путь оно освещает.

Пусть Элия даст нам силу,

Пусть черная ворона указывает нам путь!

Нарт Созар, сын Гезоха - мститель за своего отца, убитого Темир-Чоккой (его именуют «князем нартов»). Созар не вступает с ним в поединок, а поступает по совету своего коня: *«У Елия на берегу Эдыля есть несметное количество лошадей, отправимся туда и их пригоним. Если мы их с верхней стороны Нарозина (правильно: Нар ёзена, «Солнечной долины» – М. Дж.) пригоним, то нартского князя Темнр-Чокка молния убьет, и тем ты совершишь кровную месть за своего отца»*. Созар угоняет табун и разгневанный Элия поражает молнией Темир-Чокку (КБФДЗП, с. 265).

Еще одним охранником табуна, попытавшимся известить Элию об угоне табуна и убитым Созаром, назван коршун (во всех других текстах птицей-вестником Элии является ворона). Сказание, точнее, сохранившееся ядро большой эпической поэмы, таким образом, еще не именует Элию покровителем нартов, хотя и признает его божеством молнии и грома, грозным и скорым на расправу.

Кроме покровительства нартам, Элия исполняет и другие поручения Тейри. Так, во главе других богов, он является на праздник «Голлу», объявив нартам, что прислан Тейри, чтобы оценить удаль и смелость героев. (Голлу - умирающее и воскресающее божество весны, радости, изобилия. Представлялось в образе прекрасного, одетого в золотую шубу небесного всадника на белом коне). Боги во главе с Элией восседают на вершинах гор, взирая на состязания и развлечения героев. В конце праздника нарты обращаются к божествам с просьбой показать им свое искусство поединка. Вызов другим божествам бросает бог смерти *Кюйсюз Тейри* «безжалостный тейри», а принимает его Элия. Под ногами могучих противников дрожит земля и сотрясаются горы. Наконец, не выдержав жара, испускаемого огненным кинжалом Элии, бог смерти пускается в бегство, ко всеобщему ликованию нартов.

Эпизод не случаен. Существует выражение, которое употребляют, услышав первый весенний гром: *Кёк кюкюресе, жер бууаз болады* – «Когда гремит гром, земля беременеет». Это отголосок того времени, когда в сознании народа небо персонифицировало мужское начало, земля - женское, а гром и молния рассматривались как отзвук их соития, а появление растительности - как разрешение матери-земли от бремени. В одном из сказаний о рождении Золотого Дебета об этом так и говорится:

*Эртде-эртде, дорбунлада тургъанда,
Таш тегене, агъач челек болгъанда,*

*Кек Тейриси Жер Анасын алгъанды,
Кёк кюкюреп, жер бууаз болгъанда* (Н, с.13).

Давным давно, когда (люди) жили в пещерах,
Когда корыта было каменными, а ведра деревянными,

Бог Неба женился на Матери Земли,
Прогремел гром, и земля зачала.

Поскольку «Голлу» - весенний праздник рождения, «воскресения» природы, торжества жизни, то и поединок бога грозы с Кюйсюз Тейри – это поединок жизни и смерти, в котором побеждает жизнь.

Особенно дружен Элия с предводителем нартов Ёрюзмеком. В только что цитированной песне Элия приглашает нарта воссесть рядом с ним. Согласно другому сказанию, Элия и вождь богатырей время от времени встречались; Ёрюзмек пускал в небо три стрелы, и, положив угощение на плоский камень, ждал громовника. При одной из встреч с Элией он говорит ему: *«Элия, брат мой, теперь я стал стареть, много тягот я испытал на земле, познал голод и плен. Из нартского племени создал я непобедимое войско, ведя за собой. Научил их решать споры не кинжалами, а на тёре. Эмегенов мы почти одолели. И теперь я хочу уйти с земли на небо, туда, где живут мои отец и мать, если только можно».*

Элия говорит, что у богов свой Тёре, решения которого он должен испросить. Но боги отказывают Ёрюзмеку в его просьбе; долго живя среди людей, он перенял их пороки и ему еще рано переселяться на небо, его сердце не очистилось от земной скверны (Н, с. 252). Нарты, во главе с Ёрюзмеком, улетают на небо только после решающего сражения с эмегенами. В этой битве принимают участие и божества:

*Нарт Ёрюзмек тохсан кюнню уруиханды,
Кёк да, жер тейри да анга болуиханды* (Н, с. 448).

Нарт Ёрюзмек (во главе войска) сражался 90 дней,
Ему помогали и небесные, и земные боги.

Одним словом, нарты находятся под опекой богов, готовых прийти им на помощь в самую трудную минуту - и те, и другие выполняют одну и ту же задачу, искореняя зло на земле. Но, несмотря на это, нарты не выглядят орудием в их руках, скорее, союзниками. Эпос, в отличие от мифологии, возвеличивает и воспеваает не богов, а человека - его ратные деяния и труд, отражая его успехи в практической деятельности, рост уверенности в своих силах и самостояние личности.

КОСМОГОНИЯ И АНТРОПОГОНИЯ

Тенгрианская космогония и антропогония, говоря вкратце, сводятся к следующему. Вначале были только Тейри-хан и непроявленная, бескачественная материя, лишенная каких-либо признаков и свойств, окруженная ничто. Задумав сотворение мира, Тейри принес первожертву - произнес свое имя, которое, преобразуясь в свет, проникло в эту праматерию и наполнило ее энергией и содержанием; так явился Космос. Человек есть соединение самого высшего (дух) и самого низшего (плоть, земля), вечного и временного, живого и мертвого, поэтому может выбирать между добром и злом, а значит, находясь в мире временном, должен иметь судьбу. В вечности же все происходит мгновенно и одновременно, во всяком случае, в сотни раз быстрее, чем в этом мире (подробно об этом см. в «Ёзден Адет»).

В эпосе сохранились два рассказа, в которых тенгрианская космогония и антропогония представлены, но в искаженном виде. В сказании «Солнечный бог Кайнар» сотворение мира описано как ряд последовательных действий, в которых, однако, принимают участие и другие божества. Кайнар, замещающий Тейри-хана, творит Солнце, Тейри Земли - Землю, потом появляются моря, видимо, сотворенные богом воды (в тексте об этом не говорится). Но здесь же сказано: *«Говорят, что горы, земли, реки, звезды сотворил, явил Кайнар-тейри»* (Н, с. 10) - из чего и как он их создал, не сообщается. И здесь же – прямое утверждение, что Творцом мира является Кайнар. Иными словами, этот миф, несмотря на противоречивость, еще сохранял определенную близость к тенгрианской космогонии.

Мощный держитель вод, небес и земли, Кайнар посылает летом на землю зной; зимой, отбавляя часть своего тепла, посылает его в *Ёксюзле дунясы* «Мир Сирот», (т. е. в мир мертвых). Однажды, когда туманы, обложив землю, не стали пропускать лучей солнца, оно разгневалось, загремело и извергло из своего нутра дождь золотых и серебряных камней; железо - его испражнения. Так появились металлы (Н, с.10).

Смешение монотеистических представлений с языческими (причем весьма архаичными) налицо и в этом случае – гневается само солнце, а не его олицетворение. Заметим также, что в этом сказании речь явно идет о состоянии мира после всемирного потопа.

После сотворения мира боги создали человека; далее уточняется, что до людей на земле уже обитали великаны-эмегены, именуемые *харра*. Тейри Неба, Земли, Воды дали друг другу обязательство кормить, поить, согревать людей. Кайнар, который здесь назван верховным богом, дает повеление богу Неба проливать дожди. После сотворения мира земля сотрясалась, моря волновались, ударяя в берега. Нарты семь лет отбивали поклоны Кайнару, умоляя усмирить разбушевавшиеся стихии. Кайнар создал горы, вбил их в землю как клинья, и землетрясения прекратились (Н, с.10).

В качестве первочеловека в эпосе выступает Золотой Дебет; но в сказании о Кайнаре первочеловек по имени не назван. По одному из вариантов Дебета творит и вкладывает в него душу Тейри, а другие божества ему помогают: Бог Воды поит его водой, Бог Огня вкладывает в его сердце огонь, Бог Солнца озаряет, осветляет его тело своими лучами, а затем и Бог Луны; ему, как новому созданию самого Тейри, поклоняются камни и звезды (Н, с. 15-16). Кормилицей Дебета становится Мать Воды, пестуя его вместе с Богом Воды; боги земли и огня даруют ему разумение языка камней и огня (Н, с. 13-14). Очень архаична (это касается и лексики), песня, в которой первочеловек Дебет рождается из звездного зерна (*жулдуз тюк*), пробившегося из черного камня, в котором зародилась жизнь (Н, с. 12).

В другой песне Дебет является сыном Бога Неба и Богини Земли:

*Давным-давно, когда (люди) жили в пещерах,
Когда корыта были каменными, а ведра деревянными,*

*Бог Неба женился на Богине Земли,
Прогремел гром, и земля забеременела.*

*Девять лет и девять дней она была беременной,
Потом земля разверзлась и родился Дебет (Н, с. 13).*

Богиня еще не мыслится отдельно от самой земли, которая и есть эта богиня; вначале говорится о ее вступлении в брак, но рождает сына сама

Земля. Это так называемый «священный брак» земли и неба; согласно мифологическим представлениям, он периодически воспроизводился в «таких природных явлениях, как дождь, молния, порождая уже не всю вселенную, а ежегодно возобновляющиеся блага, такие как злаки или мигрирующие в течение года животные» (МНМ, в. 2, с. 423).

Кайнар, языческая трансформация образа Тейри-хана, мыслился солярным божеством. Но солярным божеством представлялся и прародитель нарттов и божество кузни – Золотой Дебет; вероятно, их часто путали (поэтому нартского кузнеца в абхазском эпосе и зовут *Айнар*). Неудивительно, что в описании процесса космогенеза Дебету отведена немалая роль, несмотря на то, что он живет на земле. По сказанию «Ночи асуат» (от араб. *асват* «непроглядная тьма») ночи времен творения мира были беспросветно темны и в этом мраке нартам часто досаждали могучие хищники - львы и барсы, не говоря уже о великанах и «лесных людях» (*агъач киши*). Но, когда Дебет нашел в Кармурских горах железную руду и стал ковать из нее оружие, осколки раскаленного металла, вылетающие из-под его молота, прилипли к небесному своду и превратились в звезды (следовательно, небо представлялось в виде твердого купола, покрывающего плоскость земли). Ночи стали ясными и нартты начали одолевать диких зверей и великанов-эмегенов. После того, как оружия было изготовлено вдоволь, Дебет, сказав, что сидеть без дела не может, улетел на крылатой колеснице на небо. Там он кует железо для людей верхнего мира. Звездопады - это искры, вылетающие из-под его молота (Н, с. 24).

Есть и второе языческое истолкование тенгрианской космогонии. Идея жертвы (слова Бога), необходимой для сотворения мира, в мифологии преобразуется в рассказ о заклании небесного быка, совершенном солнечным божеством. В дальнейшем, вероятно, возник не дошедший до нас миф о принесении в жертву первочеловека, а затем и одного из богов (см. ниже). На следующей ступени мифология пришла бы к воззрению, согласно которому для сотворения мира Тейри-хан принес в жертву самого себя; иными словами, Космос стали отождествлять с телом небесного божества.

Но был зафиксирован другой вариант. В 1962 году В. М. Гацак обнаружил в архиве акад. Вс. Ф. Миллера текст нескольких кар.-балк. сказаний в стихотворном переложении на русский язык. По мнению А. И. Алиевой, рукопись принадлежала В. Гатцуку. Знание им кар.-балк. языка «делает возможным предположение, что он выполнил перевод текста с балкарского оригинала» (КБФДЗП, с. 31).

В. Гатцук, вероятно, собирался составить сводное переложение всей кавказской Нартиады. Поэтому в тексты кар.-балк. сказаний им вплетены

некоторые детали из других национальных версий эпоса: фамилия *Аликлары* приведена в осет. форме – *Алигата* (правильно: *Алагата*), а вместо Тейри фигурирует адыгский *Тха*. Этот текст позволяет заметить появление в кар.-балк. мифологии тенденции к антропоморфизации вселенной: небо вышло из дыхания уст бога, тучи - дым его трубки, земля сделана из клочка его кожи, горы сотворены из осколка его кости, из волос выросли деревья и т. д. (КБФДЗП, с. 420-421).

В этом мифе, как и в сказании о Кайнаре, наблюдается определенный порядок в ходе творения не только неживой природы, но и живой: сначала появляются небо, тучи, море, земля, горы, деревья, птицы и звери, эмегены, и лишь потом - нарты. Это распространенный по всему миру мотив творения вселенной из расчлененного тела гигантского существа, иногда после победы над ним (если существо было хтоническим или зооморфным), одержанной богами, а при развитии этого мотива - из тела первочеловека или бога.

Таковы индийский Пуруша, скандинавский Имир, китайский Пань-гу - перволюди, из плоти которых был сотворен мир (МНМ, т. 1, с. 228). По скандинавским мифам, «плоть убитого богами первопредка великана Имира стала землей, кости горами, небом - его череп, морем - кровь». Близкие мотивы в иранских и ведийских текстах, в древнерусской «Голубиной книге», в мифологии африканского племени догонов и пр. (МНМ, т. 1, с. 88). По другим мифам, бог-творец приносит в жертву самого себя или извлекает части творимого мира из себя (МНМ, т. 2, с. 8).

Это мы и видим в кар.-балк. мифологии. Отдельные части мира ассоциируются с частями тела Тейри (добровольно приносящего себя в жертву). Языческая масса трудно воспринимала тенгрианскую космогонию, в которой единственным творцом мира мыслился Тейри-хан; в поисках ответа на вопрос, из чего он сотворил вселенную, был создан миф о принесении в жертву самого Тейри; но, с другой стороны, это воспринималось бы как парадокс - ведь он всемогущ. Противоречие было устранено благодаря осмыслению жертвенной роли бога как принятой им на себя добровольно.

Творчество всегда чревато неожиданностями, оно никогда не умещается в границах составленного плана. Говорят, Александр Дюма плакал, описывая смерть Портоса, но «спасти» его не захотел - это было бы нарушением интуитивно знаемой писателем художественной правды и логики целого. Замечательно, в данном смысле, что великаны-людоеды (как, вероятно, и драконы, бесы и прочие носители зла) возникли в ходе творения из желчи Тейри, помимо его воли. Чтобы не отдавать им во власть цветущую землю, Тейри-хан из частицы своего «золотого сердца», т. е. солнца, создал первого нарта – Золотого Дебета и даровал 19 сыновей, которые и стали

родоначальниками богатырского племени нартов, повелев ему уничтожить всю нечисть на земле (КБФДЗП, с. 420-421); люди, детища божества, помогают ему очиститься от того, что оно само в себе не признает своим.

В мифах о творении человека, существующих у каждого народа, отражается его взгляд на свое предназначение к определенной деятельности. Например, библейский миф об Адаме, которому Бог велел возделывать сад, несомненно, появился у какого-то земледельческого народа. Кар.-балк. нарт-воины (предки) созданы небесным творцом из кусочка его золотого сердца (солнца, потому они и называются нартами, от *нартты* – «солнечный», мн. число *нарттыла*, *нартла*).

Но *гун*, *кун*, *кюн* также означает «солнце, солнечный», *алан*, *ала* – не только «пятнистый», но и «светлый», и «заря»). Нарты созданы именно воинами и призваны искоренить носителей зла (драконов, бесов, злых великанов, племена, практикующие людоедство и человеческие жертвоприношения) – это их долг и призвание, – и часть их идеологии. Поэтому и в Тейри-хане предки карачаево-балкарцев видели небесного героя, а в его творческом деянии, сотворении мира – подвиг. В одной мифологической песни, например, сказано:

*Слышишь ли, о Тейри,
Из глубин земли кипень ледников вздымающий,
Дараконов (от страха), подобно седым вепрям,
реветь заставляющий... (КММ, с. 326).*

В кар.-балк. фольклоре чрезвычайно популярен, как и у многих народов, мотив избавления человека от злых великанов путем хитрости. Герой задает могучим, но глупым людоедам какой-нибудь вопрос, предполагающий разные ответы. Великаны начинают спорить, затем драться, а тем временем герой сбегает. Часто в кар.-балк. сказках и в эпосе вопрос таков: «Какой предмет появился раньше – молот, наковальня или клещи?». Популярность этих предметов в сюжете объясняется, видимо, тем, что они были созданы богом кузни, чтобы выковать первый меч. Доминанта воинского духа в народе, признавшего в качестве первопредмета именно оружие, сказывается очень ярко; и первым человеком признается кузнец-оружейник, олицетворение мастерства, таланта.

Небесный (солнечный) меч явился тем инструментом, которым, по народным представлениям, был создан и рассечен на части, устроен мир; им же и был, вероятно, рассечен на мужчину и женщину изначально двуединый человек (андрогин); древнее именование человека – *кес* (*кеш*,

киш «барс») – означает также «резать, разрезать, рассечь»; *кесек* – «отрезок, часть, кусок», *кесим* «я сам». Поэтому существует поверье, что если мужчина перепрыгнет на другую сторону радуги, он становится женщиной, а если женщина – то мужчиной. Это, вероятно, рассматривалось как нечто запретное – если бог поставил их по обе стороны радуги (рассек мечом), то им нужно оставаться теми, кто они есть; поэтому меч, лежащий на ложе, и мыслился чем-то непреступаемым. Мужчина – олицетворение духа, солнца, женщина – материи, земли, меч-радуга между ними – олицетворение души, состоящей из семи сил-частей (см. в «Ёзден Адет»).

МИРОВОЕ ДРЕВО

Древнейшей моделью мира, вероятно, надо признать зооморфную, поскольку в этом случае не говорится о сотворении - мир как данность, без объяснения причины его появления: мир - тело огромной рыбы (коровы, коня, человека, божества). Затем появились и другие. Из рассказа какого-то древнего мыслителя об оси вращения земли в народе появился миф, в котором воображаемая ось превратилась в железный кол, дерево, цепь и пр.

Мировая гора часто упоминается в нартских сказаниях карачаево-балкарцев, в том числе и как вертикаль, соединяющая верхний и средний мир, т. е. как ось. Другой вариант оси мира - мировое дерево - в эпосе не называется, но отражение представлений о нем в сказаниях все же есть. Оно часто фигурирует в других жанрах фольклора, например, в колыбельных:

*Къабагъынгда Алтын Терек орналсын,
Тюп тамыры Ташлы Сыртдан къарасын,
Ваш булчугъу жулдузланы санасын,
Салкъынында жюз жолоучу тохтасын,
Барысын да суусап бла къандырсын
(МКХПЧ, с. 252).*

У ворот твоего дома пусть Золотое Дерево укоренится,
Пусть его корни будут проглядывать у Ташлы-Сырты,
Пусть макушка его звезд касается,
Чтобы в тени его сто путников отдыхало,
Чтобы оно их жажду утоляло.

Ташлы-Сырт - местность на склоне Эльбруса, где проживала часть нартов. Последнюю строку в тексте, видимо, надо понимать в том смысле, что у основания дерева или из-под него вытекал ручей.

В другой колыбельной говорится:

*Чапырагъы сау къарыш болсун,
Салкъынында минг жолоучу солусун*
(МКХПЧ, с. 57).

Листья его пусть будут в пядь длиной,
В тени его пусть тысяча путников будет отдыхать.

Или:

*Чапырагъы къары жарым болады,
Аны салкъынында минг атлы къонады.*

*Тюп тамыры ярабатдан къарайды,
Баш булчугъу кёкде жулдузланы санайды*
(МКХПЧ, с. 125) .

Листья его в пол-локтя длиной,
В его тени располагается на отдых тысяча всадников.

Корни его проглядывают из ярабата (тёмное слово),
Макушка его звезд касается.

Корни Золотого (или Железного) дерева уходят в бездну мирового океана (*Долай*) или прорастают сквозь склоны *Минги Тау* («гора вечности»), его макушка касается звезд. Понятие об этой модели мироздания осталось и в названии Полярной звезды – *Темир-Къазакъ* «Железный Кол» - вокруг которой обращаются остальные звезды. Алтайцы именуют ее *Алтын Казык* «Золотой Кол» (Алексеев, 1984, с. 189). Почему же в кар.-балк. мифах мировое древо - золотое, а ось мира - железная? Это результат ошибки: вместо *тенгир къазакъ* «небесный кол» (который представлялся золотым) появилось созвучное *темир къазакъ* «железный кол»,

Вероятно, об этом же Золотом Дереве говорится во многих богатырских сказках и в одном из сказаний об Алаугане. Оно растёт где-то далеко, под охраной злых великанов. От него исходит чудесная музыка, в такт ей

хлопают листья дерева. Богатырь, обманув сторожей, добывает это дерево и сажает его возле дома своего царя-отца, который и посылал его за ним (МХЖ, т. 2, с. 18). Золотую шубу, висящую на дереве, охраняют великаны. Ее воротник играет на свирели, рукава хлопают в такт. Алауган похищает ее и привозит к нартам (КМФ, с. 29-31). Эта золотая шуба, скорее всего, - одна из ипостасей мирового древа.

В мифологиях других тюркоязычных народов, например, у саяно-алтайских тюрков, в качестве мирового древа обычно выступает береза, в их эпических произведениях – тополь (ТМТЮС, с. 23). Кар.-балк. Золотое Дерево, несомненно, также представлялось лиственным деревом. Даже в песне-обращении к священной сосне *Жангыз Терек* «Одинокое Дерево», которое ассоциировалось карачаевцами с мировым деревом, говорится:

*Алтын чапыракъла къымылдайдыла тѣппенгде,
«Чоппа» этедиле сени тѣгерегингде* (МКХПЧ, с. 202).

Золотые листья колышутся на твоей вершине,
«Чоппа» танцуют вокруг тебя.

При отсутствии такой ассоциации, стойко закрепленной в сознании, в обращении к хвойному дереву говорилось бы о «золотых иглах», а не о листьях. (Чоппа - бог грозы и плодородия, в честь которого вокруг дерева исполняли песню-пляску). Гадая на суженого, девушки шли ночью к реке, срывали с ивы по два листочка, мыли их в воде, а потом, набрав в новую чашку воды и опустив туда золотое кольцо, поднимали листочки над чашей и бросали их. Если листочки опускалась в чашку, верили, что судьба соединит девушку с милым. Использовалась также вода из родника, протекающего возле дерева. Считалось предпочтительным сажать у ворот именно иву, и т. д. (Информаторы - Непеев Л. И., пос. Эльбрус, и Кудачев М. Ч, Нальчик). Все это вряд ли можно считать простой случайностью.

Мировое древо, в котором можно видеть образ Млечного Пути, листья, которые ассоциируются со звездами - все это наводит на мысль, что символом мирового древа у карачаево-балкарцев изначально мыслилась ива. Ива, с ее густой листвой, растущая обычно по берегам рек, была хорошей моделью картины мира - мировое море, поднимающаяся из его вод гора или дерево, звезды-листья и т. п. Считается, что у каждого человека есть своя звезда, которая зажигается в момент его рождения и гаснет в момент смерти. Небо оказывается отражением земли: звезды – листья Мирового древа.

«Созвездие» (иногда и «звезда») – *кёгей, кёкей*, из *кёген, кёкен* (созвучное *гёген* – «металлический сосуд»); но эти же слова означают «куст; терновник», народно-этимологически – *кёк эн* «небесная мета, небесный знак». Человек, скорее всего, тоже уподоблялся дереву, о чем говорит слово *агъач* «неплодовое дерево; лес», а также – «телосложение, фигура». Например, выражение *ариу агъачлы адам* «имеющий красивую фигуру» букв. озн. «имеющий красивое дерево».

ГОРА И ДОМ

Другой древнейшей моделью мироздания является образ мировой горы. Обобщая обширный материал, В. Н. Топоров, приходит к выводам, которые подтверждаются и в нашем случае. Эта гора мыслилась как центр мира, пуп земли. Она трехчленна – на ее вершине обитают боги, под ней злые духи, а посередине, на земле – люди. Часто она соотносилась с реальной горой, например, у алтайских тюрков мифологизируются и почитаются различные вершины горной системы и сам Алтай; гора может мыслиться как золотая или железная (МНМ, т. 1, с. 311-314).

Такой мировой горой карачаево-балкарцам представлялся Эльбрус. Об этом говорит и то, что сотворение Кавказа и Эльбруса является одним из первых актов создания мира, а также названия горы – *Минги-тау* «Вечная гора», *Алтын-тау* «Золотая гора», *Шат-тау* «Ясная гора» и др.

К сказанию о том, как провел детство Карашауай, П. Остряков сделал примечание: «Горцы (карачаево-балкарцы. – М. Дж.) и теперь убеждены, что на вершине Эльбруса есть озерко с водою бессмертия, так что тот, кто постоянно будет пить только эту воду, тот не умрет никогда, в подтверждение чего они приводят долголетнюю жизнь орлов и воронов, будто бы постоянно пьющих воду из озерка, а смерть их объясняют случайностью, заставляющей птиц напиться другой воды (КБФДЗП, с. 50).

И, конечно, это озерко, именующееся *Саулукъ-суу* «Вода здоровья», расположено на вершине мировой горы, как и кузница Дебета, первожителя земли, располагалась на склоне Эльбруса. С этой же горы стекает *Бора шаудан* – родник, в красной воде которого Дебет закаляет выкованное им оружие (Н, с. 25). В сказании о том, как нартты поселились возле Эльбруса, упоминается о всемирном потопе: эта гора поднялась из вод мирового моря.

Развитый у многих народов, и особенно на Кавказе, культ очага и надочажной цепи, видимо, связан с представлениями о космосе, как о громадном доме. Поэтому и в двух наиболее важных и распространенных кар.-балк. мантических обрядах – гаданию по лопатке жертвенного

животного и по камешкам, - в той схеме, которой оперируют гадатели, центральный сектор называется *тыпыр* «очаг» (см.: Джуртубаев, 1991) .

Тейри эшик «небесные двери» - круг Зодиака. Согласно народному верованию, они на миг открываются только иногда и только над праведным человеком; с неба, озаренного зеленоватым светом, слетают три звездочки: одна входит в переносицу праведника, а две другие – в плечи; какое бы желание он не высказал, оно непременно сбывается (речь идет, вероятно, об известном атмосферном явлении – рассеянном зодиакальном свете).

Но двери небесного жилища находятся на самом верху, поэтому Полярная звезда представлялась острием опорного шеста, на котором держится мир, уподобленный шатру, звезды Зодиака – спицами небесного колеса, насаженного на этот шест, дверью, которая периодически отворяется, открывая вход в иной, высший мир (как колесо в войлочном шатре, во время непогоды накрываемое пологом).

Представление об оси мира, острием которой считалась звезда *Темир-Казак*, отразилось в детской песенке:

*Чолпан жулдуз жулдузланы башыды,
Темир-Къазакъ кёкню тепмез ташыды.*

*Жетегейле - жети жулдуз,
Темир-Къазакъ - кеси жулдуз* (МНС, с. 27, 50).

Чолпан (Венера) - глава звезд,
Темир-Казак – недвижимый камень неба.

Жетегей (Б. Медведица) - семь звезд,
Темир-Казак - сама звезда (одна).

В этом тексте мир представляется домом, а Полярная звезда (*Темир-Къазакъ*), «недвижимый камень неба» (*кёкню тепмез ташы*), рассматривается как «замковый камень» небесного купола. Представление о Полярной звезде, как неподвижном камне, вокруг которого вращается небесный свод, звучит в тексте о происхождении алмосту; благословляя человека, оставляющего им пищу, они желают ему, чтобы его очаг был прочен, как Темир-Казак (см. выше). Упоминание о благословении очага не случайно. Исследователи подчеркивают, что особая роль и тесная взаимосвязь очага и дерева со всей очевидностью проявилась в ритуально-мифологической практике южносибирских тюрков.

Специальная свадебная постройка *одах* (очаг) у алтайцев представляла собой составленный из девяти молодых березок конус с разожженным в центре огнем. Сходный обычай наблюдался и у хакасов. Такой дом наделялся у них теми же свойствами, что и священное дерево, обычно растущее или устанавливаемое на горе. Вся вселенная в целом соотносилась с жилищем; считалось, что небо имеет вид купола юрты, а Полярную звезду хакасы называли «дымовое отверстие юрты» (ТМТЮС, с. 60-61).

Дом мыслился маленькой моделью огромного Космоса, упорядоченного мира, а свисающая над ним очажная цепь – подобием огромной цепи, свисавшей с неба, символом мировой оси. Когда нарты расправились со всеми своими врагами в среднем мире и ушли из него в нижний и верхний миры, их прародительница Сатанай-бийче осталась на земле, обучая людей печь хлеб, шить одежду и т. п. Потом ей стало невмочь жить без нартов и она взмолилась к Тейри, чтобы он забрал ее на небо. Ночью ей послышался голос: «*Поднимись на гору, к святилищу нартов*». Она поднялась на гору, куда с неба опустилось на шелковой веревке подобие орлиного гнезда, села в него и гнездо поднялось на небо (Н, с. 450).

Не исключено, что в других, несохранившихся, вариантах сказания фигурировала не веревка, а цепь. В мифе о *Сынжыр Тёре* («Суд Цепи») рассказывается, что в отдаленные времена с небес на землю свисала цепь. Подозреваемого в совершении какого-либо преступления заставляли прикоснуться к ней. Виновного это парализовало, а не виновный оставался невредим. Но однажды хитрый бедняк, который украл у богатого соседа горсть золотых монет, прежде чем прикоснуться к цепи, передал богачу посох, в котором были спрятаны эти монеты. После такого коварства бог поднял цепь на небо и больше она не опускалась (КМФ, с. 62).

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Анализ представлений о пространстве и времени, отразившихся в кар.-балк. мифологии, эпосе и языке, был проведен нами в одной из работ (Джуртубаев, 1991, с. 201-220). Архаичная модель мира, выявленная в них, предполагает наличие центра освоенного, космизированного пространства – мировую гору (Эльбрус), мировое древо, небесную цепь. За пределами этого пространства лежит другая область – периферийная, неорганизованная, остаток «непространственного», изначального хаоса (МНМ, т. 2, с. 341), подлежащая освоению и структурированию.

В пределах своей территории нарты противостоят с иноплеменниками (при нашествиях), но за ее рубежами лежит пространство,

населенное опасными и чудовищными существами - великанами, живущими в пещерах в глубине гор, драконами и т. п.; они часто вторгаются в страну нарттов, или сами нартты сталкиваются с ними в своих разъездах и походах - за горами, за морем, за Волгой. Иногда в качестве рубежа называется не природный, а возведенный людьми объект (например, мост *Гамар*).

Поскольку пространство не представляется пустым идеальнымместилищем, постольку его периферия также не исключается из состава мира, но лишь нуждается в приобщении к уже организованной части, в середине которой находится Страна Нартов. Вероятно, по этой причине мировая гора высится не в центре этой страны, т.е. Кавказа; в то же время здесь нет природного объекта, который мог бы претендовать на роль центрообразующего. Поэтому, с одной стороны, гора Эльбрус находится на периферии Страны Нартов, а с другой - мыслится осью мира.

В организации пространства участвует и нарт Карашауай, благодаря мощи своего коня. Ударом копыта Гемуда раздваивает вершину Эльбруса, грудью прокладывает в скалах Черекское и Чегемское ущелья, пробивает копытом место, где возникает Голубое озеро (Н, с.74-76). Такая линейная и динамическая форма восприятия пространства, по мнению В. Н. Топорова, отразилась в особенности в мифах о культурных героях, «совершающих свои подвиги как бы по пути своих странствований» (МНМ, т. 2, с. 341).

В работе «Древние верования балкарцев и карачаевцев» (1991) мы привели широко распространенное до недавнего времени представление о том, что солнце погружается вечером в воды окружающего весь мир моря, остывает, а затем появляется с другой стороны мира; если бы солнце периодически не охлаждалось, оно сожгло бы всю землю. На наш взгляд, такое представление могло появиться только у народа, обитавшего в междуморье, каковым и является Кавказ.

Что касается «долгого странствия» Карашауая и Гемуды, то считать такие, насыщенные элементами фантастики, описания отражением особенностей восприятия пространства древними, вряд ли правомерно. Это, с одной стороны, дань жанру, поэтическое, гиперболизированное возвеличение мощи богатыря и его коня, с другой - отголоски мифов о деяниях культурных героев-предков, шаманского фольклора, рассказов о полетах шаманов в иные миры и т. п. Гораздо чаще встречаются вполне реальные расстояния и указаны такие же реальные сроки, в которые их преодолевают герои.

Разнородное, заполненное природными объектами, как и поселениями пространство в эпосе вполне конкретно, требуя для его преодоления больших или меньших усилий, даже если речь идет о божестве, например, Дебете. В поисках руды он отправляется в горы, но, не добравшись до места за один

переход, ночует в пещере. Увидев, что вдали на землю упала громадная комета, он направляется туда, на что ему потребовалось трое суток (Н, с.161). Но о том же Дебете в другом тексте сказано: «*Конь его перешагивал через горы. Они оставались под его брюхом словно кочки*» (Н, с.16).

Появилась вера человека в свое бессмертие – из наблюдений за засыпающими зимой животными, воскресающей с приходом весны растительностью, возвращением тепла, но в первую очередь – из сновидений, в которых он встречал умерших и разговаривал с ними (напомню, что речь все время идет не об элите, а об обычных людях, создающих свои представления на основе практических наблюдений, мифологически понятых знаний той же элиты и народной этимологии). Должно было появиться и представление о другом мире, куда уходят покойники.

В мифе о Кайнаре говорится, что зимой солнце отдает часть своего тепла *Ёксюзле дунясы* («мир сирот»), миру мёртвых, согревает их. Скорее всего, поначалу мир мёртвых располагали за рекой, за морем, затем под землей, и только потом перенесли на небо. Откуда приходят сны? Из той же страны. «Сновидение» – *тюш* «полдень; получать; падать; снижаться, придти, напоминание» и т. д. *Тюшюн* – «осмыслить, понять, уразуметь». Одним словом, то, что сошло с неба и дало что-то уразуметь, напомнило о чем-то. Вероятно, к этому выводу и пришли древние язычники.

Четкое разделение мира на посюсторонний и загробный, фиксированное в кар.-балк. мифологии и в эпосе, не подразумевает качественных различий в структуре двух частей пространства, оно в мире живых такое же, как и в мире мертвых. Нарты, погибшие в боях, собираются в ином мире на ежевечерние пиры. Карашауаю и его провожатому Рачикау требуется время, чтобы прийти в зал, где собрались нарты. Отличие в том, что для нартов пищей в ином мире служит поминальная еда, жертва, принесенная в их память. Если она была принесена от чистого сердца, этой пищи покойному достаточно на все времена, навечно. Однако, в отличие от живущих на земле, нарты, перешедшие в тот мир героями, одарены всеведением (Н, с. 328).

Таким же, как и в среднем, мыслится пространство в двух других посюсторонних мирах - верхнем и нижнем. Сосурук в нижнем мире совершает такие же подвиги, как и на земле, там живут люди, животные, птицы, эмегены, текут реки, растут деревья и т. д. В верхнем мире, куда улетает часть нартов после победы на земле, они ведут тот же образ жизни.

В отличие от структуры пространства, разделенного на три (точнее, на шесть) отсеков - да и то подобное разделение можно считать вариантом представления о трех мирах – его восприятие в эпосе ничем от нашего не отличается. Но этого нельзя сказать о восприятии, точнее, понимании

времени. Если рассматривать такое проявление его движения, как возрастные изменения, то герои-нарти, достигнув определенного, «эпического» возраста, практически не изменяются. Лишь об Ёрюзмеке и Алаугане иногда говорится, что они постарели, но тут же выясняется, что это не так и что они по-прежнему полны мощи.

Течение времени в посюсторонних мирах одинаково, но в загробном оно течет с гораздо большей скоростью. В монографии «Древние верования балкарцев и карачаевцев» мы проанализировали миф (носящий характер былички) о юноше, случайно попавшем в иной мир верхом на лошади, и с быком, которого он погнал на водопой к реке, которая оказалась границей меж мирами. И у юноши, и у коня, и у быка пол переменялся. Они провели там три года, пока, так же случайно, не вернулись в этот мир. Оказалось, что здесь прошло только пол-дня (Джуртубаев, 1991, с. 218).

Нечто подобное говорится и в мифе о покровителе чабанов и овец Аймуше. В горе от того, что его отара утонула в озере, он сам бросился в воду. Ежегодно после этого на поверхности озера стали появляться клочья шерсти. Люди совершили на берегу жертвоприношение быка, велев трем ныряльщикам попытаться узнать, в чем тут дело. Первый обнаружил на дне озера воронку, в которую стремительно утекала вода, но не смог туда проникнуть. Второй попал через эту воронку в подводный мир и увидел там Аймуша и его овец. Однако божественный пастух, разгневанный его появлением, натравил на него собак, от которых тот еле спасся.

Третий ныряльщик сразу же поставил условие: *«Зарежьте быка масти воды. Его мясо сварите в девяти котлах. Две самые ценные мозговые кости бросите в воду для собак Аймуша, а потом и лопаточную кость, очистив ее от мяса. Если она утонет, значит, я не вернусь, а если останется на воде - ждите, я вернусь и расскажу вам об Аймуше».*

С этими словами он нырнул в озеро и, пройдя через воронку, нашел Аймуша посреди прекрасной долины, у реки, ее берега зеленели сочной травой. На одном берегу паслись белые овцы с золотыми рогами, на другом - черные овцы с белыми ягнятами. Съеденная ими трава тут же вырастала снова. После того, как ныряльщик вдоволь надивился на подводный мир, Аймуш велел ему возвращаться, так как уже прошло сорок лет с тех пор, как ныряльщик появился там, а на земле прошло сорок дней. Когда ныряльщик поднялся на землю, на берегу белели кости жертвенных животных, а его родные готовились справлять по нему поминки (Архив КБНИИ, пасп. № 37).

В сказании о схождении Сосурука в нижний (подземный) мир никакой разницы в течении времени нет - нижний мир находится по сю сторону. В мифе об Аймуше проглядывает тенденция к отождествлению мира мертвых с

нижним, отход от представлений об ином мире как параллельном нашему, но находящемся за рекой. Поэтому в этом мифе совмещены признаки обоих - пастушеский рай находится внизу, в него можно попасть через воронку (Сосурук попал в нижний мир, сброшенный в пропасть), пол ныряльщика не изменился, но там течет река и время движется быстрее, чем в мире живых.

В сказании о встрече души Рачикау с духом спящего на его могиле Карашауая на том свете, в нартском раю, мяса поминальной жертвы было достаточно покойному навечно, поэтому можно полагать, что сравнение скорости течения времени там и в этом мире - чисто условное; речь идет о противопоставлении мира временного, подверженного переменам, и мира вечности, неизменного (здесь прошло пол-суток, там - три года, здесь сорок дней - там сорок лет). Разница в том, где размещается пространство вечности - параллельно трем мирам живых или под (над) их единственным миром.

Второе, более простое представление, вероятно, возникло позже, чем первое, в котором предполагается наличие шести миров: трех миров живых, и, параллельно им – трех миров мертвых. Возможно, это упрощение произошло под влиянием мировых религий. Однако кар.-балк. эпос на всем своем протяжении, как показывают сказания об уходе нартов с земли, остался верен архаичной модели мира.

Однородность времени и одинаковая скорость его протекания в трех населенных мирах совмещена в эпосе с представлением о трех эпохах, на которые оно делится в соответствии с тем, что происходит в них и кто является главной действующей силой. Этим эпохам предшествует безвременье, бескачественное, непроявленное состояние. Далее следуют:

1. *Дуня жаратылгъан заман* «время сотворения мира», которое делится на периоды. Согласно мифу о Кайнаре, вначале было создано Солнце, затем земля, в третий период море, в четвертый – эмегены, а несколько позже - нарты. Поскольку до творения был только Бог или божества, то мир создавался либо из ничего (миф о Кайнаре), либо из тела бога Тейри. Хаос является состоянием мира во время творения и некоторое время спустя, пока по воле Творца не утихают землетрясения и штормы. Эмегены, таким образом, являются остатком этого, первозданного хаоса, случайным результатом творения. В этом времени лежит начало непримиримой вражды нартов и эмегенов, борьба между которыми определяет содержание следующей эпохи.

2. *Нартланы заманы* «время нартов». Многие сказания начинаются с указания, что события, о которых пойдет речь, происходили в этот период, четко отделенный от следующего уходом нартов в другие миры.

3. *Бизни заман* «наше время» - время людей нынешних.

Таким образом, время в кар.-балк. эпосе мыслится характеристикой переходного состояния: из безвременья, не-существования - через период творения - время нарттов – время нынешних людей - в вечность, где имеют вечное бытие и боги, и нартты. И, подобно тому, как Страна Нарттов представляется в эпосе центром пространства, время нарттов находится в самой середине этого перехода. По этой причине нартты имеют возможность встретиться как с представителями предшествующей им эпохи, так и с представителями последующей.

Нарт Сосурук в одном из своих разъездов натывается на громадную бедренную кость. По его мольбе бог оживляет великана, который помнит о том, что некогда он жил и умер. Великан сообщает нарту, что его современники жили по семьсот-восемьсот лет и что между ними бывали войны. Вырвав с корнем огромную сосну, великан говорит: «*Таково было наше оружие*» (Н, с. 282). Но в эпосе есть и текст, повествующий о встрече в Крыму ходоков (отправившихся к царю с просьбой о наделении землей) с огромной женщиной, которая сказала им, что нарттов больше нет, осталась только она, 450 лет назад спасшаяся бегством от эмегенов. Прежде, по ее словам, нартты жили в Теберде (Н, с. 455).

Оживший великан являлся для Сосурука олицетворением прошлого; таковой же для ходоков является эта нартская женщина. С каждой новой эпохой происходило измельчание людей, поэтому великан намного превосходит ростом и силой Сосурука. Он говорит нарту: «*Чем ближе к концу времени, тем люди будут становиться все меньше и хитрее*». Но женщина-нарт теперешним людям кажется огромной, как холм.

Таким образом, в кар.-балк. эпосе мы находим чрезвычайно последовательно проведенное понимание мира как основанного на троичном делении: трехслойное пространство, окруженное мировым океаном; время, разделенное на три эпохи, окруженное вечностью.

Глава XXVII. СВЯТИЛИЩЕ

СТРАНА НАРТОВ

Под Страной Нарттов в кар.-балк. эпосе понимается весьма обширная территория. Данных, говорящих об этой стране, достаточно много, но те или иные участки ее упоминаются чаще, чем другие. Кроме *Сибилти*, у нее еще два наименования - *Нарт Эль* (Нартская Страна), чаще - просто *Нарт*. В первом случае надо учитывать контекст, поскольку слово *эль* в кар.-балк. языке имеет четыре значения – «страна; народ; люди; селение». Например:

*Нартда барды беи батыр,
Бири артыкъ бек батыр* (Н, с. 207).

В Нарте пять батыров,
Один из них особенно смелый.

Или:

*Ёрюзмек, Къызыл Фукну хорлап,
Нарт Элине эркинлик келген эди* (Н, с.187).

Когда Ёрюзмек победил Красного Фука,
В Страну Нартов пришла свобода.

Названий населенных пунктов в кар.-балк. эпосе немного: *Тёбен эл* (Нижнее село), куда нартты собираются перед боем Ёрюзмека с Красным Фуком (Н, с. 178); аул (или город) *Кинте*, в котором поселился пришелец Бёдене и где родился его сын Рачикау (КБФДЗП, с.77); селение Усхуртуковых (*Усхуртук эль*) (Н, с. 38). Встречается «область Сосрука», т. е. часть страны, которой управлял Сосурук (КБФДЗП, с.131). *Канчиел* – не-нартское селение на берегу большой реки, которое Карашауай избавил от дракона (Н, с. 99). Загадочен топоним *Хурс-Халын*, название места, где нартты собираются на праздник. Сакральным центром Страны Нартов является *Кырк-суу* (букв. «Сороководье» - Пятигорье; см. ниже).

Протяженность маршрутов нартских скачек, разумеется, преувеличена. Но указываются и вполне реальные сроки перехода из одной области, населенной нарттами, в другую. Например: «Тем временем наступила пора, когда нартты устраивали скачки. Кони Ёрюзмека и его родичей, пустившись в восьмидневный путь, взбирались на вершину Минги-тау» (Н, с. 82). Имеется в виду, что нартты из Прикаспия достигали Крыма, а затем Прикубанья и Приэльбрусья за 8 дней.

Ясное представление об этой территории и четкая привязка действий к определенному региону - Северному Кавказу, Крыму и омывающим их морям и рекам, сказываются и в том, что Нартия не изображается страной сказочной, землей неиссякаемого изобилия - это вполне реальный ландшафт, реальное описание рек и степей, гор, ущелий, лесов, берегов. Если и встречаются топонимы или иные названия, неотожествляемые с реальными

- например, долина *Эльхур* или *Кёсе-тау*, то в большинстве и они включены в более широкую географическую систему.

В своей, весьма интересной, но и весьма спорной по многим выводам монографии (1992 г.), рассматривая вопрос о локализации страны нарттов (на материалах осетинского эпоса), Ю. А. Дзицойты пишет: «...поддающиеся идентификации топонимы нарттовского эпоса позволяют локализовать страну нарттов в трех местах: 1) на Северном Кавказа, 2) в низовьях Кубани и 3) в Южнорусских степях. Трудно сказать, представлялись ли эти районы создателям эпоса непрерывным континуумом» (Дзицойты, с.105).

Но именно таким и даже более широким (поскольку не упомянуты Крым и Прикаспий, а также верховья Кубани), континуумом представляется вся эта территория в кар.-балк. эпосе, герои которого одинаково уверенно, как дома, чувствуют себя и на берегах Черного, Азовского и Каспийского морей, на Тереке, у Волги, в Крыму, в степи и в горах.

По кар.-балк. эпосу, Страна Нарттов включает в себя почти весь Северный Кавказ (за исключением Южного Дагестана и кавказского побережья Черного моря) - от Кубани до Казбека и от низовьев Волги и Терека до Азовского моря и Крыма. В этом четырехугольнике располагаются степи, являясь, таким образом, внутренней частью страны.

Первоначально Аликовы живут в Причерноморье; Усхуртуковы - в Прикаспии, причем локализованы эти два рода совершенно определенно и однозначно; в этих же районах происходят многие важные события. В Прикубанье, видимо, располагались Индиевы, а на востоке, в Притеречье (у Казбека) - Бораевы. Но в сказаниях, относящихся к концу эпоса, все нарты обитают уже на Центральном и Северо-Западном Кавказе.

Соответствие числа нартских родов числу местностей, отмеченных в эпосе в качестве основных нартских территорий, вероятно, неслучайно, а отражает локализацию тех тюркских племен, которые сыграли главную роль в этногенезе кар.-балк. народа. Через степи Кавказа нарты проезжают, через них проходит маршрут их скачек, но никаких ориентиров не дано; впрочем, это понятно - ровный, однообразный степной пейзаж и не мог их дать.

Некоторые топонимы в кар.-балк. эпосе относятся к местностям, где обитают эмегены, под которыми чаще всего подразумеваются иноплеменники; чужой для нарттов землей является Закавказье, а, тем более, Малая Азия. Показательны сказания, в которых враги нарттов живут за высокими вершинами Кавказа - Дых-тау, Коштан-тау и Тихтенгеном, это приблизительно районы Сванетии и Горной Рачи (Н, с. 402-412).

В отдельном рассмотрении нуждается название гор *Каф* или *Куф* (*Къаф таула*, *Къуф таула*):

1. Сосурук, отправившись добывать огонь, приходит к горам Куф, где жили эмегены (Н, с. 270).

2. Нарт Дебет, странствуя в поисках невест для своих сыновей, приходит в селение эмегенов внутри гор Куф. Здесь же находится огромная пещера, в которую великанши уносят нартов, взяв их в плен, «лишним» оказывается только первенец Дебета - Алауган. Колдунья Байрым-кызы, в числе прочих предметов, которыми нужно обзавестись нарту для вызволения отца и братьев, советует ему взять с собой плетъ, рукоять которой сделана из ветви дерева, растущего на горе Куф (Н, с.19).

3. Новорожденного Карашауая отец прячет или на склоне Эльбруса, или в пещере на горе Куф (Н, с. 39).

4. Напутствуя сына, собравшегося ехать в страну великанов, Алауган говорит ему: *«Там, куда ты собрался ехать, люди не живут. Это места гористые, горные теснины, глубокие ущелья, густые леса. Посреди них есть только одна долина, называемая Эльхур»* (Н, с.109).

5. В сказании о том, как Сосурук сумел перессорить глупых великанов, сказано, что это происходило в пещере, в горах Куф (Н, с. 281).

6. Меч Карашауая выкован из руды, добытой в горах Куф (Н, с.103).

7. Подобно тому, как в стране великанов только одна долина – *Эльхур*, точно также названа только одна вершина - *Кёсе Тау* (*кёсе* «безбородый», *Кёсе Тау* - «голая вершина»).

*Нартла, жорта, Кёсе Таугъа жетдиле,
Тёбелеча эмегенле кёрдюле* (Н, с. 449).

Нарты вскачь достигли Кёсе-тау,
И увидели эмегенов, подобных холмам.

Отмеченное выше расхождение (Карашауай вырос в горах Куф), объясняется при анализе песни о решающей битве нартов и эмегенов. Собравшись по сигналу Ёрюзмека близ горы Дых-тау, нарты идут войной на своих врагов. Но далее в песне уточняется, что это происходило в горах Куф (Н, с. 447). Нарты достигают *Кёсе-тау* только после победы над эмегенами, обнаружив там их праматерь. Таким образом, эпическая *Кёсе-тау* представлялась одной из вершин Кавказа, а Кавказские горы это и есть горы *Каф* или *Куф*. В системе мифологических представлений карачаево-балкарцев Кавказ - это часть великой цепи гор, кольцом опоясывающих мир. От основы *къаб*, *къап*, *къаф* в тюрк. языках образуются слова со значениями

объема и ограждения. Поэтому *Каф таула* можно перевести как «горы-ограда», «ограждающие горы» (Джуртубаев, 1991, с. 212).

Возможно и другое объяснение - слово *Куф* могло быть заимствовано из иранских языков: ср. перс. *кух* «гора», осет. *хох* (Абаев, 1989, с. 223); но В. И. Абаев этимологизирует данный термин на почве иранских языков не вполне уверенно, отмечая большое количество неясностей. Можно также высказать предположение, что *Кёсе-тау* - синоним современного *Къаиха-тау* «лысая гора». Правда, Кашхатау (название райцентра и горы), находится не в глубине гор, а ближе к выходу из Черекского ущелья.

Название *Гамар кёпюр* «Гамарский мост» встречается в одном из сказаний о Карашауае. Мост соединял страну нартов и страну великанов: когда Ёрюзмек, Сосурук и Шауай доезжают до него, на другом берегу они замечают эмегенов, состязающихся в толкании камня (Н, с. 87). Также находится в Черекском ущелье.

КОННЫЙ БОГ ГОЛЛУ

Вопрос о природе этого божества долгое время оставался неясным. Так же называется хороводная песня-пляска и праздник, отмечавшийся (до середины XIX в.) в Черекском ущелье в дни весеннего равноденствия, совпадавший по времени с поминками по мертвым; тогда же молодежь справляла обряд «Озай» («Шертмен», «Гюппе»), аналогичный русским колядкам. В. И. Филоненко писал: «Голу – древний праздник... Длился подряд несколько дней и ночей. В одну из последних ночей совершались поминки по предкам; пекли пироги, жарили баранов. Лучшие куски из приготовленного предлагались покойникам. Народ думал, что в эту ночь предки выходят из могил и что, если их умиловить пицней, то можно ближайшим летом ожидать хорошего урожая» (Лавров, 1969, с. 108).

А. З. Холаев на основе полевых материалов, описывает, как проходило празднество. Его начало возвещал распорядитель (*тёречи*), исполняя на дудке мелодию пляски «Голлу», под которую участники начинали хороводный танец; один из них пел соло, а остальные подпевали «Ойра, Голлу!». На праздник собирались в поле или на окраине села жители нескольких аулов. В течении всего торжества проводились состязания в беге, борьбе, стрельбе из лука, толкании камня, скачки. «На «Голлу» юноша мог подойти к понравившейся девушке и – если она была согласна – надеть на нее свою шапку в знак обручения, и родители их не могли протестовать. На празднике проводились и выборы самой красивой девушки, причем учитывались ее умение танцевать, манеры, воспитанность, скромность.

Отмечая аграрный характер праздника – приуроченность его к началу весны, просьбы о даровании хорошего урожая (в тексте песни), А. З. Холаев пришел к выводу, что похоронно-поминальные функции «Голлу» - явление уже вторичное. В заключение он пишет, что ответить на вопрос, «каково было это божество, «небесное» или «земное», невозможно; аффикс –лу показывает его тюркское происхождение (Холаев, 1981, с. 3-5).

Между тем, из текста гимна вполне ясно, кого видели карачаево-балкарцы в образе Голлу:

Ойра, Голлу, ты светлый (яркий) Голлу!
Ойра, Голлу, ты в желтой шубе!
Ойра, Голлу, твои руки полны изобилием!
Пусть урожайными будут нивы!
Пусть люди не знают нужды!
Пусть полными будут колосья пшеницы и ячменя!
Дай нам вязать большие снопы!
Дай возить их парах быков!
Дай сложить на токах холмы (зерна)!
Дай помахать на току лопатами (вея зерно)!
(Холаев, 1981, с. 8).

Речь идет о солнечном божестве, покровителе урожая. Песня-пляска на свадьбах исполнялась вокруг очага – видимо, в этом случае огонь в нем символизировал солнце. Об этом же говорит и приуроченность праздника к дням весеннего равноденствия, когда после долгой зимы солнце «воскресает», даруя земле живительное тепло и «воскрешая» растительность; по кар.-балк. календарю, тогда же начинался Новый год. Танец в честь Голлу – хороводный; он именуется «светлым», «одетым в желтую шубу». Понятно, что с этими же воззрениями связано представление о том, что в ночь накануне дня весеннего равноденствия мертвые встают из могил – воскресает солнце, а с ним и вся природа, и покойники.

«Корень гол-гул в значении «огонь», «молния», «небесный огонь», «светильня» мы имеем в тунгусо-маньчжурских, монгольских и тюркских языках. Эвенкийск. голо «плаха», «горящая чурка», «молния»; голорон «молния», «падающий метеорит» (букв. «огнит», т. е. «огонь действует»); гулу «чурка», гулувун «костер», негидальск. голоян «падающая звезда», гол «очаг»; нанайск. голола «разводить костер»; ульчск. гули «печь», маньчжурск. голонь тува «огонь, разводимый у дороги»; монгольск. гол

«светильня»; калмыкск. *гол* «костер»; киргизск. *коломто* «очаг», *коло* «еловое бревно»; якутск. *холумтан* «очаг» (Василевич, с. 187).

Общим для всех этих терминов является значение «огонь»; таким образом, можно заключить, что теоним *Голлу*, благодаря аффиксу обладания *-лу*, означает «огненный», «обладающий огнем».

Сказанное о празднике можно дополнить и другими материалами, полученными от информаторов (Джуртубаев, 20011, с. 147). Являться на праздник при оружии строжайше запрещалось, нарушителя немедленно изгоняли. Нельзя было затевать ссоры или драки; таких буянов связывали и бросали куда-нибудь в кусты, «*чтобы они поняли, куда пришли*». Самую красивую девушку выбирало жюри из трех человек. Кроме того, любая девушка на выданье могла взять из рук старейшины чашу с бузой или с *къара сыра* (темное пиво) и поднести ее своему избраннику (КММ, с. 402); юноша, как уже говорилось, надевал на девушку свою шапку. В повседневной жизни такие поступки были немыслимы; поэтому можно полагать, что это отголоски былого, ярко карнавального характера праздника, на котором обычные нормы и правила не действовали. Там же и тогда же разбирались различные тяжбы.

Сохранилась легенда о том, как прекратилось празднование «Голлу». Однажды на праздник явился какой-то парень, одетый в рубище. Его приняли, как гостя, накормили и напоили. Он пригласил на танец одну из девушек (из княжеского рода), но она танцевать с ним отказалась, назвав его оборванцем. Парень ушел, вернулся верхом на прекрасном коне, весь в золоте и серебре, бросил эту девушку на седло и ускакал. Настичь его не смогли (КММ, с. 404).

Этим всадником, вероятно, был сам Голлу, который явился на праздник, чтобы испытать людей. Здесь отчетливо выражен взгляд народа на предназначение и суть этого торжества, где все равны, как в начале времен – нет ни богатых, ни бедных, ни господ, ни рабов. Девушки нарушили основной принцип карнавала, отрицающего всякое разделение людей; в атмосферу братства и дружбы они внесли привычную сословную спесь, а следом за нею в ответ явилось насилие. Праздник солнца, одинаково щедро дарующего всем свои свет и тепло, потерял смысл.

Местом активного бытования культа Голлу была восточная часть Балкарии – Черекское ущелье; именно там были записаны все тексты песен и описание обряда (Холаев, 1981, с. 8); у жителей Баксанского и Чегемского ущелий, как и в Карачае, сохранялись только слабые его отголоски. М. А. Хабичев говорит, что «*Гулу, Голу* - название местности, где карачаевцы приносили жертвы языческому богу весны» и что такое же название имел

танец (Хабичев, 1971, с. 119). Праздник, аналогичный «Голлу», у чегемцев, баксанцев и карачаевцев назывался «Чоппа». Но, по словам информаторов, на праздник «Голлу», который жители Черекского ущелья справляли в долине Зына, съезжалось много гостей из других обществ Балкарии и Карачая, т. е. это было общенациональное празднество.

Ночь накануне дня весеннего равноденствия называется *нар кьопхан* «вставание солнца (из зимней могилы)»; народ понимает это как *нарт кьопхан* «вставание (воскресение) нартов». Поскольку *тур* означает не только «вставать, подниматься», но и «стоять, пребывать (в одном состоянии или положении)», то солнцестояние называется *нартур* «стояние солнца»; считается, что во время солнцестояний и равноденствий небесное светило целую неделю «стоит на месте» (*тохтан турады*), т. е. что оно в течение года делает 4 остановки. Думали, что праведные души нартов-предков беспокоясь за своих потомков, в эту ночь приходят из Мира Сирот (мира мертвых) на землю и являются к дому человека, который умрет в эту ночь, что с клабища начинают доноситься голоса птиц, собачий лай, муканье кошек и т. п. Если голоса были особенно громкими, считалось, что они предупреждают народ о грядущих бедствиях (КММ, с. 72).

Но почему эти мертвые должны были издавать звуки, напоминающие звуки, издаваемые животными и птицами? Дело в том, что вечером накануне 22 марта в Балкарии и Карачае проводился обряд колядования (*шертмен, озай, гюппе*), участниками которого были молодые люди в масках животных и птиц. Вероятно, это отголосок древнего тотемического праздника, на котором его участники-ряженные изображали воскресших накануне Нового года предков, тотемических героев. В эти же дни отмечались и семейные поминки по прародителю, основателю рода (*тукъум чёк*).

«Веря, что каждый нарт явится в один из домов, для них готовили еду. Кроме того, у всех имелось по одной большой кукле, и в этот вечер ее устанавливали перед очагом и ставили перед нею пищу, думая, что когда явится предок-нарт, то его душа войдет в эту куклу и он отведаст еды. Кукла называлась *тыпыр падчах* «царь очага» (КММ, с. 401).

ТОТУР

Общенациональный праздник «Голлу» длился неделю и завершался паломничеством к святилищу *Татартюп*, почитавшемуся всеми окрестными народами, что отмечалось многими авторами. В примечаниях к «Описанию Черкесии» (1724 г.) французского посла в Крыму Ксаверио Главани Е. Г. Вейденбаум пишет: «На левом берегу Терека, в том месте, где река

прорывается через южный Кабардинский хребет, находится древнее городище, называемое Татартуп (татарский холм). В настоящее время в месте городища стоит только один высокий кирпичный минарет (описанный А. С. Пушкиным в его «Путешествии в Арзрум». – М. Дж.), но еще в конце прошедшего столетия были видны здесь развалины мечети, башен, двух церквей и следы обширного кладбища.

В одной из этих церквей академик Гюльденштедт мог еще различить на стене изображение Богородицы и Иоанна Крестителя. Городище пользовалось прежде у кабардинцев и чеченцев величайшим уважением: клятва, произнесенная при Татартупе, считалась священной: преступники, отдававшиеся под покровительство Татартупа, считались неприкосновенными; здесь происходили собрания и совершались жертвоприношения» (АБКИЕА, с. 170-171).

То же самое относится и к карачаево-балкарцам и осетинам; у последних название городища даже превратилось в имя божества (Чибиров, с. 68), о котором несколько раз говорится и в осет. эпосе. Но согласиться с приведенным выше объяснением названия почитаемого места – «татарский холм» (его придерживаются все без исключения авторы, упоминавшие о городище) нельзя, поскольку неясно, при чем здесь татары и почему окрестные народы должны были почитать «татарский холм».

Тотур (Тутыр) считался у осетин «патроном волков, а также людей, которые крали скот». Вс. Ф. Миллер и В. И. Абаев считали, что имя божества идет от греч. *Теодорос* «Феодор». «Имеется в виду св. Феодор Тирон». «В христианской традиции Феодор Тирон повелевал волками и имел особое отношение к воровским делам»; ему молились об украденных вещах (Абаев, ИЭСОЯ, т. 3, с. 322-323).

«*Тутыр/Тотур* – бог волков. Ему молились об ограждении стад от волчьей опасности. Посвященный ему праздник (*Тутыртае*) отмечался весной, в марте, продолжался несколько дней, был весьма торжественным, сопровождался играми и пр.». «Кроме весеннего Тутыра, праздновался еще осенний Тутыр» (Абаев, 1990, с. 132). «В эти дни было много веселья и игр». «Скот, родившийся в дни *Тутыртае*, а также предметы, изготовленные в эти дни, считались отмеченными богом»; «три дня Тутыра были днями договоренными (исключающими враждебные действия) для всего осетинского народа» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 3, с. 322).

Не слишком ли много чести оказывали осетины заурядному святому, да еще и такому, который почему-то приобрел у них функции «патрона скотокрадов»? И почему у остальных мифологических покровителей было по

одному празднику, а у Тотура – два (весенний и осенний)? И почему в дни покровителя волков враждебные действия исключались?

В кар.-балк. языке *тотур* озн. равноденствие»; в мифологии карачаево-балкарцев есть и божество *Тотур* или *Аш-Тотур*. Л. И. Лавров (1939 г.) сообщал, что возле балкарского селения В. Чегем есть камень, носящий название Аш-Тотур. «Там в старину приносили жертвы. Между прочим, у Аштотура устраивали жертвоприношения, **связанные с совершеннолетием юношей (выделено нами.** – М. Дж.) Жители у камня часто находят наконечники стрел – это, очевидно, остатки жертвоприношений. Проезжая мимо этого камня, всадник всегда спешил. Рассказывают, что однажды ехали мимо балкарец и кабардинец. Балкарец сошел с коня и предупредил о том же своего спутника. Но тот отказался: «Я князь, - говорил он, - и ничего на свете не боюсь!». В доказательство своего бесстрашия он выстрелил в «священный» камень и поехал дальше.

Вдруг показалось облачко, которое все увеличивалось и приближалось к кабардинцу. В середине облачка была какая-то пчела. Когда облачко окутало кабардинца, пчела укусила его в ноздрю. Через некоторое время нос распух, завелись в нем черви, и кабардинец умер». Песня, повествующая об этом случае, сохранилась; князя звали Баток-бий, а балкарца – Ахмат Газаев.

«До сих пор, - добавляет Л. И. Лавров, - в Баксанском и Хуламском ущельях есть селения, носящие имя Тотур. Давно уже было обращено исследователями внимание на связь балкарского Тотура с осетинским покровителем волков Тотуром и христианским святым Федором» (КЪММ, с. 347). Камень Аштотура находился в стороне восхода солнца, на востоке от селения. Карачаево-балкарцы верили, что Аштотур является хозяином волков (КЪММ, с. 345). Культ Тотура был связан также с культом огня. В обращении к нему говорится:

*На камне Тотура, на камне Аштотура –
Огонь, огонь, огонь!
Огня, огня, Аштотур!
Явись, явись, Аштотур!
Если не явишься, умрем,
Тебя невзлюбим!
Огня, огня, огня!
(КЪММ, с. 342).*

Такое же название имеют в кар.-балк. календаре два месяца: один, с 25 марта до 25 апреля, называется «заключительным месяцем Тотура» (*Тотурну арт айы*), а предыдущий – «начальным» (*Тотурну ал айы*). Оба названы так по отношению к началу Нового года - *жаз тотур* «весеннее равноденствие»;

но созвучное *уас тотур* (*ас тотур, аш тотур*) означает «святое равноденствие». Эти два месяца были священными месяцами мира, когда не предпринимались никакие военные действия; людей (и даже скот), родившихся в этот период, считали отмеченными особой благодатью и силой (так, в песне о коне нарта Карашауаа подчеркивается, что он родился в месяц Тотура). *Къач тотур* - «осеннее равноденствие» (потому осетины и праздновали дни *Тутыра* дважды); карачаево-балкарцы в эти дни отмечали праздник в честь божества ветра и войны – Эрирея (Эрея, Эрирея-Чоппа).

Кар.-балк. *тот* – «ржавчина, ржавый, красноватый»: *тот бетли* – «цвета ржавчины»; *тор, тору* «гнедой, рыжеватый». Ср. *дын, дыф* (из *дон, тон*) «сигнальный костер на дереве», *тыпыр* «очаг» (букв. «огня место» - *тып ер*); то же слово - в имени богини-матери огня – *Тыпана, Тепена*, в названиях огнестрельного оружия: *тон* «пушка; шар; мяч», *тапанча* «пистолет»; *тыпыл* «теплый», и пр. Нетрудно понять, что слово *тон, тот* означало «огонь». Но *тон* - это еще и «шар, мяч», совмещение значений позволяло понять слово как «огненный шар», т. е. «солнце»: *тонтур* («вставание (огненного) шара») перешло в *тотур*.

Возможно и другое объяснение. В кар.-балк. мифологии есть божество-покровитель огня – *от атасы Татай (Тотай)* «отец огня Татай (Тотай)», супруг «матери огня» *Тепены (Тыпаны)*. Теоним, скорее всего, возник из *от атай* «огня батюшка»; при обращении к нему начальное гласное стало восприниматься как призывное: «*О Татай!*», откуда и появился теоним *Татай* (Джуртубаев, 1991, с. 120). Если солнце могли называть просто *от, ут* «огонь», то равноденствие – *от тур*, откуда легко могло появиться *отур, тотур* («стояние (вставание) солнца»; теоним *Уас-Тотур* – «вставание священного огня». Нельзя исключать также, что слово *от* «огонь» - от более древнего *тот*, поскольку ржавение тоже есть горение, огонь; народная мудрость использовала это созвучие в афоризме:

*Заман дегенинг – от кирик,
Темир ашагъан тот кирик.*

Время подобно огню,
Подобно рже, разъедающей железо.

Благодаря реконструкциям Д. С. Раевского (к сожалению, совершенно не знакомого с кар.-балк. материалами) мы имеем некоторое представление о скифской модели мира и смысле некоторых скифских обрядов, описанных в произведениях древних авторов. Всем известна легенда (переданная

Геродотом) о 4 золотых предметах, упавших с неба (чаше, бердыше, плуге и ярме), взять которые смог только Колаксай, младший сын прародителя скифов Таргитая. Как и другие исследователи, считая Колаксай персонификацией солнца, Д. С. Раевский пришел к выводу, что праздник в честь рождения Колаксай или его венчания с богиней огня скифы должны были отмечать в день весеннего равноденствия, 22 марта (Раевский, с. 113).

От корня *сай* (*сый*) в кар.-балк. языке образуются слова, означающие «избирать, избранный, почитаемый, святой». Вероятнее всего, имя *Колаксай* понималось, как «избранник Голлу (солнца)», «избранный (божеством) Голлу». Разумеется, этот важный праздник возник в глубокой древности и отмечался уже скифо-аланами, поэтому не отразиться в их эпосе не мог.

ВЕЛИКИЙ ПРАЗДНИК НАРТОВ

Выше мы говорили о кратко описанных в адыгском эпосе ежегодных пирах нартвов, именуемых «санопитие». Гораздо подробнее рассказы о нартских пиршествах в сказаниях осетин. Это, на наш взгляд, слабые отголоски упоминаемых в кар.-балк. эпосе празднований «Голлу» (или его частей: пиров, скачек, состязаний в стрельбе). Наиболее полно общенациональное новогоднее празднество отразилось в поэме (пусть и неполной) «Нартский праздник «Голлу»». Приведем некоторые данные.

«Очень уж рассердились соседи (выделено нами. – М. Дж.) на нарда Тейюра и жену его Сатанай, которая приходилась ему сестрою и была первая волшебница в крае. И решили они, так как силою справиться не могут, то хотя отравить его. Для этого устроили громадный пир. Котел повесили такой, что он едва-едва держался на сорока ушках, а в него положили вариться сорок быков. Бузы было приготовлено несколько сороков бочек» (КБФДЗП, с. 51). *«На общественные игры, устраиваемые нартами в свободное от джортуулов время, собирались и нартские дети для упражнений в бегании взапуски, в борьбе между собою, в играх в альчики, в бросании камня и других»* (КБФДЗП, с. 61).

Нарт Карашауай, услышав, что род Усхуртуковых устраивает очередные ежегодные скачки, едет к ним на Волгу. Там были не только скачки, но и состязания в толкании камня и стрельбе из лука; победитель в последнем состязании взял в жены дочь Ёрюзмека и Сатанай-бийче - красавицу Агунду (Н, с. 147). По другому тексту, стремясь получить руку и сердце Агунды, нарты состязались в борьбе, толкании камня, скачках (Н, с. 149).

Молодой Рачикау приезжает на пир к нартам. Его, как гостя, сажают на почетное место. *«После обычных приветствий нарты продолжали*

прерванную беседу. Они считались своими подвигами. Каждый из них рассказывал про свой самый замечательный подвиг, совершенный им в своей жизни. При этом у них был бочонок «агуна», который наливался до половины питьем, и если рассказ о подвиге, совершенном рассказывавшим, был правдив, то после рассказа этот бочонок сам собой наполнялся и три раза переливался через край».

«После всего этого нарты принялись за танцы. Первый начал Сосруко. Он велел привезти на девяти арбах круглых речных камней, разбросал их по полу и затем танцевал на этих камнях до тех пор, пока не обратил их в песок». Затем он передал черед Рачикау. «Этот последний велел привезти девять ароб чигона (колючий кустарник. – М. Дж.). Когда это было сделано, Рачикау снял с себя чувяки и танцевал босиком, пока не обратил чигона в золу» (КБФДЗП, с. 81).

«В то время у нартов был такой обычай: привозили тридцать колючих кустарников, складывали их в кучу и плясали на ней босиком. Они должны были плясать до тех пор, пока она (куча) не превращалась в золу. Кроме того, чтобы посмотреть, станет ли нартом тот или иной юноша, они привозили тридцать булыжников, складывали их горкой и плясали на ней до тех пор, пока не вдавливали ее в землю» (Н, с. 215).

Молодой Ёрюзмек приходит к нартам в тот день, когда нарты состязались в толкании камня, стрельбе из лука по зеркальцу, прикрепленному к звезде Темир-Казак (Полярная) и мишени, беге, борьбе, поднимании тяжелых камней и т. д. (Н, с. 164). После победы над Кызыл-Фуком он устанавливает обычай – ежегодно приносить в жертву откормленного быка (Н, с. 196).

В сказании «Жёнгер и Шырдан» об окончании новогоднего пиршества нартов говорится:

*Съели они (мясо) «быка сороков»,
Выпили свое питье
И вознесли свои мольбы Тейри.
Настал рассвет, взошло солнце,
Ширдан сел на своего коня,
Сел и отправился домой (Н, с. 341).*

Эти сведения не дают полного представления о том, как проходило ежегодное празднество нартов, как и сказание «Нартский праздник «Голлу», которая начинается словами:

*Год закончился, наступил месяц Тотур (март),
И весь нартский народ явился на (праздник) «Голлу».*

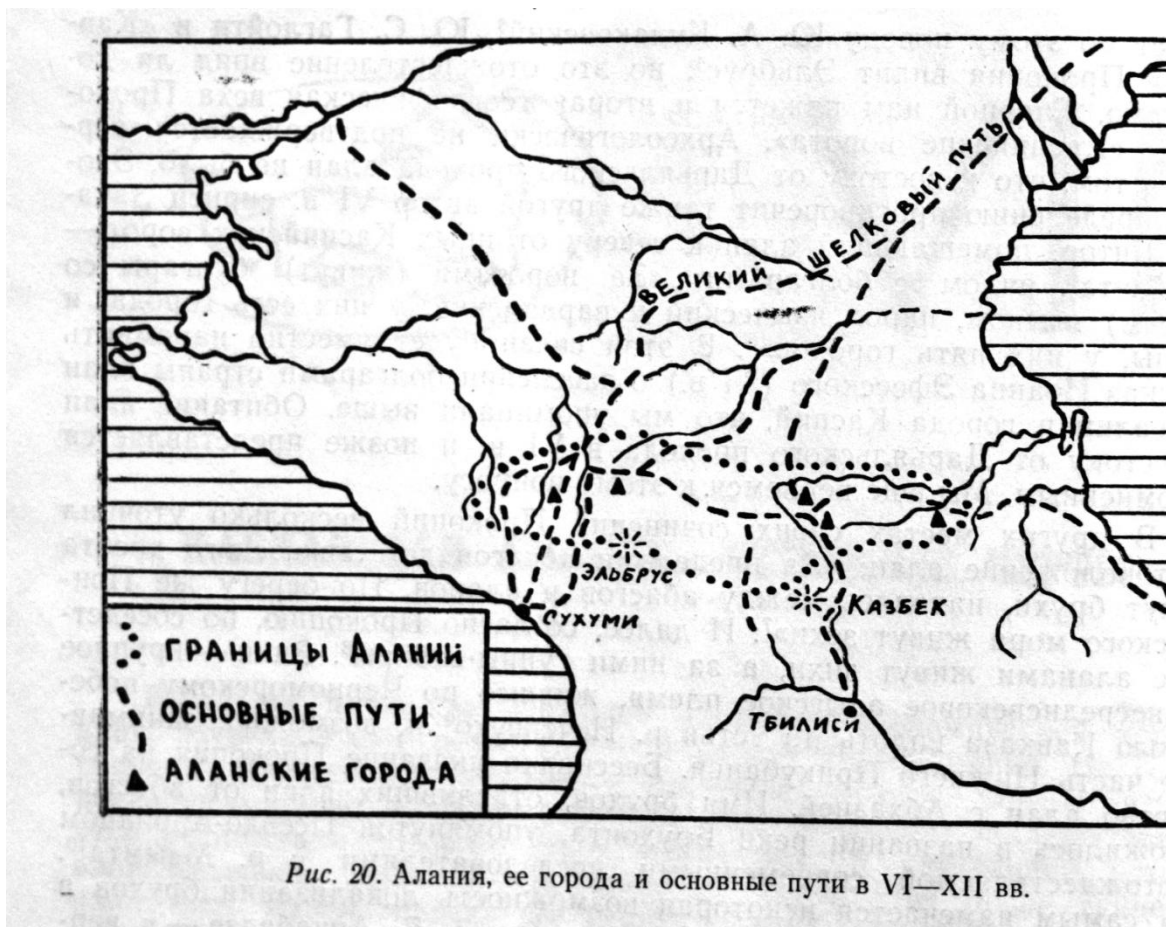
Чтобы посмотреть на торжество, являются 99 тейри, и воседают на вершинах 99 гор; нарты приветствуют их, спешившись и ударяя в литавры (*дауурбас*). Покровитель воинов Элия говорит своим любимцам, что их прислал к ним Тейри, и велит нартам испытать свою силу и ловкость в различных состязаниях, в плясках и т. д. Юноши отправляются на охоту и возвращаются с тушами зубров и оленей, которые варят в огромном котле. Тем временем нарт Рачикау поднимает знамя и начинается праздник.

После состязаний, победителями в которых становятся известные богатыри, нарты просят старого Дебета показать свою силу и удаль. И прародитель нартов демонстрирует искусство джигитовки, а затем, метнув огромный камень, вдребезги разбивает скалу. Нарты обращаются и к богам с той же просьбой - показать им свою мощь в какой-нибудь игре. Вперед выступает божество смерти – *Кюйсюз тейри* («безжалостное божество»), вызывая других богов на поединок. В схватку с ним вступает Элия; далее дается впечатляющее описание их единоборства. Побеждает, разумеется, Элия, а *Кюйсюз тейри* пускается в бегство.

Старый Дебет изумляет богов и нартов еще раз, на этот раз своим искусством пения, исполнив по очереди песни ворон, воронов, барсов и волков (заметим, что эти птицы и звери входят в число тотемов карачаево-балкарцев). После песен начинаются танцы и пляски. В этот момент на праздник, с дозволения Элии, являются шайтаны и джинны, их пляска длится два дня. Искусство джигитовки демонстрируют скоморохи (*гяпчи*). После окончания праздника божества возвращаются на небеса, а нарты разъезжаются по домам.

Из всего сказанного выше можно заключить, что: а) праздник был ежегодным и справлялся в дни весеннего равноденствия; б) он был посвящен умирающему и воскресающему солярному божеству – Голлу; 7) праздник был всенародным и длился несколько дней; д) он включал в себя жертвоприношение быка, застолье, различные спортивные состязания, пение, пляски; е) праздник, вероятно, начинался пляской и заканчивался общей молитвой; ж) в песне «Нартский праздник «Голлу» описан всенародный праздник - то есть речь идет либо о периоде до распада нартов на 4 рода, либо о времени, когда нарты празднуют «Голлу» все вместе - как раз накануне последней решающей битвы со скопищем великанов; з) в различных сказаниях упоминается это же празднество, которое справлялось каждым нартским родом отдельно. Несомненно, одним из обрядов,

совершавшихся на «Голлу», было и скатывание с горы горящего колеса (которое, по сказанию, и перерезало незакаленные колени нарта Сосурука);



(Из книги В. А. Кузнецова «Очерки истории алан». Орджоникидзе, 1984).

СВЯТИЛИЩЕ

У нас нет сомнения в том, что некогда «Голлу» был общенациональным новогодним праздником не только карачаево-балкарцев, но и их предков, скифо-киммеро-аланов, потому о нем и говорится в нартском эпосе. Нам следует выяснить, где он мог проводиться. В сказаниях часто встречается название района Кавказских Минеральных Вод - *Къыркъ суу* «Сорок вод» (или «Сорок рек»). Так как многое уже было забыто, сказители часто думали, что это название какой-то одной большой реки.

*Бир кюн нарт Сосурукъ, айлана, жюрюй кетгенди,
Киши ёталмагъан Къыркъ суудан ётгенди* (Н, с.292).

Однажды нарт Сосурук, странствуя,

Переправился через Кырк-су,
через которую не мог переправиться никто.

В качестве названия какой-то большой реки *Къыркъ-суу* встречается и в другом сказании: *«Как рассказывают и как слышано (нами) от родителей, нарты жили на берегу Кырк-су, точнее, между Минги-тау и Терк-тау»* («Терской горой» - Казбеком)» - (Н, с. 290). *«Гемуда - верховой конь нарта Карашауая. Этот конь был знаменит не только в селениях нартов, живших на берегу Кырк-су, но и во всех странах мира»* (Н, с. 72). Но между Эльбрусом и Казбеком нет реки, которая отличалась бы от прочих своей величиной. Поэтому наиболее вероятно, что сказитель имел в виду Волгу; несколькими строками ниже сказано: *«Во времена нартов у них на берегу Волги была крепость»* (Н, с. 290). Говорится также, что нарты жили между Минги-тау и Казман-тау на берегах (а не на берегу) *Кырк-су*, что эмежены остановили течение этих рек, в стране нартов наступила засуха и тогда нарты из Кырк-су пошли на великанов войной (Н, с. 442).

*Минги тау бла Къазман тауну арасында
Тургъандыла Къыркъ-суулары жагъаларында* (Н, с. 445).

Между Минги-тау и Казман-тау
Жили (нарты) на берегах Кырк-су.

Двойственность представлений о Кырк-су - говорится то об одной реке, то о многих и тут же упоминается Волга - объясняется, видимо, тем, что, в некоторых случаях речь идет о дельте Волги, разделяющейся при впадении в Каспий на множество протоков, обозначенных в эпосе эпическим числом - сорок. Интересно, что Геродот, описывая реку Аракс, под которой, как считают исследователи, подразумевалась Волга, приводит то же число: *«Аракс изливается сорока устьями, из которых все, кроме одного, впадают в болота и топи»* (Доватур, Каллистов, Шишова, с. 87).

Вряд ли совпадение сведений Геродота с тем, что говорится в кар.-балк. эпосе, случайно. Сам Геродот на Волге не был и сведения о ней мог почерпнуть у греков-колонистов, живших в Причерноморье, а те, в свою очередь, у соседей-тюрков - скифов и сарматов.

Известно, что в древности многие народы, делившиеся на племена и рода, имели общие сакральные центры, в которых возводились их главные святилища. Таким центром для греческих племен была Олимпия, для арабских – Кааба, для славянских – остров Рюген и т. д. Раз в год на

определенное время устанавливался всеобщий мир и паломники стекались в эти центры для совершения различных религиозных церемоний, участия в состязаниях, заключения сделок, отдыха, развлечений и т. д.

Не могли быть исключением и автохтоны восточноевропейских степей – скифы-пратюрки. *Кырк-суу* («Сороководье») – кар.-балк. название района Кавказских Минеральных вод. Выбор Пятигорья, расположенного на широкой равнине в предгорьях, с его изобилием целебных источников, в качестве месторасположения религиозного центра следует признать удачным. Неслучайно и гора, высящаяся над г. Пятигорском, чья вершина находится на прямой линии со священной *Минги Тау*, которая видна отсюда, как на ладони, называется *Машук-тау* (*Машакъ-тау*) «Жреческая гора».

Теперь о другом тюркском названии местности – *Бештау* «Пятигорье». Обычно думают, что оно появилось потому, что здесь находятся пять высящихся на равнине гор. Но на самом деле их не пять, а более десятка. Напомним, что до революции Балкария официально именовалась «Пять горских обществ, сопредельных с Большой Кабардой», так как балкарцы называли и называют свою страну *Беи да Тау эль*, в значении «Пять горских обществ». Но почему в их названии присутствует предлог *да* (соотв. русскому *и*)? Это неверно понятое *Беи Татау* (от *татах*) эль «Пять союзных обществ»; вероятно, на столько племен делились предки кар.-балк. народа (Карачай, Холам, Безенги, Малкар, Дюгер; чегемцы до недавнего времени были частью карачаевцев, а баксанцы появились в результате «смещения» холамцев, безенгиевцев и карачаевцев (в XVII в.).

На эти пять племен, вероятно, возлагались охрана великого общетюркского святилища, прием паломников в священном месяце Тотур и проведение религиозных церемоний. Иными словами, местность стала именоваться по названию народа. Неслучайно, что именно на Пятигорье, как на центр Страны Нартов, указывают не только кар.-балк., но и адыгские, и абазинские сказания; встречающиеся в них упоминания о нартских пирах – глухие отголоски памяти о праздновании скифо-киммеро-аланами великого праздника «Голлу»; добавим, что и местности в этих эпосах именуются по кар.-балк. – *Бештау*, *Нарсана* и др.

Но наиболее ясно память о празднике «Голлу» отразилась в осет. эпосе, в дигорском сказании «Симд нартов» (записано М. Гардановым в 1904 г.). «Как отправились однажды с Вершины Уарппа (Эльбруса. – М. Дж.) три мужа: Хамиц, Сослан и Сауай, сын Кандза. Батраз, сын Хамица, был горец; от вершины Уаза он как младший сопровождал их. Как собрались могучие нарты на вершине Бештау, так принялись за большой симд. Пляшут, танцуют могучие нарты, ожидают появления красавицы Акула. Тем

временем подъезжает к ним, джигитую на своем богатырском Арфане, нартовский нарт старик Орузмаг:

- Из-за чего танцуете, из-за чего пляшете, что вы подняли шум на весь свет?

- Из-за чего танцуем, как это мы тебе не скажем? Между Кара-морем и Ак-морем живет красавица Акула, известная всему миру; каждый день она делает три оборота вокруг неба: может быть, в один из них она обратит на нас внимание, и кто-нибудь из нас ей понравится!

- О собачьи нарты! Что вы мне дадите, если я вам покажу Акула-красавицу сейчас же?».

«Собачьи нарты» обещают Орузмагу одарить его ценными подарками, и нарт отправляется на Таманскую равнину, где высилась медная башня Акулы. Ему удастся хитростью выманить красавицу и отправиться с ней к Бештау. *«Сколько проехали, бог знает. И стали виднеться пляшущие на вершине Бештау нарты»*. Богатыри по очереди приглашают девушку на танец, но она всем отказывает, и лишь Батразу ставит условие: она станцует с ним, если он сумеет вызволить из неволи своего деда Уона, которого крылатый семиголовый великан Кандзаргас унес за три горы.

Батраз освобождает, заодно с дедом, дочерей Солнца и Луны и угоняет скот великана. *«Вместе со скотом и женищинами Батраз пространствовал целый год. Вся одежда его истрепалась. Ровно через год* (выделено нами. – М. Дж.) *прибыл он с большим табуном к вершине Бештау. А там могучие нарты плясали, собравшись в круг»*. После этого *«нарты с пением алай-булай привели ему (в жены) Акула-красавицу»*. (НОГЭ, кн. 2, с. 262-268).

Обратим внимание, что все топонимы, упоминающиеся в сказании – тюркские: *Бештау* – название горы; *Къара денджыз* (Кара-море) – кар.-балк. *Къара тенгиз* «Черное море», *Акъ денджыз* - *Акъ тенгиз*, общетюрк. название Средиземного моря (в данном случае, поскольку Акула живет на Таманской равнине, имелось в виду Азовское море); *Тамани будур* – Таманская равнина. Дочь Луны зовут *Мисирхан* – кар.-балк. «нарядная госпожа» (ср. *мисирлик* «мода»; кар.-балк. *мисир* «нарядный, модно одетый») случайно оказалось созвучно арабскому названию Египта – *Мисир*). Нарты ведут красавицу к Батразу с пением *алай-булай*; это кар.-балк. название импровизированной песни-пляски *алай-былай* «так и эдак».

Но кто такая сама красавица Акула (ударение – на последнем слог), почему она каждый день кружит по небосводу и почему обратить ее внимание на себя можно только пляской? Имя девушки – это искаженное кар.-балк. имя солярного божества - *Акъ Голлу* «Белый (светлый) Голлу»; потому она и совершает обороты по небу. Подтверждение тому имеется в

другом варианте: «согласно одному тексту, Акула – это не дочь, а сын солнца» (Дзиццойты, 2003, с. 78).

Красавица почему-то приезжает к нартам в коляске, запряженной шестью лошадьми. Ср. эпитет Голлу – *акътон* букв. «белошубый» и *пайтон* «фаэтон, коляска»; кар.-балк. *алты* «шесть» и *алтын* «золотое» (эпитет солнца). «Большой симд», осетинская круговая пляска - отражение памяти о круговой песне-пляске «Голлу», исполнявшейся в начале праздника всеми его участниками. Нарты, пытаясь обратить на себя внимание небесной красавицы, плясали изо всех сил, так как согласно воззрениям карачаево-балкарцев, пляски в честь богов считались важным способом угождения им. Неслучайно многие древние танцы и пляски назывались именами божеств – «Элия», «Апсаты», «Тыпана» («Тепена») и др. По этой же причине в гимне покровителю воинов Элие сказано:

Тепсеучю адамны бек суйген Элия!
Бийик къаядан къарс ургъан Элия!

К плясунам очень благосклонный Элия!
С высокой скалы в ладоши хлопающий Элия!
(КБМ, с. 386).

Отправляясь освободить своего деда, Батраз говорит своим товарищам и отцу: «*О собачьи нарты! Да пропадут ваши головы, если прекратите свой симд, а невесту мою обидите каким-нибудь обидным словом!*» (НОГЭ, кн. 2, с. 265). Возвращается он ровно через год и видит на Бештау пляшущих нартов. Разумеется, нарты не могли плясать целый год; просто богатырь вернулся в тот момент, когда начинался очередной праздник «Голлу».

Но если в Пятигорье находился сакральный центр скифо-сарматов (нартов), куда в дни весеннего праздника стекалось, вероятно, множество паломников и где, следовательно, имелся большой штат жрецов, о нем знали бы и другие народы. Имеются ли сведения об этом центре или о празднике, который там справлялся, в известиях иноземных авторов?

ГИПЕРБОРЕИ

Об этом загадочном народе упоминают многие древние писатели. Хорошая сводка их известий приведена в труде А. Ф. Лосева «Античная мифология в ее историческом развитии». Разумеется, здесь мы можем привести лишь некоторые выводы философа, а также лишь некоторые

сведения из этой сводки. «Они, - пишет А. Ф. Лосев, - настолько тесно связаны с Аполлоном и Артемидой, что без этих божеств и вне их никогда и не мыслились в античности. Огромная популярность этого мифа явствует из того, что античная литература буквально пестрит разного рода упоминаниями о гиперборейцах». Выводы ученого следующие:

1. «Во-первых, гиперборейцы – народ, в котором наиболее отражается сам Аполлон, народ, наиболее ему угодный («жрецы» Аполлона», «слуги Аполлона»), народ, среди которого он больше всего любит пребывать и в котором больше всего осуществляются все его предназначения». «Гиперборейцы и Аполлон есть нечто одно неразрывное целое». У Пиндара: «Гиперборейский народ был слугой Аполлона и его служителей»; «гиперборейцы везде являются посвященными Аполлону».

2. «Гиперборейцы и люди в других землях находятся в постоянном взаимном общении, и Аполлон периодически посещает и тех и других. Смертные герои из страны гиперборейцев приходят к прочим людям, как и от последних – к гиперборейцам». Многие авторы (схолиаст к Аполлонию Родосскому, Посидоний, Гераклид Понтийский, Лукиан), уже в период эллинизма утверждают, что гиперборейцы существуют и в их время.

3. «Гиперборейская жизнь – это полнота жизни как в смысле древних хтонических стихий, просветленных аполлоновским воздействием (климат, почва, плодородие, длительность жизни), так и в смысле художественного творчества, столь характерного для Аполлона (музыка, пение, танцы)».

4. Локализация страны гиперборейцев невозможна, поскольку древние авторы размещают ее в самых разных местах «и на севере, и на северо-востоке, и на юго-востоке, и на юге, и на западе, и на северо-западе, причем считалось, что гиперборейцы везде жили в самых отдаленных местностях».

5. «Те немногие сведения, которыми обычно располагают, говорят, что они живут где-то далеко на севере от Греции». Разброс мнений древних авторов чрезвычайно широк – они помещали гиперборейцев в Истрии, Иллирии, Македонии, на острове Фула (это, как пишет А. Ф. Лосев, «не то Исландия, не то Ирландия, не то Скандинавия»), в Средиземном море, в Индии и т. д. Геродот помещал гиперборейцев далеко за скифами и другими народами; поэтому многие исследователи, не учитывая все имеющиеся сообщения, отождествляют Рипейские горы (за которыми некоторые «античные» авторы помещали гиперборейцев) с Уралом.

Но это неверно, так как другие греческие писатели (Посидоний, Протарх, Эсхил, Аполлоний Родосский и др. именуют Рипейскими горами Альпы. «Что Рипейские горы не на востоке, а где-то на западе, явствует также из рассказа Плутарха о нашествии галлов. Он говорит, что одни из них

«перевалили Рипейские горы, направились к берегам Северного моря и заняли Север Европы».

6. «Но интересно, что гиперборейцам отводили многие места как в самой Греции, так и в местностях, непосредственно к ней прилегающих. Таковыми местами в самой Греции называли прежде всего места наибольшего культа Аполлона, Делос и Дельфы. Относительно дельфийцев схолиаст к Аполлонию Родосскому сообщает: «Мнасей утверждает, что гиперборейцы в настоящее время называются дельфийцами».

7. «Но вообще под географией гиперборейцев кроется нечто совсем другое, вовсе даже не географическое». «Под гиперборейской страной надо понимать не столько географическую местность, сколько определенного рода социальную категорию». Возражая против распространенного объяснения слова *гипербореи* – «живущие за Бореем», т. е. «живущие на севере» («засеверные»), А. Ф. Лосев говорит, что оно «основано на чисто народной этимологии», считая, что слово *гиперборей* восходит к термину *перфереи* (у Геродота) «служитель Аполлона», а оно - к *феро* «несу». «Перфереи» - это «носители», «переносители», «переносчики», «доставители» тех жерв и приношений, которые направлялись от населения Аполлону».

9. Но: «Как далеко ни помещались эти гиперборейцы от обычных центров тогдашнего человеческого общежития, все же они мыслились совершенно определенным народом в той или иной, но всегда определенной местности тогдашней земли». «Гиперборейская страна это прежде всего некое идеальное царство» (Лосев, с. 404-423).

В чем же причина столь широкого разроса мнений по вопросу о локализации этого «царства»? На наш взгляд, в упоминаниях древних писателей о гиперборейцах речь идет не о каком-то реальном этносе, территорию которого древние греки никак не могли определить; они говорят о жреческих кастах тех народов, в пантеоне которых верховными признавались солярные божества (в понимании греков – Аполлон).

Поэтому греки, в пантеоне которых главой богов являлся Зевс-громовержец, жителей Дельф и Делоса, почитавших Аполлона, именовали гиперборейцами. Об острове напротив земли кельтов, на котором живут гиперборейцы, Диодор говорит: «Они сами как бы являются некими жрецами Аполлона. Они ежедневно воспевают этого бога в бесконечных гимнах и почитают его особенным образом», и т. д. Видимо, это рассказ о великом кельтском святилище (в Британии) и его обитателях-друидах.

Несмотря на то, что все эти жрецы-солнцепоклонники говорили на разных языках, в их образе жизни (как и в функциях) было, вероятно, много общего, чем и объясняется локализация гипербореев в странах, находящихся

далеко друг от друга. К тому же древние авторы часто заимствовали многие детали из произведений своих предшественников, что еще больше усугубляло путаницу. Поскольку святилища часто устраивались на островах, гиперборейцев часто представляли и островитянами.

Рассказы о служителях культа Солнца у других народов, живших в сакральных центрах, не участвуя в войнах и повседневной жизни соплеменников, посвятив свою жизнь молитвам, слагавших гимны в честь богов и исполнявших их во время проведения религиозных церемоний, вероятно, доходили до греков, обрастая легендами, откуда и зафиксированные древними авторами представления о блаженной и безмятежной жизни гиперборейцев.

В том же ряду находятся сообщения о великом святилище пратюрков (скифо-сарматов), его служителях и ежегодном празднике. Их подробный анализ был проведен нами в другой работе; здесь мы ограничимся лишь некоторыми сведениями и замечаниями. А. Ф. Лосев пишет: «Данные греческого языка не позволяют раскрыть этимологию имени *Аполлон*, что свидетельствует о неиндоевропейском происхождении образа. Попытки древних авторов (напр., Платона) разгадать значение имени А. не подлежат научному обсуждению» (МНМ, т. I, с. 92).

Известно, что скифо-сарматы имели давние, тесные и многообразные связи с древними греками; поэтому нет ничего удивительного в том, что имя божества получит ясное объяснение на почве кар.-балк. языка и мифологии. Есть выражение *Не ачыласа, апон суратыча?* Многие думают, что оно означает «Чему ты улыбаешься, как изображение японца?», полагая, что выражение возникло в среде карачаево-балкарцев, участников русско-японской войны (1904-1906 гг.).

Но, во-первых, с какой стати изображения японцев должны были улыбаться и что это были за изображения? Во-вторых, чтобы иметь такой смысл, выражение должно было звучать по-другому: *Не ачыласа, апонлуну суратыча?* В-третьих, перевод неверен, правильно: *Чему ты улыбаешься, как изображение апона?* Поэтому смысл фразы совершенно другой – «Чему ты улыбаешься, как изображение солнца?» (ср. русское «Чему улыбаешься, как ясно солнышко?»). Добавим, что в кар.-балк. ономастике есть мужское имя *Апон*; на наш взгляд, оно восходит к эпитету соляного божества Голлу – *акъ тонлу* «одетый в белую шубу», после редукции *къ* – *акътонлу апонлу* (отсюда и греч. *Аполло*); но син. *акътон* «белошубый» в самом кар.-балк. языке приняло форму *Апон*.

Об имени сестры-близнеца Аполлона *Артемиз* (Артемиды), богини охоты, А. А. Тахо-Годи говорит: «...этимология неясна, возможные

варианты: «медвежья богиня», «владычица», «убийца»; «классическая А. – девственница и защитница целомудрия». «Юный охотник *Актеон*, нечаянно подсмотревший омовение богини, был ею превращен в оленя и растерзан псами. Она же убила свою спутницу, нимфу-охотницу *Каллисто*, превращенную в медведицу, гневаясь за нарушение ею целомудрия и любовь к ней *Зевса*. А. убила страшного *Буфага* («пожирателя быков»), пытавшегося посягнуть на нее, так же как и охотника *Ориона*. А. Эфесская – покровительница амазонок. Древнее представление об А. связано с ее лунной природой». «В Троянской войне она вместе с *Аполлоном* воюет на стороне троянцев». «В римской мифологии А. известна под именем *Дианы*, считалась олицетворением луны, так же как ее брат *Аполлон* в период позднеримской античности идентифицировался с солнцем» (МНМ, т. I, с. 107-108).

Имя сестры *Аполлона* так же легко и логично объясняется на почве кар.-балк. языка: *Эртиймез* «неприкосновенная для мужчин» (ср. сходное по образованию *кюнтиймез* «неженка», букв. «неприкосновенная для солнца», или имя дочери богини ветра в кар.-балк. мифологии – *Сууичмез* «не пьющая воды»). Таким образом, эпитет скифской лунной богини превратился в греческой мифологии в теоним. Отсюда легко понять, почему образ *Артемиды* ассоциировался у греков и с медведицей, и с луной; ср. кар.-балк. *ай* «луна» и *айыу* «медведь»; ср. также *аякъыз* (*шамкъыз*) «святая дева» – именование девушек, живших до определенного возраста в тенгрианских святилищах и соблюдавших обет целомудрия. В мифах многих народов мира солнце и луна изображались братом и сестрой; то же мы видим и здесь.

Грозным оружием *Аполлона* и *Артемиз* (олицетворений лучистых светил) были луки со стрелами; но известно, что в древнем мире лучшими стрелками из лука считались именно скифы. Иноземным происхождением образов *Аполлона* и *Артемиды* объясняется и то, что в Троянской войне они приняли сторону троянцев, а не греков-ахейцев.

По всем данным, в период до возрождения тенгрианства в кар.-балк. мифологии солярное божество было главнейшим и имело несколько имен – *Голлу*, *Дебет*, *Кайнар*, *Хардар*, *Тотур* (см.: Джуртубаев, 1991). Поэтому нет ничего удивительного в том, что греческие авторы считали скифо-аланских жрецов, жителей великого святилища в Пятигорье, гиперборейцами, служителями *Аполлона*. Этому способствовало и то, что скифы – это *гунны*; но *гун*, *кун*, *кюн* означает именно «солнце, солнечный» – и «лебедь»; неслучайно *Аполлон*, по греческим мифам, странствует по небу в колеснице, запряженной лебедями.

Сохранился странный рассказ *Элиана* о гиперборейцах, в котором можно увидеть описание скифо-сарматского праздника «Голлу»: «У этого

божества (Аполлона) есть жрецы, сыновья Борея и Хионы, - их три родных брата, - ростом в шесть локтей. Всякий раз, когда они совершают установленные священнодействия в обычное время по предписанию, с так называемых у них Рипейских гор слетает туча лебедей, непреодолимая своим множеством, и они облетают храм, как будто очищая его своим полетом, затем, однако, садятся на ограду храма, представляя собой зрелище величественное по множеству и красоте.

Когда же певцы своим пением воспевают бога и кифаристы сопровождают хор гармоничной во всех отношениях мелодией, тогда и лебеди сообща присоединяются к пению и никоим образом нигде не поют нескладно или неточно, но так, как будто они приняли во внимание указание главы хора и вторят в священном пении самым опытным певцам. Затем по окончании гимна они удаляются, воздавая обычное почитание богу, и целый день, можно сказать, вышеназванные пернатые певцы все вместе прославляют и воспевают бога» (цит. по: Лосев, 1957, с. 406).

Рипейские горы, в данном случае, - это Кавказ, а действие происходит, надо полагать, в Пятигорье, в святилище у подножья горы Машук. Разумеется, тучи лебедей (*кун, куу*) слетаться на богослужение и подпевать жрецам не могли; в храме собирались жившие поблизости *гунны*.

То, что греки знали о скифском святилище, видно также из сообщения Гесихия: «Гиперборейцы почитают небесный свод. Действительно, гиперборейские жертвоприношения в соответствии с отеческим священным обычаем, сохраняются не под крышей, а под открытым небом» (Лосев, 1957, с. 407). Выше уже несколько раз отмечалось, что кар.-балк. *тейри* означает «небо, небесный» и «бог, небожитель».

Многие «античные» авторы пишут, что гиперборейцы приносили в дар Аполлону начатки плодов; но другие говорят, что они приносили ему в жертву ослов. Например, уже Пиндар писал: «В страну гиперборейцев ты не найдешь чудесного пути ни морем, ни сушей. У них некогда пировал владыка народов Персей, придя в их жилища и столкнувшись с ними, когда они приносили богу славные гекатомбы ослов». «По Каллимаху, «у священных гиперборейцев Феб радуется ослам»; «тучные ослиные жертвы радуют Феба». Причем считалось, что принесение в жертву ослов приятно Аполлону только у гиперборейцев (Лосев, 1957, с. 402).

Понятно, что речь идет о ритуалах разных народов; но если одни племена жертвовали начатки плодов, то почему другие народы совершали «гекатомбы ослов»? На самом деле, конечно, никаких «ослиных гекатомб» не было, просто греческие авторы перепутали кар.-балк. слова *ишек* «годовалый баран» и *эшек* «осел, ишак». Как известно, у многих народов солнце

олицетворялось в образе барана; например, в кар.-балк. мифологии солярное божество урожая *Хардар* представлялось имеющим облик золотого барана.

Скептический Страбон, считая «баснями» рассказы о гиперборейцах, которые якобы жили по тысяче лет, пишет: «Басни также и рассказ Тимагена, что там идет дождь медными каплями, которые и подметаются» (Лосев, 1957, с. 403). Кто-то из греков понял скифское (кар.-балк.) *жаз жауун* «весенний дождь» как *жез жауун* «медный дождь».

Далее Пиндар пишет о гиперборейцах: «Также и муза не чуждается этих народов (видимо, имея в виду скифские племена. – М. Дж.). Ведь всюду там хороводы дев; раздаются звуки лиры и пение флейты» (Лосев, 1957, с. 402).

В период господства тенгрианства при местных святилищах Балкарии и Карачая до достижения брачного возраста жили девочки-подростки, пользовавшиеся особым статусом, что видно и по их именованию – *аякъыз*, *шамкъыз* «святая дева» (см. в «Ёзден Адет»). Они, вероятно, принимали участие в религиозных церемониях, о чем и говорит поэт. О том же свидетельствует и развитая терминология культовая терминология в кар.-балк. языке, например, названия семи разрядов жрецов (*олуй*) – *тыпчы*, *камчы*, *байчы*, *обур*, *сибилчи*, *шаман*; служители и служительницы высшего разряда назывались *машакъ*, *машук*; поэтому пиковая дама в игральных картах называется *къара машакъ* «великая жрица».

Великое святилище пратюрков в Пятигорье было, вероятно, основано единобожниками-тенгрианцами, как и обряд паломничества в эту местность накануне Нового года былр, скорее всего, введено ими же. Но впоследствии, с ослаблением позиций тенгрианства, праздник, приуроченный к дням весеннего равноденствия, стал отмечаться как посвященный солярному божеству – Голлу. Но как называлось главное святилище пратюрков?

В сказках упоминается некая чудесная *Шамай-къала* или *Шам-къала* «Святая крепость (город)». Но древнейшим тюркским термином, означающим «город», является *балыкъ*; сакральный центр мог называться и *Шам-балыкъ* «святой город». Тюрки, постепенно расселявшиеся по необъятным пространствам за Волгой, унесли в Азию память о городе жрецов; впоследствии ее стали локализовать на Тянь-Шане, Памире, Гималаях. Так появилась ныне популярная во всем мире легенда о *Шамбале* (*Шамбалын*, *Шамбалыкъ*), стране бессмертных мудрецов, путь в которую дано найти только некоторым просветленным людям. Легенда отразилась в и сказаниях тюрков Средней Азии о том, как богатыри во главе с Кёр-оглу защищали свою волшебную страну (или город) *Чамбиль*, *Чамбуль* и т. д. (как и в кар.-балк. эпосе нарты особо защищали *Сибилти* или *Къырк-су*).

Но имеются ли в районе Пятигорья какие-либо следы этого великого святилища? Совершенно случайно мне попался один из номеров информационно-познавательного издания «Девять Ом» (№ 3, ноябрь 2006 г.), в котором была опубликована небольшая заметка «Бештау – священная гора скифов». Наряду с благоглупостями вроде того, что «в своей речи скифы использовали санскрит», в заметке сообщается: «Уже при первых раскопках, проводимых в 18 веке (это опечатка. – М. Дж). в районе Пятигорска археологом П. Г. Акритасом были обнаружены остатки некогда существовавшего здесь большого города – города скифской цивилизации. В 1851 году ученым была обследована святыня скифов – Храм Солнца на восточном склоне горы Бештау».

«Храм Солнца на горе Бештау представляет собой площадку, образованную сложенными валунами на скале. В центре площадки находится огромный камень, установленный на трех устоях. Конструкция образует куполообразный грот». «Почитая Солнце, скифы во многих местах построили святилища в его честь. Так, на северном склоне Эльбруса, на плато Ирахитсырт (Райский сад) также есть древнескифский Храм Солнца».

Почему кар.-балк. название плато (*сырт*) Ирахит на склоне Эльбруса означает «райский сад» и на каком языке, в заметке, разумеется, не сказано.

Выше мы упоминали о местности *Татартюн* (якобы от *татар тёбе, тюбе* «татарский холм»), паломничеством в которую заканчивался праздник «Голлу». После разгрома Алании войсками Тамерлана главный сакральный центр в Пятигорье, вероятно, перестал действовать и восточные аланы стали отмечать «Голлу», праздник весны, мира и дружбы, возле города Джулат, где и находилось другое святилище, именуемое *Татах тёбе (тюбе)* («Холм союза (дружества)»); при слитном произношении его название закономерно превратилось в *Татартюн*; неслучайно именно здесь заключались союзы и давались клятвы и присяги, считавшиеся нерушимыми. Позже на этом месте были выстроены церкви, еще позже – мечеть, но почитание местности связано с проведением здесь великого празднества, перенесенного потом в Верхнюю Балкарию.

Глава XXVIII. ЭВОЛЮЦИЯ ОБРАЗА ГЕРОЯ

ВРЕМЯ И ОБРАЗ

«Устный эпос очень редко сохраняет точность фактических деталей, но у него есть другое важное преимущество: эпос может хранить веками без

радикальных изменений ту обобщенную оценку сущности события, какая отложилась в сознании широкой общественной среды» (Азбелев, с. 36).

Но эпос сохраняет также и отразившиеся в нем типы героев разных периодов времени, наиболее для него значимые, в чем-то дополняя их образы, но не затрагивая сути. Следует раскрыть на материале кар.-балк. сказаний процесс изменения типа, возникшего в недрах тотемистических мифов, а позже вбиравшего в себя и черты многих реальных деятелей разных эпох; так создавались обобщенные образы героев, живые лики времени, причем эти образы не теряли и своих индивидуальных черт: Ёрюзмек не похож на Алаугана, Ачемез на Рачикау; и т. д.

Но какие сказания считать более древними, а какие - более поздними? Какова степень деформации текста в переложении или в пересказе, какие детали утрачены? - и т. д. Мы будем придерживаться той последовательности, которую нам подсказывают общая фабула и внутренняя логика самого эпоса; принцип вполне, в данном случае, оправдан, так как опирается на многочисленные указания, в изобилии рассыпанные по всему эпосу (сюжеты, мотивы, родственные отношения героев и т. п.), что позволяет достаточно уверенно располагать циклы сказаний последовательно; это, разумеется, не означает, что они, как и входящие в них сказания, создавались в строгом порядке, один за другим.

В самом общем виде процесс смены типа героя, отражающего смену идеологий представляется таким:

1. Образ тотема-предка в облике животного или птицы, борца с хтоническими чудовищами, мироустроителя и культурного героя.
2. Пастух, кормилец рода и его мифологическое отражение - укротитель и владыка животных, знающий их язык.
3. Мастер, кузнец-маг, провидящий свойства природного материала.
4. Воин-шаман, побеждающий своих врагов благодаря знанию магии.
5. Воин-богатырь, победитель хтонических чудищ.

Этот образ дополнялся чертами реальных личностей, великих батыров, которые сражаются не только с мифологическими существами, но и с иноплеменниками; в эпос входит история. По мере приближения к появлению государства происходит мельчание образа героя, в нем становятся заметны черты вырождения типа. Добавим, что в кар.-балк. сказаниях весь этот процесс, от его начала до конца отразился довольно отчетливо.

ЗОЛОТОЙ ДЕБЕТ

Некоторые мифологические покровители являются действующими лицами кар.-балк. сказаний и о них есть также отдельные мифы и гимны. Но все тексты, повествующие о Дебете, относятся к нартскому эпосу (за исключением пословиц и благопожеланий, в которых его имя употребляется в качестве символа мастерства и трудолюбия). В отличие от кузнецов других национальных версий Нартиады, фигур эпизодических, Золотой Дебет – первочеловек, прародитель нартов, один из самых важных и активно действующих персонажей. В то же время почти во всех сказаниях это божество, и обращение с ним всех других героев соответствующе почтительное, дистанция между ним и всеми остальными персонажами всегда остается явственной (к тому же, как говорилось выше, в образе Дебета сохранились и черты религиозного деятеля, возродившего в среде пратюрков древнее единобожие). Он же - великий труженик, рудозналец и мастер, культурный герой, и цикл сказаний о нем – начало кар.-балк. эпоса.

Тексты, составляющие цикл Дебета, условно можно разделить на три группы:

1. Песни и сказания о рождении кузнеца и его деяниях в качестве культурного героя - добыче и обработке металла; в них же прославляется мастерство, трудолюбие и доброта мастера - фактически их можно рассматривать как гимны или песни-славы.

2. Песни и сказания, описывающие Дебета, как патриарха, родоначальника нартов, его заботу о сыновьях и внуках, о поиске невест для них, изготовление снаряжения для Карашауа и т. п. Здесь Дебет обрисован как персонаж, действующий в бытовой сфере.

3. Эпизоды, в которых нарты, попадая в трудную ситуацию, обращаются к Дебету с просьбой выковать чудесное оружие. Дебет живет в отдалении от нартов, не участвуя в их повседневных делах. Он же является хранителем сокровищницы нартов (*Накъут дорбун*), где находится и его кузня.

Больше всего сказаний, относящихся к первой группе. Рассмотрение вариантов, описывающих рождение кузнеца, позволяет прийти к выводу о глубокой древности образа. Кожа у младенца Дебета, по воле Тейри, железная, он ест горячие угли, легко пережевывает металл. Растит его богиня - Мать Земли. Колени у кузнеца железные, перед сиянием его лика меркнет солнце, его дыхание заменяет кузнечный мех, силой он равен Богу Солнца. Мощной дланью он выжимает из земли ее сок, и, напившись его, обламывает крылья ветру (Н, с. 10-12) - вероятно, речь в этой песне-славе шла об умирении ветра, чтобы заставить его раздувать кузнечный мех.

Описание облика бога-кузнеца ограничивается возвеличением его физической мощи, какие-либо конкретные детали отсутствуют, если не

считать тех, которые отличают Дебета от простых смертных: руки у него железные, зубами он может крошить камни, ногти бронзовые, грудь его подобна скале, шея напоминает дубовый пенёк.

Благодаря дарам богов, полученным при рождении (сотворении), кузнец обладает способностью сразу же распознавать руду, камни в его руках становятся мягкими, как тесто. У горы Кармур он впервые добывает железо, из которого куёт доспехи и оружие, закаляя его в роднике Бора или в Черном море. Он же изобретает наковальню, молот, клещи, впервые подковывает коня и одевает его в броню и т. д. (Н, с. 11-16).

Процесс, который в развитии мифологии занял целую эпоху, сжат здесь в пространстве одной песни - хтоническое, порожденное Землей божество превращается в культурного героя, благодетеля людей. Он обучает нарттов умению добывать и плавить руду, ковать металлы, делать орудия труда и оружие, изобретает крылатую колесницу и т. д.

В образе Дебета отчетливы черты древнего покровителя-тотема – коня. На это указывают и его владение волшебным конем Гемудой - неслучайно конь питается железной рудой, части его тела из металла, как и у нартского кузнеца, он огнедышащий. Выше мы уже приводили бытующее до сих пор выражение: «Голова коня – солнце»; ни в речи карачаево-балкарцев, ни в их мифологии и эпосе ни одно другое животное с солнцем не ассоциируется. Неслучайно крылатый Гемуда выступает в роли вещего советника Алаугана и его сына Карашауая, но не Дебета – поскольку образ этого кузнеца является следующей стадией развития самого Гемуды, тотема-коня. Сохранились в образе Дебета и черты демиурга: звезды на небе - это искры, вылетевшие из его горна.

Дебет - заботливый отец и дед. Он женит 19 своих сыновей на 18 сестрах, строит для них дома и снабжает своих потомков всем необходимым. Исполнив отцовский долг, Дебет удаляется в кузню на склоне горы и почти не участвует в повседневной жизни нарттов, полностью отдаваясь любимому делу. Никогда и никому Дебет не отказывает в помощи, в просьбе. Естественно, Дебет не принимает участия и в непрерывных войнах своих потомков, но благодаря его оружию нарты на равных противостоят великанам, во много раз превосходящим их в физической силе. И они благословляют кузнеца за его трудолюбие и мастерство:

*- Эй, жашагъын, жарыкъ айны жарыта,
Нарт журтуна сырпынланы къатдыра,
Ёреженнге саут-саба такъдыра! (Н, с. 13).*

Эй, живи (долго), озаряя ясную луну,
Закаляя для нартского народа мечи,
Влагая оружие в (наши) ережены!

(*Ёрежен* – широкое кольцо на поясе для ношения меча или сабли, заменявшее ножны. По мнению поэта А. Л. Байзуллаева, именно этот термин упоминается в загадочной для исследователей строке из «Слова о полку Игореве» - «...вонзите свои мечи верезени!»).

В публикации П. Острякова говорится, что нарты были самым честным и воинственным племенем на земле. Дебет - хранитель заветов Тейри, в частности, требования не смешиваться с враждебными племенами, практикующими людоедство; нарушение завета приводит к проникновению зла в среду нарттов. Самого Дебета ни одному из героев упрекнуть не в чем.

Дебет обладает великими знаниями, но это не результат учения и опыта, не внешнее умение ремесленника, а внутреннее, прирожденное знание художника - взяв в руки камень, он уже знает, что в нем содержится, ему ведом язык природы - и живой, и неживой, птиц и зверей. Характерно, что у Дебета нет ни одного ученика, подмастерья (иногда ему помогает в кузне Алауган, но это для него только побочное занятие). Все, что выковано руками Дебета, отмечено печатью его гения: *«Нарты, увидев какой-либо искусно изготовленный инструмент, говорили: «Похоже, это рука Дебета». Если же замечали плохо изготовленный инструмент, выражая свое неодобрение, говорили: «Эх, это должен был изготовить Дебет». Говорят также, что кузнечное дело началось с Дебета»* (Н, с. 83).

В том, каким представлен образ Дебета, отразился взгляд народа на природу, долг и непостижимость таланта, понимание личности, наделенной врожденным чувством красоты, полной самоотдачей, отрешенностью от повседневной суеты, щедростью.

И, конечно, следует отметить типологическую близость Дебета к таким образам кузнецов из мирового фольклора, как древнегреческий Гефест, древнеиранский Кавэ, древнеримский Вулкан и др., с тем, однако, отличием, что ни один из них не играет в эпосах этих народов столь выдающуюся роль, какая отведена в кар.-балк. сказаниях Дебету. Этот образ – переходный от волшебника-кузнеца, мастера к образу воина.

В своей работе «Нартовский эпос осетин» В. И. Абаев пишет: «Можно мыслить нарттов без любого из героев, даже главнейших, но нельзя их мыслить без Сатаны» (Абаев, с. 21). Это утверждение справедливо и по отношению к кар.-балк. эпосу, в котором образ Сатанай есть «центр и средоточье нартского мира» (В. И. Абаев). Но точно также его нельзя

представить без Дебета - ведь это самое начало мира нарттов. Устное народное творчество никак не смогло бы иначе и лучше отразить наступление эры героизма и века железа, чем создать монументальный образ солнечного бога-кузнеца и сделать героев его сыновьями и внуками. Мифология, религия и история в эпосе карачаево-балкарцев связаны между собой столь тесно, что образуют нерасторжимое единство.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТЕРМИНА «НАРТ»

Резонные аргументы, выдвинутые В. И. Абаевым и Т. А. Гуриевым против иранского происхождения термина *нарт*, как и его возведение к монгольскому *нара* «солнце», на многих специалистов должного впечатления не произвели. В. А. Кузнецов, например, посчитал более убедительной этимологию, усматривающую в его основе «древнеиранское «нар» в значении «мужчина», «отважный воин», «герой-богатырь».

Он приводит два довода: 1) эпос воспекает подвиги идеальных воинов и героев, поэтому древнеиранское *нар* полностью соответствует его «сюжетной и идейной направленности»; 2) «ни один из нартских героев не отнесен к «детям солнца»; в качестве таковых названы только несколько женских персонажей, причем второстепенных, поэтому «трудно понять, почему эпос должен был получить свое название от них» (Кузнецов, 1980, с. 20).

Но тогда остается только недоумевать - неужели В. И. Абаев и Т. А. Гуриев этого не знали и не понимали? А если знали и понимали, почему настаивали на монгольском происхождении термина? Не заметил В. А. Кузнецов и то, о чем так ясно сказал Т. А. Гуриев: в осет. языке у термина *нарт* ед. числа нет, это общее и неразложимое именование, поэтому нельзя и думать о том, что оно восходит к иран. *нар*.

В. А. Кузнецов почему-то не обратил внимания даже на следующие, весьма недвусмысленные, указания В. И. Абаева: «Всего нелепее было видеть здесь иранское *нар* «мужчина» и переводить *Нартае* – «дети мужчины». Не мужчина, а женщина Шатана выступает в эпосе подлинным средоточием и матерью нарттовского общества. К тому же иранское *нар* дало в осетинском *наел* «самец», которое никак нельзя связать с термином «Нарт». Достаточно вместо *Нартае* подставить *Наелтае*, чтобы выступил весь неприглядный комизм такой этимологии» (Абаев, 1990, с. 275).

В. И. Абаев и Т. А. Гуриев остались при своем мнении. Но когда первый решил доказать, что слово *нар* – монгольское и ему оказались нужны примеры, он почему-то обратился не к языкам, ближайше родственным монгольскому (калмыцк., бурят. и др.), а именно к тюркским: «Аналогичную картину находим в чувашском (новобулгарском). Обычное название солнца в этом

языке *хевел*. Но в фольклоре употребительно заимствованное из монг. *нар*»; «ср. чув. *нар-таван*, казан. (татарское. – М. Дж.) *нар-туган* «святки», буквально «рождение (*таван*, *туган*) солнца (*нар*)».

Как В. И. Абаев сумел выяснить, что в чуваш. и татар. языках слово *нар* «солнце, солнечный» является заимствованием из монг., а не присутствовало в них всегда, никому неизвестно. «Таким образом, слово *нар(а)* как фольклорное наименование солнца можно рассматривать как монголо-булгаро-аланскую изоглоссу. В пользу некавказского происхождения термина *нарт* говорит также отмеченное в сагайском наречии хакасского языка *нартпак* «богатырская сказка» (Абаев, ИЭСОЯ, том 2, с. 159).

Последний, причем фольклорный, термин, семантика которого очень близка к семантике термина *нарт*, внимания нартоведов не удостоился, а выяснять причину его появления у далеких тюрков-сагайцев никто из них не пожелал, по причине отсутствия исследовательского энтузиазма. (Нет сомнения, однако, что обязательно найдется премудрый исследователь, который поведаст благорасположенному научному сообществу, что сагайцам этот термин подарили «ираноязычные» аланы, по пути на службу в Китае).

Добавим сюда и название кар.-балк. праздника *нар кьопхан* букв. «вставание (воскресение) солнца», отмечавшегося в дни весеннего равноденствия, семь дней которого именуются *нар кюнле* «солнечные дни» (поскольку слово *нар* «солнце» стало архаизмом, народ понимает *нар кюнле* «солнечные дни», как *нарт кюнле* «нартские дни», а *нар кьопхан* как *нарт кьопхан* «вставание (воскресение) нартов»). Летнее солнцестояние – *нарту*, букв. «стояние солнца» (*тур* «стоять, вставать, пребывать»), зимнее – *нартуугъан* «рождение солнца»; добавим сюда и кар.-балк. образное именование Тейри-хана – *Къайнар*, от *Хайнар* «живое солнце», превратившееся в имя солнечного божества. Ср. также кумык. *нар* «плод граната», турецк. *нар* «огонь», казах. *нар* «красный».

Следуя мнению В. И. Абаева, мы должны думать, что чуваша, карачаево-балкарцы, казанские татары (а вслед за ними и осетины) дружно заимствовали у монголов одно и то же слово *нар* «солнце»; это слово входит в названия их новогодних праздников, наверняка, очень древних. Карачаево-балкарцы именуют эпических богатырей *нартла* (ед. число – *нарт*), а *нарт сёз* «нартское слово» в их языке означает «поговорка»; сагайское *нартпак* означает «богатырская сказка». Так, может быть, не тюрки заимствовали у монголов слово *нар*, а, наоборот, монголы – у тюрков?

Вспомним слова дигорского сказителя, записанные Г. Ф. Чурсиным (и приведенные выше): «Когда-то у солнца были дети, богатыри Нарты». Но **нарты являются детьми солнца только в кар.-балк. эпосе: они**

происходят от 19 сыновей великого мастера-кузнеца Золотого Дебета (*Алтын Дебет*), чье имя означает «огненноликий» (*дыпбет*). На солнечную природу этого божества, кроме имени и эпитета, указывает и число его сыновей – 19 (в других вариантах Нартиады этой цифры нет).

Эпос изменялся на протяжении сотен лет своего бытования. В некие отдаленные времена самой видной фигурой являлся кузнец, создатель орудий и оружия, представлявшийся волшебником, колдуном. На этой стадии создания эпоса в образ кузнеца Дебета и трансформировался древний образ тотема-коня (ср. *тенгир ат* «небесный конь» и *темир ат* «железный конь»). Неслучайно и по сей день говорят: «*Атны башы – нюрдю (кюндю)*» «Голова коня – сияние (солнце)». *Ат* означает «конь», но и «вставать, восходить» (о рассвете – *танг атды*: если переставить ударение во втором слове на первый слог, получится иное значение: «Свет (рассвет) – это конь»).

О волшебном коне Гемуда говорится, что он жил в подземелье и питался железом; но и Золотой Дебет также наделен способностью есть железо и трудится он в кузнице-пещере. Золотой Дебет – новый облик прежней манифестации Солнца – коня. По этим причинам у карачаево-балкарцев категорически запрещается бить коня по голове – это все равно, что ударить солнце. В обряде вызывания дождя, символизируя погружение солнца в дождевые тучи, в реку опускали конский череп (см.: Джуртубаев, 1991).

На следующей стадии женой обожествленного впоследствии солнечного кузнеца стала представляться *Сатанай-бийче* (Сатанай-богиня), от *сатан ай* «ясная луна»). Затем на первый план вышел воин, и первая красавица стала мыслиться женой вождя нартов Ёрюзмека Усхуртукова (а не Дебета, мирного труженика). Но кое-какие детали, указывающие на прежнюю супружескую чету, в эпосе остались: по некоторым сказаниям, Сатанай-бийче, например, заботится о женитьбе Алаугана, сына Дебета, растит и воспитывает его Карашауая; она же посвящает в тайну рождения Сосурука не мужа, а вроде бы чужого ей Дебета (живущего далеко от Прикаспия), и пр.

Существовала, таким образом, пара божественных героев – Дебет-солнце и Сатанай-луна. Отсюда легко догадаться, почему эпос говорит именно о 19 сыновьях Дебета, родоначальниках богатырского племени. Многие народы в древности пытались совместить счет дней по солнцу и счет месяцев по луне; трудность заключалась в том, что число дней в полных лунных месяцах не укладывается в 365, 25 дней солнечного года. В конце концов решение было найдено: оказалось, что количество дней в 19 солнечных годах почти в точности равно количеству дней в 235 лунных месяцах (у греков цикл назывался «Метоновым», это название вошло и в современную астрономию). Предки карачаево-балкарцев нашли оригинальный способ увековечить свое

открытие, зашифровав его в миф о супружестве Солнца и Луны и их 19 солнечных сыновьях; позже именно он стал началом их эпоса. Но другие народы Кавказа, усваивая нартский эпос у скифо-алан, не поняли значения этого сюжета и цифры и выкинули их за ненужностью.

Слово *нар* «солнце» (ср. *нур*, *нюр* «сияние»), таким образом, не монг., а тюрк. Герои кар.-балк. эпоса именуются *нарт Дебет*, *нарт Батыраз*, *нарт Ачей* и т. д. С чем связано появление элемента *т*? В кар.-балк. яз. огромное количество слов, оканчивающихся на *-PT* и относящихся к разным частям речи: *къарт* старик, *сарт* мнение, *тарт* тяни, *морт* мертвенно-синий, *тюрт* толкай, *чорт* крест-накрест, *жорт* скакать, *тёрт* четыре, *сырт* спина; плоскогорье, и т. д. В тюрк. языках есть аффикс обладания или наличия *-ты*; ср., например, казах. *тасты* «каменистый». В кар.-балк. яз. он перешел в *лы*, но сохранился в некоторых терминах и топонимах, например, *Гестенти* (местность) или в *ысхылты*, *схылты* «знать, знатный, аристократ»..

Чтобы обозначить солнечную природу богатырей, по-тюркски следовало называть их *нарттыла* (мн. ч.) «солнечные, солнцевики»; но звук *ы*, находящийся в слабой позиции, редуцировался, и осталось *нартла*, по типу *къартла* «старики», *сыртла* «плоскогорья», и т. п. Отсюда и выпадение конечного звука *ы* в *нартты* (ед.число) = *нарт*. Богатырей в сказаниях часто именуют и *нарт улу* «нарта сын» (ед. число), *нарт улула* «нарта сыновья» (мн. число), что означает просто «нарт» и «нарты»; ср. *адам улу* «человек» (букв. «Адама сын») и «человечество». Прежде было, конечно же, *нар улу* «солнца сын, солнцевич»; но сонорное *р* в этой позиции звучит неясно, что и способствовало появлению окончания *т*.

Была и другая причина именно такого именования богатырей. Всем известен могучий средневековый этнос - гунны (краткая форма от *гунгар*, *кунгар*, *кангар*). И если жил на свете народ, достойный названия эпического, то это именно они, завоеватели Европы и основатели могущества Османской империи (каким бы странным это утверждение не показалось сторонникам канонической версии истории; см.: Джуртубаев, 2010). Тюрк. *гунгар*, *гуннар*, *куннар*, *кунман* (*куман*) означает «солнечный человек». Иными словами, *нартла* – это эпическое наименование гунно-хазаро-печенего-алано-болгаро-асов (скифов Геродота), поклонявшихся «мечу Марса».

ЁРЮЗМЕК

Жизнь и деяния нарта Ёрюзмека описаны в эпосе намного подробнее, чем «биографии» большинства именитых нартов. Приемный сын Усхуртука и Асений, он родился из ядра упавшей на землю кометы. Был вскормлен

волчицей и найден Дебетом. Рано осиротел, в детстве пас отару нартов. После победы над небожителем Фуком стал вождем рода Усхуртуковых и женился на Сатанай-бийче. Истребил заговорщиков, сторонников Кызыл-Фука. Впоследствии стал вождем всего нартского народа. Отец четверых детей - приемного сына Сосурука, Сибильчи, Бюрче и дочери Агунды.

О божественном происхождении Ёрюзмека, кроме рождения из кометы, говорит и то, что в одном тексте он прямо назван *Тейюром* – это явно искаженное *тейри* «небесный». Трусливого, как его иногда именуют, Фука почему-то не могут победить другие доблестные нарты – свергнуть его, живущего в хрустальном дворце между небом и землей, может только равный ему по своей силе противник. Вождь нартов является ипостасью Творца, небесным героем, сошедшим на землю, чтобы испытать все превратности человеческой судьбы. И когда он побеждает в борьбе с прежним божеством нартов, Кызыл-Фуком, речь идет не о богоборчестве буйного батыра и тем более не о своеволье: Ёрюзмек сражается за утверждение древней единобожной религии – тенгрианства.

Могучий и смелый, Ёрюзмек горд и самолюбив, грозен и беспощаден; но и подвержен чувству жалости - когда Шауай в образе нищего оборванца просит у него разрешения отправиться с нартами в набег, якобы чтобы обеспечить свою больную и старую мать, Ёрюзмек, предлагая дорогой подарок для нее, отговаривает юношу, предупреждая о трудностях и опасностях пути, а в набеге отдает Шауаю своего любимого пегого, чтобы тот мог найти коней в холодную, бурную ночь, говоря: «...*конь для меня не дороже тебя*». Ёрюзмек твердо держит данное слово. Узнав, что Шауай, которому он пообещал отдать в жены свою дочь, является сыном Алаугана, он, тем не менее, от своего слова не отказывается.

Ёрюзмек еще и культурный герой - изобрел ручную мельницу и научил нартов делать толокно (Н, с. 243). Он великолепный певец и танцор (как и другие нарты), переплясавший даже бесов. На стене его комнаты висит струнный инструмент *къыл къобуз* - сказано, что Ёрюзмек на нем «*удивительно хорошо играл*» (КБФДЗП, с. 312). Верность своему слову и долгу, товариществу, проявляются и в заботе Ёрюзмека о матери его спутника по набегу - маленького Ногая, погибшего в схватке с великанами:

*Тебиреди Ёрюзмек, Ногъайны анасын излеп,
Барды, танды ол аны,
Алып келди ол аны.
- Тюшюрмейик тахтадан аны ёлгюнчю,
Ногъайны анасын, - деди* (Н, с. 238).

Отправился Ёрюзмек разыскивать мать Ногая,
Поехал, нашел он ее,
Привез он ее (домой).
- До самой смерти не снимем ее с престола,
Матушку Ногая, - сказал он.

(В тексте вместо слова *тах* «престол, почетное сиденье» ошибочно написано *тахта* «диван»).

Ёрюзмек наделен многими слабостями. Он женолюбив и готов изменить своей жене Сатанай, поскольку, как говорит он сам, имел две клятвы - не отступать перед опасностью и не пропускать ни одной красивой женщины. Он хочет жениться на красавице-бесовке и когда Сатанай мешает ему в этом намерении, обидевшись, уезжает из дому. В то же время он безосновательно поверил в измену Сатанай, не захотев выслушать ее. Он же соблазняет прекрасную Акбилек, жену своего приемного сына Сосурука (к тому времени погибшего; поскольку рожденный из камня богатырь был железнотелым, то и не мог иметь супружеских сношений). В борьбе с противниками Ёрюзмек иногда прибегает к хитрости. Предложив Фуку выглянуть в окно, он отрубает ему голову; братьям-эмегенам, не знавшим огнестрельного оружия, Ёрюзмек говорит о ружье, что это труба, от звуков которой человек молодеет, а затем по одному убивает доверчивых великанов.

Ёрюзмек в кар.-балк. эпосе является воплощением одного из главных человеческих качеств - воли. Взаимосвязь трех великих образов - Дебета, Сатанай и Ёрюзмека неслучайна: она рождена взглядом древних мудрецов на психику человека, как состоящую из трех начал - интуиции, интеллекта и воли. Это подтверждается и тем, что сказано об их происхождении и функциях: Золотой Дебет - олицетворение солнца, Сатанай - богиня луны, Ёрюзмек рождается из упавшей на землю звезды.

Волевое начало, доминирующее в характере Ёрюзмека, сказывается в его стремлении к власти, к победе, к верховенству. Все эпизоды, в которых он показан нерешительным, попадает впросак или совершает нечто предосудительное, связаны с ослаблением этой, доминантной черты его характера. Поэтому Ёрюзмеку так нужна Сатанай-бийче с ее способностью находить выход в самых сложных ситуациях, касается ли это быта, внутреннего конфликта или даже войны. Ее присутствие избавляет Ёрюзмека от тягостных для него поисков решения, нередко его дело - только исполнение плана. В отличие от Дебета и Сатанай, у которых есть прибежища - у одного кузня, у другой - дом, Ёрюзмек полностью погружен в

мир человеческих страстей, в сферу общественных проблем, в политику, а для идеала это не проходит даром, оборачиваясь постоянными засадами и соблазнами. Поэтому и мотив «минутной слабости батыра» связан с ним.

Образ нартского вождя - свидетельство вступления героического века в новую фазу, пред-государственную. Ёрюзмек не только богатырь, но и искусный полководец и политик, чью власть признают к концу эпоса все нарты и который, если того требует ситуация, и жесток, и хитер, и красноречив, и находчив, смел, мстителен и т. д. Он предводительствует и в набегам, и в походах, и при защите родной земли. На протяжении всего эпоса именно Ёрюзмек, олицетворяя волю к единению, стремится организовать нартский народ в силу, которая смогла бы одолеть эмегенов-каннибалов. Определение, данное ему в нескольких песнях, очень точное - *нарт аскерни атасы* «отец (т. е. создатель) нартского войска».

Ёрюзмек - один из самых сложных, динамичных, развивающихся во времени образов (отметим, что это единственный герой кар-балк. эпоса, о детстве которого повествуется достаточно подробно). Перед ним стоит весьма нелегкая задача в плане личном – перебороть, преодолеть себя, пересоздать себя. И герой с этой задачей справляется; преодолев отрицательную часть своей человеческой натуры, он возвращается к себе. В песне о последней битве нартвов и их восхождении на небеса нет упоминаний ни о Сатанай, ни о Дебете, ни о других славных нартах - великий вождь Ёрюзмек сам созывает войско, сам ведет его в сражение, воодушевляя воинов и представляя полным олицетворением воли к победе. После этого Ёрюзмек возносится на небо и встречается там свою небесную мать. Описанный как грозное надмирное существо (его пот проливается на землю дождем, его голос – гром, его боевой аркан – молния), он, во главе нартвов, занят истреблением всякой нечисти в верхнем мире.

САТАНАЙ-БИЙЧЕ

Не менее многосторонним, многослойным и ярким в кар.-балк. эпосе является образ Сатанай-бийче («ясная луна»). Отголосок ее небесного происхождения сохранился и в песни, где сказано, что она была дочерью Солнца и Луны. Еще в детстве девочку похитил и спрятал на острове «морской бог» (на самом деле – небесное божество грозы и плодородия Кызыл Фук), где она растет под присмотром богини-матери Воды. Сатанай-бийче сумела сбежать с острова и волны моря прибили доску, на которой она плыла, к берегу, где ее нашли алмосту. Впоследствии она попала к нартам и стала женой вождя Усхуртуковых (а затем и всех нартвов) Ёрюзмека.

Облик «матери нартов» почти не описан, если не считать поэтических сравнений или эффектов, которые ее появление производит на природу и людей: *«Так удивительна была Сатанай-бийче, что ее красота ослепляла все взоры и соперничала с солнцем в небе. Черными и блестящими, словно чернь на серебре, были ее брови, мерцающими были ее глаза, искрящимися на солнце были ее густые волосы, стройным было ее тело. Обладая небывалой красотой, Сатанай-бийче, тем не менее, не заносилась и не беспокоилась о том, нет ли кого-либо, кто был бы еще прекраснее»* (Н, с. 160).

Если образ Ёрюзмека восходит к тотемам орла и волка, то образ его жены Сатанай-бийче сохранил отголоски мифов о тотеме чернобурой лисы. Когда великан ударом войлочной плети превращает Ёрюзмека в охотничьего пса, вещая Сатанай, обернувшись чернобуркой, является к нему и Ёрюзбек начинает ее преследовать. Отдалившись от замка великана, Сатанай-бийче принимает свой прежний облик и научает мужа спасительной уловке (Н, с. 205). В эпосе весьма подробно описывается и подчеркивается магическая сила, которой наделена Сатанай-бийче. Ее именуют вещей, чародейкой, оборотнем и т. п. Но ее способности к оборотничеству иллюстрированы только в этом случае - ни в какое другое животное или в предмет она больше не оборачивается, что и говорит о ее прежнем (тотемном) облике.

Сатанай - верная и любящая жена и мать. Она несколько раз спасает Ёрюзмека от гибели, прощает ему измены и не поддается домогательствам неотразимого красавца-соблазнителя, заключившего пари с Ёрюзбеком, пестует младенца Сосурука, заботится о будущем своей дочери Агунды.

Поскольку Сатанай-бийче - богиня, то неудивительно, что эпос наделяет ее великой мудростью и знанием будущего; чаще всего ее именуют *обур* (ведуньей, вещуньей). Она же – культурный герой, обучающий следующее после нартов поколение людей печь хлеб, прясть пряжу. Сатанай-бийче легко разгадывает иносказание Ёрюзмека, просившего о помощи войсками; по ее совету кузнец Дебет начал закалять мечи и стрелы в змеином яде. Благодаря ее советам Ёрюзбек избавляет нартов от тирании Кызыл-Фука, под ее предводительством нарты разбивают войско Темир-Капу, побеждают чудовище Желбыдыр, истребляют гигантских пауков.

«Женщин она научила гадать по камешкам, толковать будущее, находить украденное, съеденное волками, потерянное, узнавать (где что), готовить из разных растений снадобья, ведать все тайны. Обучив их способам одолевать всех недругов, она назвала этих женщин «кьуртха». *«Мужчин Сатанай научила гадать по лопаточной кости, чтобы, глянув на лопатку, знать о погоде, войне, состоянии мира».* Во сне она беседует с жителями верхнего и нижнего миров (Н, с. 451). Мы говорили выше о

существовании у предков кар.-балк. народа касты женщин-шаманок; обратим внимание на ту разницу между *обурами* и *куртха*, о которой говорит сказитель: первые обладают способностью к оборотничеству (такой способностью наделена и сама Сатанай), вторые - ясновидицы и знахарки.

В отличие от Дебета, отрешенного труженика, Сатанай-бийче осведомлена обо всем, что происходит в Стране Нартов. В эпосе она является олицетворением интеллектуальной мощи, силы ума, и активно участвует в общественной жизни. Почтение, с которым к ней относятся все нарты, объясняется именно этим; показательно, что за разрешением спорных вопросов они обращаются именно к ней, а не к Дебету.

АЛАУГАН

Алауган (иногда *Алаугун*), старший из 19 сыновей Дебета - бесстрашный воин (иногда именуемый и кузнецом), великий охотник, связывающий львов, как овец, на бегу ловящий зубров. Он приручает вещего коня Гемуду, добывает для нартвов поющую золотую шубу и золотое дерево. Никогда не забывает о своем долге - борьбе с эмегенами. Он верный сын и заботливый отец. Каких-либо поступков, идущих вразрез с народными понятиями о морали, он не совершает (если не считать нарушения завета Тейри не смешивать свою кровь с эмегенами; женитьбу Алаугана на красавице-великанше эпос расценивает как преступление).

В физическом облике богатыря эпос отмечает его рост, мощное телосложение, совиные глаза (*«ночью видит волос, плывущий в реке»*) и длинную бороду. Одет в шубы из барсовых шкур – явное указание на происхождение образа от главного тотема карачаево-балкарцев – барса. Его имя - табуированное название этого зверя - *ала уан* (пятнистое существо», «пятнистый зверь»), от *уан*, *уанг*, *анг*, *ан* «зверь»; слово входит в состав многих кар.-балк. зоонимов.

В эпосе Алауган является воплощением физической мощи и мужской красоты. Конечно, огромной силой наделены все нарты, но именно Алаугана эпос наиболее часто и подробно описывает в качестве самого рослого и могучего из богатырей. Его стати отмечают каждый раз, когда о нем заходит речь: *«Скоро приехал он к какому-то народу. Там все стали дивиться росту и красоте нарта»* (КБФДЗП, с. 179). Подчеркивается его аппетит: *«Он мог сразу съесть целого быка, а хлеба столько, сколько могло выйти из 20 пудов муки»* (КБФДЗП, с. 177). Очень подробно описаны именно подвиги физической силы Алаугана (Н, с. 42; с. 47-48; с. 49).

Все, чего он добивается, все его подвиги совершены и победы достигнуты благодаря мужеству и необоримой мощи - освобождение отца и братьев из плена, женитьба на великанше, добывание коня и пр. Он всегда прямодушен. Там же, где он применяет уловку, ее подсказывает ему либо кто-то, либо вещий конь Гемуда.

Алауган возглавляет род Аликовых (поэтому их иногда называют Алаугановыми); в отличие от Ёрюзмека, главы Усхуртуковых, Алауган совершенно не стремится к власти. В одном из сказаний они противопоставлены: «Ёрюзек был хитер, умел привлечь к себе внимание народа (букв. «заставлял глядеть ему в рот»). А Алауган был бесхитростным, и все, чего добивался, достигал благодаря своей силе, мощи» (Н, с. 24).

КАРАШАУАЙ

Образы Золотого Дебета, Сатанай-бийче и Ёрюзмека (восходящие к эпохе тотемизма) вошли в эпос из мифологии; это божества, живущие среди людей-нартов и считающиеся нартами. В них и в нарте Алаугане нашли воплощение народные представления об идеальных носителях различных человеческих качеств. Но, поскольку в характере каждого из них какое-то качество является доминирующим, эти идеальные фигуры несколько односторонни. Полноту, гармонию, благородство личности олицетворяет нарт Карашауай, воплощение народных представлений об идеале человека. Именно он сочетает в себе физическую мощь, воинскую доблесть, доброту, скромность и щедрость. Он не мастер-художник, как его дед, зато чудесный музыкант, игра которого на дудке из слоновой кости чарует всю природу. Все эти герои тесно связаны между собой: младенца Ёрюзмека находит и усыновляет Дебет, Сатанай является женой Ёрюзмека и теща Карашауая, Алауган - сын Дебета, Карашауай – сын Алаугана и внук Дебета.

Конкретных деталей облика витязя эпос не сообщает, кроме того, что он был бородат (как и остальные нарты). Он отличается такими же высокими нравственными качествами, как и его дед и отец. Обладая невероятной силой и мужеством, не имея себе равных, Карашауай в тоже время самый скромный из всех богатырей (тройной цикл сказаний «Дебет – Алауган - Карашауай» в кар.-балк. эпосе образует один стержень эпопеи, цикл «Ёрюзек – Сатанай-бийче – Сосурук» - второй).

Обладая знанием магии, Карашауай представляет собой фигуру, результирующую длинную цепь героев - от тотемного предка (*къара шаккай*, *къара шахан* «большой сокол») и героя-шамана (*къара шаман* «великий шаман») до героя-витязя. Карашауай не только бесстрашный воитель с

врагами нартов, но и, в такой же мере, человек, в столкновении с которым отчетливо проявляются достоинства и недостатки его соплеменников.

Приняв вид оборванца на вислоухой кляче, Карашауай ездит по Стране Нартов и за ее пределами, никому не отказывая в помощи и в полной мере проявляя свою силу при встрече с теми, кто не прочь обидеть слабого: *«Никто не мог сравниться с ним, противостоять его мощи. При этом он никогда и ни над кем не творил насилия, был спокойным, кротким человеком. Но было у него правило: если приходилось ему видеть попрание человечности, унижение чьей-либо чести – сразу же дать почувствовать виновному свою огромную мощь»* (Н, с.122).

Нет случая, чтобы Карашауай совершил какой-либо несправедливый поступок или допустил насилие по отношению к кому-либо, или не защитил слабого. К власти он не стремится, но не стремится и к подчинению, всегда действуя самостоятельно. Как отмечалось выше, Карашауай не мстит Усхуртуковым за смерть своих сводных братьев, он только насмехается над их богатырями. Благодаря его женитьбе на дочери Ёрюзмека достигается объединение двух мощных родоплеменных групп. Рыцарь без страха и упрека, он остается на земле и после ухода нартов в верхний и нижний миры.

Карашауай – полнокровный образ идеального человека, выработанный художественным сознанием народа на протяжении столетий. Поэтому идеализация ни в коей мере не превращает эту фигуру в пустую абстракцию – это живой человек, в большей мере, чем другие, осознающий необходимость противления злу и всегда поступающий по велению совести.

Следует подвести итог нашего рассмотрения:

Дебет: тотем-конь – кузнец-маг - бог кузни – прародитель нартов; интуиция.

Ёрюзбек: тотем-волк – звезда – небесный герой – вождь нартов; воля.

Сатанай: тотем-лиса – лунная богиня – жена божества кузни - мать нартов – жена вождя; интеллект.

Алауган: тотем-барс – богатырь – глава рода; плоть.

Карашауай: тотем-сокол – шаман – батыр – идеальная личность.

КОНЕЦ ВЕКА ГЕРОЕВ

Сосурук, сын пастуха Созука, родившийся из камня и усыновленный Ёрюзмеком и Сатанай-бийче, - один из самых смелых и сильных нартов. совершил много подвигов – чтобы излечить больного Ёрюзмека, добыл золотую рыбку; победил в борьбе силача великанов и освободил пленных

нартских женщин; во главе отряда истребил страшных пауков; принес нарта́м огонь, колдовством и хитростью заморозив великана в озере и т. д.

Образ этого героя, как и перечисленных выше, очень древен и восходит к образу тотема-змея (см. ниже), заметны в нем и черты волшебника-шамана. Отличительной чертой Сосурука является смекалка; но, в отличие всех других национальных версий, в кар.-балк. эпосе он нисколько не противопоставлен другим нарта́м; неслучайно в его честь они слагают песню-славу. Его сила и хитроумие направлены на служение народу, а не утверждению превосходства над другими героями. Во всем цикле сказаний о Сосуруке, одном из самых больших в кар.-балк. эпосе и возникшем, на наш взгляд, в самом расцвете эпохи героизма, он предстает верным и любящим сыном и бесстрашным воином.

Поэтому совершенно неожиданно его превращение (в двух сказаниях) в предводителя дружины и владельца замка, способного и на подлое убийство, и на разжигание междоусобиц, как и его превращение в феодала-разбойника, требующего от Ачеме́за отдать ему жену убитого им Хубуна. Разумеется, юный герой отвечает отказом и гибнет, но не в поединке с Сосуруком, а в сражении со всей его дружиной, что расценивается сказителем как позор великого нарта́. И погибает Сосурук, в отличие от того, что говорится в во всех других версиях Нартиады, не после игры с колесом (его перерезанные ноги излечивает Сатанай-бийче), а обращается в камень, проклятый народом за разжигание междоусобиц.

Такое внезапное превращение одного из главных героев в своевольного феодала-разбойника наталкивает на мысль, что эти эпизоды являются случайностью и что убийцей юного Ачеме́за, как и разжигателем междоусобицы, был не Сосурук, а другой персонаж (см. ниже).

Во всех циклах кар.-балк. эпоса более или менее явно ощущается их историческая подоснова, как и в образах всех героев сквозят черты реальных деятелей. Но в ранних циклах, посвященных подвигам героев, о которых мы говорили выше, эта основа тесно переплетена с мифологией. Чем ближе к финалу, тем ярче проступает в сказаниях историческая реальность и тем меньше роль мифологических мотивов и элементов чудесного. Например, в песне «Ширдан и Нёгер» (см. ниже) к таковым можно отнести только упоминание крылатого скакуна и конюшню с семью стальными стенами.

Переходным можно считать цикл сказаний о нарте Чюерди (Чюелди); этот цикл претерпел, судя по всему, ряд утрат, но выявить общую сюжетную канву все-таки можно (дается вкратце). Чюерди рано лишился отца, убитого неким Губу, вором и насильником. Военским искусством мальчик овладел под руководством своего дяди (брата матери) Курши. Подвергаясь

преследованию со стороны Ёрюзмека и Сибильчи, он вместе с матерью (ее зовут Сарасан) покинул родные места (*Чууана*, в Карачае) и пришел в местность, где стояла башня, в которой жили три великана (т. е. это не хтонические чудища, обитатели пещер, а иноплеменники). Чюерди убил двух из них, а третьего бросил в подземелье.

В отсутствие героя Сарасан вступила в тайную связь с великаном, от которого родила сына и оставила его на дороге, по которой Чюерди возвращался с охоты. Нарт принес «найденыша» домой, ему дали имя *Аллахберди* («данный Аллахом»; но, скорее всего, это замена имени *Тейриберди*; в варианте, записанном А. Х. Узденовым, его зовут *Тейрикьул*). Оба сына Сарасан привязались друг к другу.

Когда великану надоело прятаться в подземелье, он уговорил Сарасан убить Чюерди. С ее помощью, применив хитрую уловку, великан одолел героя, но подоспевший Аллахберди отрубил голову чудовищу. Чюерди хотел убить и мать, но, по просьбе брата, оставил ей жизнь. Покинув свой дом, Чюерди нанялся в табунщики к нартскому богачу Бора-батыру, владения которого охраняли 60 драконов, и обзавелся богатырским конем по кличке *Учхун*. Он убил драконов, истребил целый отряд великанов, давно зарившихся на богатства Бора, и женился на его дочери, которую вызволил из плена. После этого, сославшись на старость и слабость, тесть провозгласил Чюерди главой рода Бораевых.

Затем Чюерди отомстил за отца, победив насильника Губу в трехдневном поединке, и поделил богатую добычу (имущество Губу) между нартами. Однажды он отправился со своей дружиной к Азовскому морю (*Азау тенгиз*), как сказано, «на большую битву». Возвращаясь домой после одержанной в этом сражении победы, нарты решили переправиться через море (Сиваш?) с помощью надутых бурдюков, но внезапно разыгралась страшная буря и все войско утонуло (Н, с. 422-436).

Чюерди еще осознает общий для всех нартов долг борьбы с великанами как свое призвание. Обращаясь к Бора-батыру, он говорит: «*Будучи нартом, ты не живешь, как нарт, утруждаешь их. Ты не защищаешь их от эмегенов и даже не пытаешься их защитить*». «*Хотя ты и являешься одним из известных нартов, знай, что нарты тобой недовольны*» (Н, с. 432).

Но живет Чюерди в явном отрыве от основной массы нартов и добивается своих целей в одиночку; в финале цикла он выглядит одним из могущественных родоплеменных вождей, имея под своим началом целую дружину. Мифологический пласт в сказаниях о Чюерди еще вполне явственен (драконы, великаны), но в них уже присутствует и отражение каких-то исторических событий (битва в Приазовье или Причерноморье).

Еще более оторванным от народной массы героем предстает Ачемез, сын Ачея, единственным деянием которого является победа над Тюклесханом (Тюклешем, Хубуном, Кубу), убийцей его отца. Ачемеза, как и других нартов, с именами которых связывается лишь по одному сюжету - Созар, Сибильчи, Кудент - по степени концентрации присущих типу черт нельзя сравнивать даже с представителями эпохи позднего героизма (Рачикау и Нёгером), в сказаниях о них многое уже предвосхищает историко-героические песни. Таким образом, в кар.-балк. эпосе имело место как переосмысление и адаптация прежних героев и сюжетов, так и появление новых фигур, легко вписывающихся в широкую панораму «пейзажа до битвы», в которой должна была решиться судьба сил космоса и хаоса.

Начало снижения образа героя заметно только в сказаниях о нарте Рачикау, в чем-то схожего с Сосуруком. Первый – незаконнорожденный сын рабыни и батрака Созука), усыновленный рыболовом Бёдене, второй - сын камня и самого пастуха Созука, приемный сын Ёрюзмека и Сатанай. Как и Сосурук, Рачикау совершает подвиги во славу нартов, но одновременно разбойничает на большой дороге (за что его и наказывает при встрече Карашауай). Это начало отрицания героем своей сути, его поражение в борьбе с самим собой. И погибает он не в битве и не на поединке, а от собственной гордыни, уязвленный тем, что не смог поразить Гиляхсыртана Злоязычного одним ударом. По другому сказанию (очевидно, не полному) Рачикау был убит во время молитвы неким злодеем.

В кар.-балк. эпосе отражается, очень отчетливо и последовательно, процесс умирания героической эпохи, завершение которого мы видим в замечательной по своим художественным достоинствам поэме «Ширдан и Нёгер». Нарт Нёгер (Джёнгер), наделенный богатырской мощью, днем валяется в навозе (весьма выразительная деталь), притворяясь больным и немощным, говоря, что так он лечит свой ревматизм, а по ночам угоняет табуны и продает похищенных им подростков в рабство. Нёгер – образ выродившегося героя: ни один из древних батыров не стал бы притворяться больным, а тем более валяться в навозе. Ни о каких подвигах Нёгера в борьбе с заклятыми врагами нартов, его участии в битвах, в защите родной земли, эпос не сообщает. Для него нет ни своих, ни чужих, и погибает он от руки родичей, братьев Индиевых, женой одного которых была его сестра Гоша.

Но истинным виновником гибели Нёгера является пройдоха Ширдан, сына которого он убил на стрельбище. Творя только зло, Нёгер не мог не столкнуться с тем, кто это зло воплощает. Не в силах справиться с могучим разбойником, Ширдан подбил его угнать крылатого скакуна братьев Индиевых, а затем сам же подсказал им, где искать похитителя. Ночью, когда

Нёгер возвращался из набега, братья подстерегли его (не зная о том, что это Нёгер) и убили выстрелами из лука (в другом варианте Нёгера убивает Гиляхсыртан, зять Индиевых). Тело мертвого Нёгера не могут сдвинуть с земли, чтобы отнести на кладбище, пока его сестра Гоша не произносит над ним *кюй* (песню-плач). Нельзя не поразиться художественному вкусу и чутью древних певцов, закончивших поэму плачем - по измельчавшему герою и по умершей эпохе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Касаясь вопроса о соотношении мифа и героического эпоса, Е. Н. Мелетинский отмечал, что при переходе от первого ко второму на переднем плане находятся «отношения племен и архаических государств, как правило, исторически существовавших», в отличие от эпосов архаических, в которых «собственно «исторические» предания остаются второстепенным источником развития эпоса, в известной мере сосуществуют с ним, почти не смешиваясь» (Мелетинский, с. 269).

Положение о второстепенной роли исторических преданий и первостепенной для формирования эпоса роли богатырских сказок-песен справедливо и для кар.-балк. нартских сказаний, но только до известной степени, поскольку историческое в кар.-балк. эпосе занимает большое место, особенно в его финальной части. Более того, он весь есть история, понимаемая как поэзия, история, рассказанная поэтами; если же говорить конкретно, это мифо-поэтическая панорама жизни юго-западной части скифо-сарматских племен, предков кар.-балк. народа. Будучи адаптировано к сказочно-мифологическому ядру, историческое содержание многих сюжетов достаточно уверенно вычленяется из общего содержания, разумеется, при сопоставлении с данными нарративных источников по истории тюркских племен Восточной Европы.

По мнению Е. М. Мелетинского, архаические эпические памятники «сложились до отчетливой государственной консолидации народностей - носителей эпоса, и потому они широко пользуются языком мифа». «Героика выступает в них в сказочно-мифологической оболочке, эпические враги имеют облик фантастических существ, а богатыри сочетают доблести воинов со свойствами шаманов, колдунов, изредка царей-жрецов. В сюжетах имеются реликты деяний культурных героев, а главными темами остаются борьба с чудовищами, героическое сватовство к суженой и родовая месть» (Мелетинский, 1986, с. 63). Все указанные здесь, как и многие другие черты архаических эпосов присущи и кар.-балк. эпосе о нартах.

1. «Прошлое племени рисуется как история «настоящих людей» (поскольку границы человечества и племени или группы родственных племен субъективно совпадают) и принимает форму повествования о происхождении человека, добывании элементов культуры и защите их от чудовищ. Эпическое время в этих памятниках - мифическая эпоха первотворения» (Мелетинский, с. 269).

Кар.-балк. эпос о нартах неразрывно связан с тотемизмом, шаманским фольклором и патриархальной мифологией, отображая как новую стадию развития религиозно-мифологической системы, так и реалии других эпох. Много места в кар.-балк. сказаниях отведено космогонии, космологии и антропогонии, взаимоотношениям богов и богатырей и т. д.; без предварительного описания картины мира кар.-балк. эпос совершенно немыслим. Он начинается описанием того, как Тейри-хан творит мир, животных, чудовищ, растительность, а затем и нартов, - одновременно и особого племени, и начатка всего человечества. Они добывают металл, сеют зерно, разводят скот, борются с чудовищами и т. д.

2. Присущее архаическим эпосам разделение на два враждующих племени — «своего, человеческого, и чужого, демонского, имеющего хтоническую окраску» (Мелетинский, с. 270), полностью соответствует тому, что мы наблюдаем в кар.-балк. эпосе. Эмегены и нарты - два противостоящих друг другу мира, борющихся между собой не на жизнь, а на смерть.

3. «Для архаической эпики типична сугубо мифологическая фигура «матери» или «хозяйки» демонских богатырей». Таковы, например, хозяйка Страны Севера Лоухи в карело-финской «Калевале» или старуха-куропатка, мать чудовищ в эпосе алтайцев. Е. М. Мелетинский отмечает, что в своем эпическом племени такую «мать» знает только нартский эпос в образе Сатаны (Мелетинский, с. 271).

«Матерью нартов» в сказаниях именуют Сатанай-бийче. Выше мы уже говорили и о матери эмегенов, убитой героем Ёрюзмеком. После этой победы нарты улетают на небо - цель достигнута, род эмегенов в среднем мире прервался. Эпос как бы «оберегает» мать чудовищ до последнего момента; вся земная жизнь богатырского племени укладывается в промежуток между сотворением мира и победой над эмегенами и их родоначальницей. Таким образом, в кар.-балк. эпосе сохранились обе мифологические фигуры - мать богатырей и мать чудовищ.

4. «Свое» эпическое племя в архаической эпике не имеет исторического имени. «Нарты» - это просто племя героев, богатырей, противостоящих не только хтоническим демонам, а отчасти и своим измелчавшим потомкам. «Век нартов» - это нечто вроде греческого века героев» (Мелетинский, с.

271). Карачаево-балкарцы почитали нартов как своих великих предков, наделенных лучшими человеческими чертами – мудростью, мужеством, верой; они возвышаются над своими потомками, не обладающими ни такой силой, ни такой отвагой, ни таким благородством. Их превосходство над нынешними людьми подчеркивается неоднократно, как и *нартла заманы* «время нартов» означает также «век героев».

5. Содержание кар.-балк. эпоса составляет борьба нартов с хтоническими существами и иноплеменниками-каннибалами, конфликт между двумя родственными племенами на религиозной почве, походы и набеги, а также поединки, как способ разрешения кровной мести. Если же брать в целом, нарты стремятся, во-первых, к консолидации народа в единое целое, во-вторых, эта борьба одновременно есть движение к победе национальной единобожной религии (тенгрианства).

6. Являясь памятником многослойным, кар.-балк. эпос на протяжении многих веков своего бытования впитал в себя в качестве органических компонентов элементы духовной культуры, быта и воззрений разных эпох, как и память о многих исторических событиях, участником которых был народ, создатель эпоса.

7. Кар-балк. эпос - единственная версия Нартиады, позволяющая проследить эволюцию образа героя: предок-тотем - воин-шаман - витязь - воин-дружинник - предводитель дружины или даже войска. В нем же есть и нисходящая линия: своевольный богатырь – богатырь-разбойник – грабитель (можно сказать, что у служилого сословия - военных, полицейских, чиновников и у криминального элемента – одни и те же предки).

Консолидация нартов в единый народ, движимый стремлением к одной цели показана в каро.-балк. сказаниях как сложный и растянутый во времени процесс. Чем ближе эпос подходит к завершению, тем крупнее события, тем больше роль массы, и тем меньше роль героической личности. Если в древнейших сказаниях тотальная война с эмегенами была основным мотивом, на фоне которого разворачивались судьбы отдельных героев, их поединки, подвиги, раздоры, походы и набеги, то в конце эпоса этот фон выступает на первый план, затеняя героев-батыров масштабностью событий; эпос итожит сам себя. Витязи-батыры вместе с рядовыми нартами побеждают армию Темир-Капу, уничтожают полчища иноземного царя Кёсе-Бурунгука, отражают и другие нашествия.

Поэтому повествование в кар.-балк. эпосе напоминает ход древних битв: пока оба войска неспешно выстраиваются в боевые порядки, в в пространстве между ними происходят поединки лучших бойцов; но вот обе рати готовы к битве и наступает развязка. Точно так же движется к финалу и

кара.-балк. эпос – на переднем плане судьбы и подвиги отдельных батыров, между тем как масса составляет фон; наконец, поединщики покидают поле, со щитом или на щите, и происходит решающая битва - в то самое время, когда разъединенные родоплеменные группы нартов уже превратились в организованный народ, имеющий одно войско и одного вождя.

Кризис индивидуального героизма преодолен героизмом массы. Ясно обозначилось завершение той задачи, которая была поставлена перед нартами их создателем и покровителем Тейри, и все они в этой решающей битве едины в своем порыве и одинаково сильны и мужественны. В своем финале кар.-балк. эпос показывает нартов народом-победителем, с единым языком, культурой, религией, территорией и войском. Это канун появления государства. Говорить о том, какое образование здесь подразумевалось – Великая Болгария, Алания, или Хазария, представляется преждевременным.

В течение многих столетий своего бытования и развития, от эпохи бронзы и начала железного века до позднего средневековья, нартский эпос кар.-балк. народа отразил черты, присущие обществу как в период родового строя и военной демократии (в основном), так и в эпоху раннего феодализма. Творчество безымянных певцов век за веком продолжало творчество их предшественников, дополняя эпос новыми сюжетами и именами, но оставаясь верным древней традиции. В громадном пространстве эпоса органично сошлись и получили единое имя (*нартла*, «солнечные») и судьбу герои и племена, действовавшие на исторической арене в разные периоды.

Эта древняя мифопоэтическая традиция была прервана катастрофой, изменившей судьбу кар.-балк. народа, уничтожив его государство (Аланию) - нашествием войск Тамерлана в конце XIV в. Началась другая эпоха, нашедшая свое яркое отражение в историко-героических песнях (около 50 песен сохранилось). Карачаево-балкарская эпопея о нартах, поэтическое повествование о деяниях их предков-нартов, была завершена и дожила до наших дней как наивысшее и глубокое выражение народного духа.

ЧАСТЬ V. ИМЕНА, ОБРАЗЫ, СЮЖЕТЫ

ГЛАВА XXIX. ЁРЮЗМЕК И САТАНАЙ

РОДОНАЧАЛЬНИКИ

Теперь, когда читатель ознакомлен с основными мнениями о происхождении Нартиады, как и с ее национальными версиями, мы можем, на основе материалов кар.-балк. и осет. эпосов, перейти к анализу образов и важнейших сюжетов. Осетинские нартоведы проявили наибольшую

активность в разработке проблемы генезиса нартских сказаний (этимологии имен собственных, исторические параллели, объяснение тех или иных деталей и пр. т. д.), поэтому, в основном, ниже будут приведены их мнения.

Доказывая иранство скифо-сарматских племен, ученые-иранисты использовали данные любых языков, близкородственных или дальнеродственных осетинскому – авестийского, древнеиранского, древнеиндийского, персидского, хорезмийского, согдийского, памирских, древнегреческого, латинского, английского, французского, готского, немецкого и пр. При этом даже «параллели» из монгольского (входящего в одну языковую группу с тюркскими) чудесным образом оказывались свидетельствующими в пользу мнения об иранстве скифо-алан, как и о приоритете осетинской версии Нартады.

Уверенность научных работников в том, что нартский эпос создавался в среде «ираноязычных» скифо-сармато-алан, была основана не на детальном анализе имеющихся материалов, а лишь на вере в непогрешимость известных филологов. А. В. Исаенко и В. Д. Кучиев, например, уверяют: «После исследований В. Ф. Миллера, Ж. Дюмезиля, В. И. Абая и других ученых уже не возникает сомнений, что скифы, сарматы и аланы пришли на Кавказ не только со своим языком, но со своим эпосом» (АИК, с. 25).

Важное значение, и совершенно правомерно, в подкреплении мнения об иранстве скифо-сарматских племен и «алано-осетинском» происхождении Нартиады учеными-иранистами отводилась объяснениям имен персонажей эпоса. «Говоря о генезисе осетинского нартского эпоса, проф. В. И. Абаев заметил: «Изучая это загадочное сооружение со всех сторон, мы открыли на первых порах только одну щель, одно окошко, через которое можно проникнуть внутрь, посмотреть, кто же его хозяева: это собственные имена нартских героев» (Гуриев, 1991, с. 81). Бесспорно.

Но ничего иранского в именах главных героев осет. эпоса не смог обнаружить, например, Эмиль Бенвенист, известный филолог-ирановед: «Какова культура осетинского народа, отражаемая словарем его языка, и чему учат, в частности, легендарные предания, сохранившиеся в эпических сказаниях нартских?» - задает вопрос французский лингвист, и отвечает без обиняков, уподобляясь при этом худшим представителям самых антинаучных кругов: «Можно перечислить все имена славных героев нартских сказаний, все имена их помощников, но мы не найдем ни одного имени, которое имело бы отношение к истории Ирана. Почти нет имен, имеющих иранскую форму. Что сказать об именах *Созырыхъо*, *Хаемыц*, *Сослан*, *Батраз*, *Барастыр*, *Шатана*, если не то, что они говорят о своем иноязычном (не иранском) происхождении?

Для имени *Уырызмаег*, диг. *Уораезмаег*, *Ораезмаег* можно постулировать форму *А-Варазмака*, но это только формальное предположение, лишенное всякого основания, даже если пытаться найти какие-то связи с собственными именами *Омразмакос*, *Данаразмакос* (из эпиграфики Причерноморья; эти связи усматривал В. И. Абаев в своей работе «Скифо-сарматские наречия». – М. Дж.). Даже *Аминон*, *Сырдон*, кажущиеся по форме иранскими, не встречаются в других языках» (Бенвенист, с. 138-139).

Если бы нечто подобное, пусть даже не в такой категорической форме, написал один из кар.-балк. ученых, можно не сомневаться в том, что его немедленно причислили бы к сонму мифотворцев, фальсификаторов и пантюркистов. Но разве указанный французским языковедом факт не должен был удостоиться рассмотрения – а вдруг эпос не имеет к иранцам никакого отношения? Однако В. И. Абаев, в своем предисловии к книге Бенвениста, оспорив ряд его положений, по поводу «антинаучных» заключений ирановеда не сказал ни слова.

Ниже мы приведем то, что В. И. Абаев писал об антропонимии эпоса в ИЭСОЯ, в лекции, прочитанной в Коллеж де Франс в 1966 г., в ряде статей разных лет (Абаев, 1990), а также мнения и других ученых. Выясняется, что имена героев Нартиады в подавляющем большинстве – кар.-балк. Таков результат исследований В. И. Абаева (настоятельно рекомендую ирановедам, сарматологам и нартоведам всего мира прочесть его ИЭСОЯ). Правда, он все время говорит об их тюрк., ногайск. или даже монг. происхождении, хотя у других тюрков нартского эпоса нет, а у монголов, если бы они побывали на Кавказе, вероятно, нашлись бы дела поважнее, чем обучение «алан-иранцев» (и только их) своим сказаниям и языку. Наш анализ мы начнем с объяснения имен нартских родоначальников.

Бураефаерныг/Бораефаернуг собственное имя одного из видных героев нартского эпоса, родоначальника фамилии *Бораетае*. «Из *Бура-фаернуг/Бора-фаерн-уг*, букв. «*Бура/Бора*, наделенный фарном» (благодатью. – М. Дж.)). *Бур/Бораетае* сближается с именем родоначальника богов в скандинавской мифологии: др.-сев. *Бора* (отец Одина). Весьма возможно, что это имя тождественно с *бур/бор* «желтый» (основа эта широко распространена и в германских языках) и означает «светловолосый» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 1, с. 272). По каким причинам имя нарта, якобы означающее «светловолосый, наделенный благодатью», должно сближаться с именем отца скандинавского божества, В. И. Абаев не сказал.

Но Т. А. Хамицаева, которой это объяснение, конечно же, было известно, говорит: «Вс. Ф. Миллер писал: «Имя **Бурафарныг в противоположность именам других нартов** (выделено нами. – М. Дж.) – Созрыко, Урызмаг,

Батраз, по видимому, чисто осетинское. Во второй части нетрудно узнать слово «фарн» - «мир», «изобилие»; «в первой Цораев видит слово «бирае» (дигор. «беура») – «много». Но почему общепонятное слово – «бирае» - исказилось (в иронском) в «бурае» - непонятно» (НОГЭ, кн. 3, с. 29).

Ю. А. Дзиццойты вносит в этимологию Миллера-Абаева поправку, считая слово *бор* производным от др. иран. *бау* «изобилловать, быть богатым», и приводит мнение других исследователей, полагающих, что *бур*, *бор* озн. «желтый», так как «в осетинской идеологии желтый цвет связан с небесной благодатью» (Дзиццойты, 1992, с. 19).

Таким образом, в работах осет. нартоведов мы сразу же натываемся на произвольные этимологии. Что, например, дает для более полного понимания эпоса их объяснение имени *Бора*, *Бура* – «светловолосый» или «Бора благодатный»? Ничего. Это лишь предположение, как и связь с именем отца Одина (что, впрочем, не исключено). Неясно, почему «небесная благодать» (*фарн*) и желтый цвет должны быть связаны с именем главы рода богатых, а не рода жрецов. И если в имени нарта заключалось указание на богатство, то ближе не древнеиран. *бау*, а кар.-балк. *бар* «есть, имеется, имущий» или, на худой конец, *бай* «богатый, богач».

Образы главных героев Нартиады восходят к «животному» и шаманскому эпосам, из мифов о предках-тотемах и великих шаманах и вырос эпос нартский, который можно определить как шаманско-воинский, поскольку его герои являются воинами и многие из них владеют магией. Мы полагаем, что имена родоначальников и производные от них названия трех нартских родов возникли не случайно и что их значения взаимосвязаны; названия трех (в кар.-балк. эпосе - четырех) древних родов, носителей разных функций, скорее всего, обозначаются именами родовых предков-тотемов.

Сильного и богатого главу рода имущих (*Боралары*) в кар.-балк. эпосе именуют *Бора-батыр*. Наиболее вероятно, что это слегка и закономерно изменившееся в *бора* тюркское название могучего животного – быка (*богъа*, *бугъа*). Трудно было найти более подходящее имя для родоначальника многочисленных производителей материальных благ: бык – один из древнейших символов силы и плодovitости в мифологических воззрениях многих народов. Возможно, имелись в виду те скифы-тюрки, которые именовались *огузами*; слово *огуз* (*огур*, *огъур* «племя, народ», из *окъ къур* «объединение родов») озн. также «бык» (от *ёкюз*, *ёкюр* «реветь»).

Напомним, в этой связи, о часто упоминающемся в сказаниях чеченцев, ингушей и осетин тюркском племени *борган* (*бораган*, *борагун*). Сына Бурафарнуга в одном осет. сказании, кстати, зовут **Болгар**. Разумеется, у иранистов объяснение наготове: «Не исключено, что это имя связано с

названием тюркского племени болгаров, откуда, возможно, и название балкарцев» (согласно мнению В. Ф. Миллера); «этот факт, возможно, говорит о частичной инфильтрации тюркского этнического элемента в аланскую среду» (Дзицойты, 1992, с. 190).

Если читатель возьмется подсчитывать количество тюрк. элементов в осет. эпосе (и не только в нем), хотя бы приводимых здесь и ниже, ему придется думать не о «частичной инфильтрации тюркского элемента», а о настоящем фольклорно-лексическом половодье. И привожу их не только я, но и сами иранисты – подозреваю, что без большого удовольствия.

«*Алаегатае* «Алаговы», одна из трех нартовских фамилий в эпосе; в отличие от двух других фамилий – *Хсаертаеггатае* и *Бораетае*, которые упоминаются повсюду и известны всем сказителям, *Алаегатае* (в осет. эпосе. - М. Дж.) встречаются только в некоторых вариантах. – Фамильное имя на *тае*, производное от личного имени *Алаег*, западнокавказского происхождения; ср. каб. *Аллэг*, нартотская фамилия, каб. *Алегуко* (в ос. *Алаегуко*) собств. имя, абаз. *Алагуко* (*Алаг* + *ко* «сын»).

Исходить надо, быть может, из абх. *а-лэг* (*а* – абхазский артикль). В этом случае *Алаег* оказывается в конечном счете связанным с *лаег* «мужчина» (кавказского происхождения). Неоднократно делались попытки разъяснить *Алаег*- на индоиранской почве, возводя его к *арьяка* «ариец» или связывая с др. инд. топонимом *Алака*. В свете кавказских фактов от таких попыток благоразумнее отказаться» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 1, с. 45).

Почему имя родоначальника жреческого сословия должно означать «мужчина», В. И. Абаев опять не объяснил. Ю. А. Дзицойты его предупреждению внять не пожелал, и, не признав в осет. *Алаегатае* «западнокавказское» *а-лэг* «мужчина», присоединился к мнению Дюмезиля, согласно которому фамильное имя *Алагата* восходит к древнеиран. *арьяка* «ариец», производному от *арья* «ариец». От этого гуттаперчевого слова иранисты производят все, что пожелают; от него В. И. Абаев, например, производил и *аллон* (в выражении *аллон-биллон*), якобы фольклорную форму этнонима *алан*, а также самоназвание осетин – *ирон*, а также *ацагаллон* «чужой, чужак, посторонний». Как все это совмещается, нам понять не дано, поскольку все эти слова, в том числе и *Алаег*, весьма далеко отстоят и друг от друга, и от *арьяка* – и семантически, и фонетически.

Не помогает и бесцветное неопределенно-«кавказское» «мужчина» (о чем говорил В. И. Абаев в случае с попытками объяснить слово *нарт* как иранское «мужчина; самец»): а разве остальные нарты принадлежали к другому полу? Да и кабард. *Алегуко* вряд ли имеет какое-либо отношение к

имени нарта; оно, скорее всего, от кар.-балк. *алик окъ* «царского рода» (ср. кар.-балк. вариант – *Алиюкъ*), или производное от араб. имени *Али*.

Тюрк. этимология именования рода *Аликлары* гораздо проще: *алик*, *элик* «царь», от *аль*, *эль*, *иль* «страна, государство» + формант *-ик*. Зафиксировано в этом же значении еще в XI в., в караханидском этическом кодексе «Благодатное знание» Юсуфа Баласагуни. Речь идет о племени, которому принадлежало главенство в Скифии, «царских скифах», упоминаемых Геродотом и другими ранними авторами. В кар.-балк. эпосе *Аликлары* – жреческий род; в древности аристократы исполняли и обязанности жрецов, а цари являлись и первосвященниками (из-за именования этого рода «Царевыми» я ошибочно считал его воинским).

Но это уже **вторичное** их именование, принятое в процессе антропоморфизации образов древнего животного эпоса. Заметим, что главой Аликовых (в кар.-балк. эпосе) является герой *Алауган* (носящий барсовую шкуру), поэтому весь род в эпосе иногда называют *Алауган-лары* («Алаугановы» или даже *Дебет-лары*, по имени отца Алаугана). Поэтому в сванском сказании упоминается нартский род *Аликановы* (совмещение кар.-балк. *Алауган* и *Аликлары*). Имя героя, как мы уже говорили, восходит к табуированному названию барса: *ала уанг* – *ала ван* – *ала ган* (совр. звучание – *ала жан*) – «пятнистое существо, пятнистый зверь»; кар.-балк. *алаган* в осет. языке, с присоединением аффикса мн. числа, превратилось в *алаганта*, с выпадением *Н* – *Алагата*.

«*Хсаертаег/Аехсартаег* один из героев народной эпопеи «Нарты»; сын Вархага, брат-близнец (А)хсара; женился на дочери владыки подводного царства Донбетра; убил своего брата; стал родоначальником нартской фамилии *(Ае)хсаертаеггатае* «(А)хсартаговых», к которой принадлежат знаменитейшие герои – Шатана, Урызмаг, Хамыц, Сослан (Созрыко), Батраз. – Восходит к *хшатрака*-, как *хсар(т)* – к *хшатра* (от индоир. *хшай* «сиять, блистать»; *кшатрии* – название варны воинов в Древней Индии. – М. Дж.). «Вместе с эпическими сказаниями имя *Хсартак* вошло в некоторые соседние языки: балк. *Схуртук*, имя отца нарта *Ёрюзмека*, инг. *Ахсарттой* – *Архастой* – *Орхустой* название богатырского племени» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 4., с 229).

Но как нам, следуя объяснениям В. И. Абаева, связать семантику имен трех родоначальников (совпадающих в разных версиях Нартиады)? Если имя первого (*Бора*) означает «светловолосый», то следовало ожидать, что имена других будут означать, скажем, «темноволосый» и «рыжий». Согласно этимологиям В. И. Абаева, однако, связь не просматривается: «Светловолосый – Мужчина – Воин» (подсказка для самых ретивых иранистов: соединив все три слова, получаем образ настоящего арийца-

кочевника). К тому же В. И. Абаев ничего не говорит о причинах появления начального звука *А* в именах *Алаегатае* и *Аехсартаег*. Если учесть, что *–а* в иранских языках является частицей отрицания, получаются странные значения - «немужчина» (а как же – *энарей!*), «не-воин». Все эти объяснения, очевидно, совершенно произвольны.

В кар.-балк. эпосе род *Усхуртуклары* – это уздени-воины. Об Ёрюзмеке Усхуртукове, вожде нартов, в эпосе говорится:

*Ёрюзмек деген ёзден эди,
Белибауу жезден эди,
Кёп кыйынлыклагъа тёзген эди,
Бош тукъумдан чыкъгъан бир балады,
Жашлыкъдан да таматалыкны алады...*

Ёрюзмек был узденем,
Пояс у него был из латуни,
Много бед он перенес,
Он дитя простого рода,
Но смолodu взял первенство...

Усхуртук (и производное от него осет. *Ахсартаг*) - древнее (тотемное) наименование рода воинов. «Серый» в кар.-балк. яз. – *боз, буз, буд* - табуированное именованiе волка; ср. обычное мужское имя *Бозжигит, Бузжигит*, букв. «серый герой», т. е. «герой-волк». Но еще одно тюрк. название волка – *кърт*, в соединении со словом *буз, боз* – *бузкърт, бозкърт* - «серый волк») + *-ук, -укъ, -ок, -окъ* – имяобразующий аффикс (кроме того, *окъ* означает «стрела; пуля; потомство; род»). В имени *Бузкъртук, Бусхуртук* начальный согласный почти неслышим, и, разумеется, должен был выпасть, отчего и получилось нынешнее *Усхуртук, Схуртук*. (Несомненно, от названия этого мощного рода-племени – *Бузкърт, Бозкърт* «серый волк», и название башкир – *башкърт*).

Итак, мы имеем отличное согласование в семантике тотемических родовых названий: **Быки** (имущие, владельцы), **Волки** (воины), **Барсы** (жрецы; неслучайно жрецы некоторых древних народов носили барсовые шкуры). Этимология *Инди-лары*, названия рода наемных работников, чьим родоначальником представлен в кар.-балк. эпосе *Индиляй*, неясна. Кар.-балк. *инг* озн. «нора»; о человеке, редко появляющемся среди людей, говорят *жилян ингине киргенлей* «словно змея в своей норе»; *ингиль* – «обитатель норы»; возможно, это слово означало «змей». В данном случае фамильное имя (*Индилары*) не является производным от имени родоначальника (*Индиляй*), которое само образовано с помощью аффикса *–ляй*.

В осет. и кар.-балк. эпосах встречаются и другие фамильные имена, большей частью отсутствующие в других национальных версиях.

«*Ацаетае*», образовано от имени главы рода, «старого *Ацае*», восходящего к «*уацае* «божество, божественный», что как нельзя лучше подходит к функции служителей культа». У них хранилась чудесная чаша *Уацамонгае*, *Ацамонгае*, название которой содержит тот же элемент. Поэтому, как считает Ю. А. Дзиццойты, это тот же род *Алагата*. Представителями рода *Ацата* были старейший *Ацае* и его сын *Ацаемаез*, а также некий *Теувез* (Дзиццойты, с. 12-15).

Следует, вероятно, признать правоту Ю. А. Дзиццойты, с тем, однако, уточнением, что в ОРС нет слова «*уацае*», якобы означающего «божество, божественный». В РОС читаем: «бог – *хуыцау*», «божественный – *хуыцауы*». Осет. *Ацаетае* в кар.-балк. эпосе соответствуют *Ачейлары*, *Ачилары* (*Ацейлары*, *Ацылары*), о которых говорится, что они были большим родом. К нему относятся старейший князь *Ачей* (*бий Ачей*, *бий Ацей*) или *Ачы-батыр* (*Ацы-батыр*), его сын *Ачез* (*Ачез*), и брат *Ачя* – *Насыран*. Имя *Ачей* происходит от кар.-балк. *ачы*, *ацы* «сильный». С кар.-балк. яз. объясняется и имя представителя этого рода в осет. эпосе – *Теувез*, в кар.-балк. эпосе – *Тауас* «горского рода»; ср. осет. фамилию *Тавасиев*, вероятно, от того же *тауас*.

Астае – встречается в осет. эпосе единственный раз. «Г. Бейли сопоставил компонент *ас* в интересующем нас родовом имени с самоназванием осетин в прошлом – *ас*, откуда заимствованы груз. *оси* «осетины» и русское «осетин». С такой этимологией не согласились Т. А. Гуриев, Е. А. Тулатова и Ю. С. Гаглойти, видя в *Астае* «ложноэтимологическое осмысление названия *Ацатае*». Ю. А. Дзиццойты присоединяется к мнению Г. Бейли (Дзиццойты, 1992, с. 23). (Напомним, что *асами* осетины называют не себя, а балкарцев, поэтому фамилия *Астае* должна означать «Балкаровы»).

Албегатае «Албеговы», или *Аелумбегатае* «Алумбеговы», к которым принадлежали *Албег* и его сын *Тотрадз*. Этимологии Ю. А. Дзиццойты не дает, ограничившись намеком на идентичность *Алагата* и *Албегата*.

Алытае – родовое имя, которое встречается всего один раз, и является «исходным вариантом родового имени *Албегатае*, поскольку единственным представителем рода *Алыта* является все тот же *Албег*. Г. Бейли связывал компонент *алы*, *али* с компонентом *Алае* в родовом имени *Алаегатае*»; по мнению Ю. А. Дзиццойты, этимон «родового имени *Алыта* должен был иметь форму *арьята*». Вряд ли это можно считать очевидным, поэтому, говоря о сильном влиянии тюрков на алан, он объясняет *Албегатае*

тюркизацией исходного *Алытае*, упоминая и о том, что в чеченских сказаниях встречается имя нарта *Али* (Дзиццойты, 1992, с. 22-23).

Осет. *Алыта* - это кар.-балк. *алик*, *элик* «царь», с добавлением осет. показателя мн. числа *тае* – *Алыктае*, с последующей редукцией слабого *К*; чечен. *Али* – усеченная форма того же имени *Алик*, *Элик*, в уподобление араб. имени *Али*, распространенного у мусульман. Кто и когда «тюркизировал» загадочное *Ала* и почему это имя в форме *Альбек* и *Толумбак* присутствует в адыг. и абхаз. эпосах, Ю. А. Дзиццойты не сообщил. Тюрк. происхождение антропонима очевидно и в возведении к *арьята* не нуждается: кар.-балк. *ал* «первый, передний» + титул *бек* = «первый среди беков (князей)».

САТАНАЙ-БИЙЧЕ (ШАТАНА)

Шатана – «Старое аланское женское имя. Впервые засвидетельствовано армянским историком Моисеем Хоренским (V в. н. э.) в форме *Сатеник*. По рассказу этого автора, армянские народные певцы в его время воспевали красоту и ум аланской принцессы Сатеник, которая во время алано-армянской войны (начало II в. н. э.) пленила армянского царя Арташеса и выручила из плена своего брата. Поскольку фигура Шатаны занимает центральное место в нарттовском эпосе, ее имя известно всем народам Кавказа, у которых распространены нарттовские сказания»; Шатану и Сатеник отождествил впервые Д. Лавров (Абаев, ИЭСОЯ, т. 3, с. 40).

Из рассуждений В. И. Абаева следует, что имя и образ нарта Батраза соседи позаимствовали у «алан-осетин» не ранее XIV-XV вв. (после «монгольских» завоеваний) – поскольку именуют его точно так же; но имя и образ Шатаны – не ранее II в., уже после того, как эту героиню нарекли именем аланской принцессы, т. е. процесс усвоения «ирано-скифского эпоса» кавказскими народами продолжался более тысячи лет (согласно Ю. А. Дзиццойты – гораздо дольше). Очень впечатляет, но, не убеждает (неужели эти народы на протяжении тысячелетия дожидались появления новых героев в эпосе «алано-осетин», чтобы тут же включить их в свои эпосы?).

Далее В. И. Абаев сообщает: «Этимология не вполне ясна. Учитывая первенствующую роль Шатаны в эпосе, Бейли сближает с ав. *сатар* «властитель», А. Биазров (в письме) думает о связи с перс. *сатгин* «любимый предмет» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 3, с. 40). Из чего исходили этимологи, один из которых думал, что женщину называли «властителем», а другой – что неким «любимым предметом», сказать трудно.

Но вот какое безупречно логическое заключение делает В. И. Абаев: «В любом случае древность и аланская принадлежность имени, подтверждаемые Моисеем Хоренским, не вызывают сомнения. Более того, не исключено, что

принцесса Сатеник, ее ум и красота владели умами не только армянских рапсодов, но и певцов на ее родине Алании, и песни о ней, контаминировавшись с древним, идущим еще от матриархата, образом мудрой матери народа (безымянной? – М. Дж.), способствовали оформлению образа нартвской героини и ее имени» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 3, с. 40).

Если непонятное имя героини эпоса созвучно непонятному имени аланской принцессы – значит, это имя аланское, т. е. осетинское, причем «в любом случае». За какие такие заслуги образ и имя девушки, которая вышла замуж за чужеземца и жила далеко от Алании, певцы включили бы в древний эпос, В. И. Абаев не поведал. Но какое же из объяснений предпочтительней – «властитель», «любимый предмет», или *Шатана* – это *Сатеник*?

В рецензии на книгу М. А. и З. Ю. Кумаховых, подчеркивая, что идентификация Шатаны и Сатеник была «безоговорочно принята Дюмезилем и Бейли» (разве это аргумент?), В. И. Абаев пишет: «Конечное *-ик* в Сатеник – обычный армянский ласкательный суффикс. Стало быть, подлежат сопоставлению базы *Сатан-* и *Сатен-*. И их-то сближение авторы рецензируемой книги называют «произвольным». Что же требуется, чтобы оно было не произвольным? Если полное звуковое тождество – не аргумент, то какие же еще нужны аргументы?» (Абаев, 1990, с. 384).

Но если основываться только на звуковом тождестве, можно утверждать, все, что угодно; и авторы рецензируемой книги могли бы возразить, резонно указав, что требуется, между прочим, самое главное – объяснить, что означает это имя и на каком языке (не говоря уже о том, что, с нашей точки зрения, нет и доказательств скифо-аланского происхождения осетин).

В одной из ранних работ (1935 г.) В. И. Абаев пишет: «Армянское предание о *Сатеник*, поскольку сближение последней с осет. *сатана* в высокой степени заманчиво, подкрепляет как будто предположение об аланском (следовательно, осетинском) характере этого имени. Однако аланское в данном случае, как и во многих других, не совпадает с иранским. Звуковой облик имени *Сатана* абсолютно исключает возможность отнесения его к исконному иранскому фонду осетинского (наличие трех долгих *a*, в особенности конечное *a*)» (Абаев, 1990, с. 247). Но, как видим, впоследствии это заключение ничуть не помешало ни ему, ни его ученикам настаивать на осет. происхождении имени героини. Несмотря на то, что его звуковой облик нисколько не изменился.

Немало страниц своей монографии «Нартвский эпос и Амираниани» посвятил анализу образа Шатаны Ю. А. Дзиццойты. Как и все нартведы-иранисты, он отличается исключительно масштабным видением проблем Нартиады, сопоставляя сюжеты и мотивы осет. эпоса с сюжетами и мотивами

эпосов и мифов народов, живущих на пространстве от Ганга и Гималаев до Британии. Оно и понятно – не находя разрешения загадок нартского эпоса на почве осет. языка, мифологии и сказаний, иранисты вынуждены искать опору вовне, объясняя типологические параллели их индоевропейским (арийским) происхождением или контактами тех или иных народов с предками осетин – «ираноязычными скифо-сарматами».

С кем только не сопоставил Ю. А. Дзиццойты героиню нартского эпоса, видя в ней богиню, якобы сменившуюся христианской Мады-Майрам – со скифскими Табити и змееногой богиней, с хозяйкой озера в Артуриане кельтов, сванской богиней охоты Дал, женскими персонажами мифологии горцев Гиндукуша, богиней древнего населения Крыма – тавров, абхазской покровительницей пчел Анана-Гундой, с авестийской Анахитой, древнеиндийской Сарасвати и т. д.; он отмечает в образе Шатаны черты богини камня и скал, дочери Солнца, оборотня (принимающей облик зайчихи, оленя, лисицы), андрогина, демона, матери Батраза – карлицы Быщенон, «повелительницы трех сфер мироздания» и т. д.

Результатом такого раскованного подхода (более напоминающего «растекание мысью по древу») к проблеме генезиса конкретного образа является то, что отыскивание типологических параллелей становится самоцелью, но сам образ продолжает оставаться загадкой. Путешествуя по необозримому морю мифов и сказаний доброй половины народов Евразии, Ю. А. Дзиццойты так и не сказал, что же означает имя «Шатана», на каком языке и какова была функция богини. Не сообщил он и о том, что в осет. пантеоне нет ни одной богини (за исключением дигорской *Анигол*).

Полагаю, что языковед такого уровня, как В. И. Абаев, не мог не увидеть в кар.-балк. *Сатанай* тюрк. *ай* «луна, месяц», но на возможность объяснения ее имени с кар.-балк. он ни разу даже не намекнул. Оно и понятно – слишком важна роль этой героини в эпосе: потяни за ниточку – и цепь «доказательств» «североиранского» происхождения эпоса порвалась бы, а вместе с ней начала бы рушиться и вся «ирано-скифская теория».

Кар.-балк. *Сатанай-бийче* состоит из арх. *сатан* «ясная, чистая» (ср. *шатык* «ясный, отчетливый») + *ай* (восходит к *акъ* «белая») «луна», *бийче* – «богиня». Древнее звучание имени – *Сатанакъ*. Так же, вероятно, звали аланскую (карачаево-балкарскую) принцессу, жену царя Арташеса, но ее имя слегка изменили, по образцу армянских женских имен, в которых часты окончания *-ик*. Именно лунной богиней, благодаря своей мудрости и красоте возвышающейся над всеми героями, она и предстает в Нартиаде.

БОГИНЯ

Эволюция образа главной героини эпоса была гораздо сложнее, чем представлялось нартоведом. Она действительно величава, умна, красива и т. д., но обладает этими достоинствами не потому, что является развитием образа матриархальной родоначальницы. В сказаниях абхазов, абазин, адыгов ее именуют *гуаша* «княгиня»; этот термин абхазские нартоведы неубедительно объяснили с абхазского, как «основа, опора, свая» (см. выше), в то же время признавая его адыгским. Точку в решении вопроса о значении этого титула поставил А. М. Гутов.

«Слово «гуаша», постоянный эпитет этой героини, не имеет однозначного адекват в русском языке. Вот некоторые из значений в современных адыгских языках: *богиня, повелительница, княгиня, свекровь, старшая женщина в доме, госпожа, кукла, чучело*. Наиболее близки значения в эпическом контексте – это *богиня, княгиня, повелительница*»; «...в Сатаней-гуаше легко обнаруживаются признаки, указывающие на более раннее значение слова «гуащэ»: по мнению ряда авторов (А. Т. Шортанов, М. И. Мижаев, А. М. Гутов) оно обозначало божество». «Такие черты Сатаней-гуаши, как ведовство, обладание магическими свойствами, указывают, если и не на прямое ее происхождение от мифологического прообраза, то, во всяком случае, на связь с образами языческих богинь адыгской мифологии» (Гутов, 2009, с. 33). Какова могла быть эта предполагаемая связь, как и функция богини, А. М. Гутов не сказал.

Выше мы уже говорили, что Сатанай-бийче в кар.-балк. мифологии являлась богиней луны. Память о лунной природе героини наилучшим образом сохранилась как раз в абхазском эпосе; мы имеем в виду небольшое сказание, в котором описано ее времяпровождение (этим описанием и открывается книга «Приключения нарта Сасрыквы»): *«Хотя Сатаней-гуаша и родила сто детей – тело ее, подобно свежему сыру, было тугим и белым. И любой человек, сдержанный в чувствах и с большим самообладанием, приходил в замешательство, если в глаза ему вдруг бросалась хотя бы частичка ее оголенного тела. Белая кожа Сатаней-Гуаши была такой ослепительно яркой, что отражение блеска ее, падавшее на море и от моря на горы, часто сбивало корабли с верного направления»*.

О ком это говорится, как не о богине луны (обратите внимание, что речь идет о ночном времени)? Если видеть в Сатаней-Гуаше идеализированный образ основательницы матриархального рода, нет возможности объяснить, зачем эта родоначальница скиталась по горам, по долам, купаясь в озерах, да еще и ночью. *«Для своих прогулок Сатаней-Гуаша выбирала долины рек Бзыби и Кубины, особенно Кубины»*. «В Апсны

уже знали, когда Сатаней-Гуаша купалась в Рице. Поднимаясь в горы или спускаясь в долину, она любила окунуться в холодную воду этого озера. И тогда от нагой купальщицы исходил свет, похожий на свет восходящего солнца. По времена чудесные зарницы освещали берег нашего моря. И жители уже знали, что Сатаней-Гуаша – в воде хрустально-чистой Рицы и что скоро прибудет на побережье». «Случалось и так, что Сатаней-Гуаша, прогуливаясь по долинам Бзыби и Кубины, пряла пряжу. Отдыхая, она купалась в реках. И от нее постоянно исходил все тот же чудесной свет, она сверкала без солнца и без луны» (Приключения нарта, с. 15-17).

Кар.-балк. происхождение образа героини подтверждается и другими данными абхазского эпоса.

Ериуара – одно из имен Сатаней-Гуаши. Это, скорее всего, искаженный эпитет кар.-балк. Сатанай-бийче – *ариулары ариуу* «красавица из красавиц».

Гуашьахан – третье имя героини в эпосе абхазов. Ср. кар.-балк. *гоша* «княжна», *хангоша* «принцесса», *хангуш* «принц»; *хан* (в окончаниях женских имен) – сокращение от *ханум*, *ханым* «госпожа».

Сатаней-Гуашу в абхазских сказаниях часто величают «женщиной с золотой ступней». «Эпитет этот не совсем удачно переведен на русский язык – «золотоногая Сатаней» (Салакая, с. 158). Объяснения такого странного величания ни в сказаниях, ни в работах нартоведов мы не обнаружили.

Согласно кар.-балк. эпосу, нарти обладали великим сокровищем – волшебной золотой чашей, хранительницами которой поочередно (до замужества) были молодые девушки – *аякъызла* «святые девы». Одной из них являлась, вероятно, и Сатанай-бийче; неслучайно в одном из сказаний хранительницу реликвии зовут именно *Ай* «луна» (см. ниже). Поскольку кар.-балк. *аякъ* озн. не только «чаша, кубок», но и «ступня, нога» (ср. созвучное *айя*, *айы* «реликвия, святыня»), то ее титул звучал как *алтын аякъ бийчеси* «хозяйка золотой чаши (кубка)». Абхазы поняли титул в слитном произношении – *алтынаякъ* «с золотой ступней»; говорится об одной ступне, поскольку чаша была одна.

Не менее красноречивое доказательство лунной природы образа Сатанай содержится в адыгском эпосе. В сказании о рождении Сосруко говорится: «*И полюбил пастух прекрасную Сатаней – белую телом Мезитху*». В словаре собственных имен есть пояснение: «*Мезитха* – богиня лесов; позже – эпитет Сатаней. В позднейших суевериях – бог мужского рода, леший» (Кабардинский фольклор, с. 26; с. 626). Но и в академическом издании читаем:

Эй, Сатаней-гуаша,

*С другими гуашами не сравнимая,
Зависть (у людей) вызывающая,
Если поднимешься – словно Мезитха*
(НАГЭ, с. 257).

В примечании: «*Мезитха* – «покровительница леса, зверей и охоты у адыгов» (НАГЭ, с. 385).

Но почему Сатаней-гуаша уподобляется Мезитхе только в тот момент, когда она поднимается? И почему в имени покровительницы лесов и зверей *Мезитха* присутствует *тха* «бог», если в адыгском яз. «богиня» – *гуащэ*? И почему этот теоним вдруг превратился в эпитет Сатаней, никакого отношения ни к лесам, ни к зверям и охоте на них не имеющей? На самом деле, это результат ошибки: адыг. *мэз* озн. «лес», а созвучное *маз* – «луна»; смутная память о том, что Сатанай-бийче «*поднималась, словно луна*» (*маз*) привела к ошибке и она стала «*подниматься, словно Мезитха*». Во многих адыгских текстах ее имя приводится в кар.-балк. форме или близко к ней – *Сатанай, Сэтэнай*; в «Осетинских этюдах» Вс. Миллера ее также именуют *Сатанай* (Гадагатль, 1967, таблица 3).

СМЕРТЬ ШАТАНЫ

Из сказанного во II части нашей книги читатель мог убедиться, Сатаней-гуаша в адыгском и абхазском эпосах на роль идеальной героини не подходит, несмотря на уверения нартоведов. Но как выглядит Шатана в эпосе осетин? Во многих своих работах В. И. Абаев всячески подчеркивал значение и роль ее образа, можно сказать, воспевал ее. «Если бы нас спросили, что в нартовском эпосе самое замечательное, мы ответили бы, не задумываясь: образ Сатаны. Тщетно искали бы мы в каком-либо ином эпосе женский образ такой мощи, такого значения, такого размаха, такой жизненности, как нартовская Сатана». «Сфера ее активности – не узкий круг любовных и семейных отношений, а вся жизнь народа в целом».

«Сатана – истинная мать народа, центр и средоточие нартовского мира. К ней сходятся все нити. Без ее участия и совета не обходится ни одно знаменательное событие. Это она взрастила Нартам двух славнейших героев – *Сослана* и *Батраза*, не будучи им кровной матерью. Это она – мудрая и вещая – выручает их в труднейшие минуты. Это она открывает им свой гостеприимный чертог, когда их постигает голод». «Сатана – могущественная чародейка».

О ее муже Урузмаге: «Рассудительность, выдержка, находчивость в минуту опасности – таковы отличительные черты старшего из Нартов. В щедрости и хлебосольстве он под стать своей супруге. Отношения их друг к другу проникнуты неизменной любовью и заботой. Народ воплотил в них образ идеальной супружеской пары» (Абаев, 1990, с. 159-160).

Это, конечно, очень возвышенное представление; но дело в том, что В. И. Абаев говорит о героине кар.-балк. эпоса, а не осетинского, в котором Шатану часто именуют *«неба коварством, земли колдовством»*; в комментариях отмечается, что это «постоянная формула, характеризующая Сатану» (НОГЭ, кн. 3, с. 12). Трудно совместить представление об идеальной супружеской паре и с многочисленными супружескими изменами Сатаны – с черным ногойцем, с хозяином воды, сыном Сафы (божества кузни) и т. д.

В. И. Абаев склонен был считать, что это реминисценции матриархата. «Сатана берет на себя инициативу в браке с Урузмагом и добивается своего, наперекор общественному мнению. Когда Урузмаг находится в длительной отлучке, она открыто посылает людей, чтобы ей отыскали и привели другого мужчину (см. ниже эпизод «Сын Сатаны от черного ногойца»).

Урузмаг, узнав об измене Сатаны с Сафой, сохраняет полное спокойствие. Никаких упреков, никаких сцен ревности. Он просто удаляется, не сказав ни слова. И когда Сатана ловко оправдывается в своем поступке, примирение наступает очень быстро. Все это черты, абсолютно несовместимые с патриархальной и моногамной идеологией современных осетин. И если народ удержал их в своем эпосе, то, надо думать, что он чувствовал за ними какую-то другую, более древнюю правду» (Абаев, 1990, с. 170).

Пусть даже так. Но какой «древней правдой» объяснить, например, то, что говорится о ней в другом сказании? Сатана притворяется старухой и вынуждает Урузмага жениться на девице из рода Борагановых; но когда невеста появляется в доме, Сатана становится еще краше, очаровывает мужа, а девушку оставляет на ночь с другим парнем (НОГЭ, кн. 2, с. 40-42).

Пышные характеристики, даваемые Шатане нартовцами, одного из исследователей все же не удовлетворили: «Образ главной нартовской героини Сатаны, мудрой и обаятельной, иногда хитрой и коварной, привлекает внимание ученых, художников, сказителей, поэтов... Имеется сильная тенденция к идеализации нартовской героини». Но сами «создатели эпоса были далеки от идеализации Сатаны, хотя и приписывали ей необыкновенные черты». И, далее: «...нас не оставляет ощущение, что перед нами зловещая фигура, «восхождение» которой начинается с того, что она убирает с пути нежную и легковушную «законную» жену Урузмага, чтобы самой занять ее место».

Елда, первая жена Урузмага, к моменту возвращения мужа из похода решила приготовить ронг (медовую брагу) для пира. Но ронг не забродил, благодаря колдовству Сатаны. Елда, не зная об этом, обратилась за помощью к ней же. Та, сказав, что хочет пошутить над братом, поставила условие: *«Одолжи мне свою свадебную одежду и головной платок, и я сделаю так, что ронг твой станет бродить»*. Елда поверила ей, и условие было принято. Как оказалось, Сатана и не думала шутить: ей удалось обмануть Урузмага и она стала женой брата, а нежное сердце Елды разорвалось от обиды. Так начинается «творческая биография Сатаны» (Гуриев, 1981, с 3).

Это только одна сторона дела, «реминисценции матриархата». «Сфера ее активности – не узкий круг любовных и семейных отношений, а вся жизнь народа в целом» (Абаев, 1990, с. 159). Но Т. А. Гуриев замечает то, о чем В. И. Абаев умолчал: «Создатели эпоса и сказители осуждают Сатану за коварство, за стремление безжалостно уничтожить всех сколько-нибудь заметных героев, которые в будущем могли соперничать с представителями рода Ахсартаггата. Среди жертв хитрости и коварства Сатаны мы видим идеального героя-младенца Тотраза. Ответственность за гибель Тотраза несет не только его непосредственный убийца Сослан, но, прежде всего, Сатана. А как старалась Сатана погубить славного богатыря – Арахдзау!». Едва завидев героя, она говорит своим родичам: *«Если удастся мне заманить его в наш дом, я всю хитрость и коварство волью ему в пищу, чтобы лишить его веры в свою силу»* (Гуриев, 1981, с. 4). Анализировать образ Сатаны далее Т. А. Гуриев не стал, увлекшись его сопоставлением с аланской царевной Сатиник.

Работа В. И. Абаева «Нартовский эпос осетин» помещена в качестве вступительной статьи к академическому изданию осет. эпоса; кроме того, он был научным консультантом при подготовке книги. И здесь мы читаем его известнейшее высказывание: «Можно мыслить Нартов, даже главнейших, но нельзя их мыслить без Сатаны. Не этим ли объясняется, что нигде в эпосе мы не находим никаких указаний или намеков на смерть Сатаны? Она – бессмертна, или точнее: она жива до тех пор, пока живет весь нартowski народ» (НОГЭ, кн. 2, с. 22).

Но при чтении самого эпоса выясняется, что сказители имели о Сатане иное мнение, можно сказать, противоположное; и это – одна из самых больших загадок осет. эпоса. Мы имеем в виду сказания «Сослан и нарты» и «Озеро ада» (имеющие еще и три варианта). В первом из них (запись 1902 г.) говорится, что Сослан отправился в годичный *балц* (поход), оставив старуху-мать одну (в остальных вариантах имя Сатаны называется).

«Когда он уехал, нарты сказали:

- Неужели теперь мы не найдем средства, как бы заставить его страдать? Он, кажется, опять отправился в годичный балц – так мы в будущую субботу его мать живую бросим в преисподнюю.

Таким образом, они все замыслили Сосланову мать живую отправить в преисподнюю». Услышав это, мать Сослана стала плакать и стонать, а потом попросила ласточку передать горестную весть ее сыну и та выполнила ее поручение. «...он оседлал своего трехного коня с одним глазом на лбу и в ту же ночь, накануне субботы, отправился». «Но нарты мать (Сослана) к его прибытию уже бросили в пропасть, и Сослан, не застав мать (в живых), пустив коня в одну сторону, избивал нартовских людей на улице, а обратно ехал – избивал их шапкой, и до тех пор их истреблял, пока не устал. Утомившись, он поехал домой, снял с коня седло, запер изнутри за собой дверь и, не выходя наружу, там плакал ночь и день».

Узнав об этом, один из друзей предложил проводить его к повелителю мертвых Барастыру – «быть может, он допустит тебя к себе и ты уговоришь его выпустить твою мать». В комментариях: «Сослан не смел войти в страну мертвых, так как его кровник Тотраз, которого он убил хитростью, стал привратником в Стране мертвых» (НОГЭ, кн. 3, с. 37). В царство мертвых Сослана не впустили, но сказали, что если он успеет до захода солнца сделать столько кругов вокруг ада, сколько волос на его коне, то его мать отпустят, и Сослан совершает этот подвиг. «Поблагодарив Барастыра, он вместе с товарищем и своей матерью отправился домой. С тех пор они снова начали жить и вкушать пищу» (НОГЭ, кн. 2, с. 143-145).

Второе сказание заканчивается не так благополучно. У Сослана были враги, некие канты.

Услышали канты об отлучке Сослана

Стали нартов они уговаривать:

- Большими дарами мы вас одарим,

Если вы поможете нам отомстить, - говорят.

Согласились напоследок нарты.

И обещали им канты много скота,

Если бросят они мать Сослана Сатану

Живую в озеро ада.

Согласились на это нарты.

Эта тяжелая новость дошла, говорят,

До матери Сослана – Сатаны:

«Нарты, мол, решили тебя живую

В озеро ада бросить».

*И, говорят, тогда нартовская Сатана
стала таиться по углам (от горя).
Удрученная сидела она у дома и лила горькие слезы.*

Ласточка сообщает Сослану весть о беде:

*Хейт, нарт, славный неукротимый Сослан,
В эту пятницу весь нартовский народ
Твою любимую мать живую
В озеро ада будет бросать.*

И Сослан мчится спасать Сатану.

*Издали увидел нарт Сослан нартов,
И хотя крикнул на нах нарт Сослан
И они его увидели,
Но поспешили они бросить в озеро ада
Мать Сослана, славную Сатану,
А сами тут же разошлись по своим домам.
Нартовский Сослан как заплакал,
Как бросился вслед за матерью в озеро ада.
Но Сатану уже поглотило озеро ада.*

Сослан заперся дома, предаваясь своему горю. Какие-то знакомые предложили ему сокрушить ворота ада и вывести оттуда его старую мать. Сослан ответил, что они сокрушат ворота ада, но за ними стоит его кровный враг (т. е. Тотраз), пройти мимо которого они не смогут. На помощь пришел некий Марзасдухт, старый друг Сослана. Вдвоем они разбили ворота ада, а когда дорогу им преградил кровник Сослана, Марзасдухт так закричал на него, что тот «окаменел на месте».

*Стал нарт Сослан перед Барастыром,
Начал его упрашивать.
Но не дано было выйти оттуда его матери Сатане.
С тех пор нарт неукротимый нартовский Сослан
Жил среди нартов
С поникшей головой и поднятыми плечами.
Пока он жил,
Так каждую пятницу*

*И ходил к озеру ада,
И там белым жемчугом катились его слезы*
(НОГЭ, кн. 2, с. 149).

Эти пять сказаний, в которых описана жалкая участь Сатаны и Сослана, В. И. Абаев обошел полным молчанием. Т. А. Хамицаева, пытаясь найти объяснение такой судьбы «матери народа», пишет: «Можно предположить, что вторая концовка (Сослан не спасает Сатану) появилась позже и связана она, во-первых, с тем, что сказание в форме кадага часто исполнялось во время поминального обряда «баданта», где сказитель старался вызвать у присутствующих чувство жалости к героям и обилие слез».

Это предположение абсолютно беспочвенно. Почему для того, чтобы добиться такого эффекта, сказителям нужно было сочинять сказания о столь бесславной участи великих нартов, а не, скажем, других персонажей? Нельзя ли было исторгнуть потоки слез у слушателей исполнением песни о трагической гибели героев в сражениях с какими-нибудь лютыми врагами нартов, от болезни и т. п.?

Т. А. Хамицаева добавляет: «Кроме того, именно этот сюжет давал возможность отразить негативное отношение к той (? – М. Дж.) Сатане, которая научила Сослана вероломно убить молодого героя Тотраза, за что и была отправлена в ад. Сказание имеет лирический характер. Сатана в нем уже стара, сломлена горем», а Сослан не успевает спасти ее и закрывается в доме – «как бы теряет свою эпичность» (НОГЭ, кн. 2, с. 36).

Но в этих сказаниях не говорится о том, что Сатану и Сослана постигло посмертное воздаяние за убийство Тотраза. И если сюжеты эпоса рождались по прихоти народных певцов, заранее решавших, кого из героев возвеличить или осудить, кому приписать жалкий конец и т. д., нельзя ли было им сочинить сказание, в котором Сатану и Сослана постигало бы какое-то наказание при жизни, чтобы они горько раскаялись в совершенном и т. п., а не отправлять «мать народа» в ад, а ее сына не заставлять весь остаток жизни проливать слезы? Речь-то идет об итоге жизни двух главнейших героев эпоса; получается, что все их благодеяния и подвиги ничего не стоили.

Есть и другой текст, в котором посмертная участь Шатаны еще страшнее. Когда колесо Балсага отрезало Сослану ноги, *«то нарты приготовили для него могилу, и Сослан живым вошел в могилу»*. *«Сослан обладал особым даром, и выпросил (он) у бога право выходить по каждой тревоге»*. Чтобы увидеть героя, нартский свинопас поднял ложную тревогу. *«Как было Сослану не огорчиться!.. Он не имел большие права выходить из Страны*

мертвых, но и в Страну мертвых не смел войти из-за своего кровника, сына Тотрадза – Алибега».

Однажды к нему пришел Алий, сын Сайнага, и они вместе отправились в путь. *«Шли долго, и когда достигли Страны мертвых, то выскочили навстречу Сослану сначала девушки и женщины, которых он обесчестил, выставив вперед свои иголки и ножницы. Но сын Сайнага Алий гневно посмотрел на них, и девушки и женщины – все попадали в обморок».* Своим криком Алий остановил и Алибега, сына Тотрадза.

Сослан и Алий пришли к берегу адского озера. *«А там Сослан увидел не родившую его мать Ахсину (т. е. Сатану. – М. Дж.). Сослан бросается к ней, но вода озера относит ее к другому берегу, - таким образом, он и до сих пор старается ее вытащить, но не в состоянии этого сделать. Пока не наступит конец света, и Сослан, и мать его будут так мучиться. А потом, в день страшного суда, прежде всего будет схватка между Сосланом и сыном Тотрадза Алибегом».* *«А потом наступит Страшный суд, и Ахсина навеки останется в аду за то, что помогала Сослану во всяком насильственном деле»* (НОГЭ, кн. 2, с. 173-174).

«Это, - пишет Т. А. Хамицаева, - одно из многочисленных сказаний о том, как Сослан выходил на помощь нартам в тревожные дни, помогал отражать нападения врагов. Однако Сослан, обиженный тем, что его вызвали по ложной тревоге, уходит в Страну Мертвых. В этих сказаниях нашло отражение негативное отношение к вероломству Сослана, проявленному им к юному герою Тотрадзу, а также и к Сатане, помогавшей Сослану во всяких насильственных действиях» (НОГЭ, кн. 3, с. 45).

В каких насильственных действиях (преступлениях, надо думать?) Сатана помогала Сослану, Т. А. Хамицаева не говорит. Да и нарты (сказано – «весь народ») в этом цикле выглядят весьма подлыми людьми: они живой бросают в озеро ада старую Сатану, «истинную мать народа, центр и средоточие нартовского мира» (В. И. Абаев), причем по своему решению (или подкупленные кантами) и в тот момент, когда ее грозного сына не было дома; ничего не говорится и о том, чем занимался в это время Урузмаг, «идеальный супруг» Сатаны; ни один нарт за нее не заступает.

То представление о Сатане, которое дает В. И. Абаев, абсолютно не совпадает с тем, что говорится о ней в эпосе. То же самое можно сказать об адыгской и абхазской версиях Нартиады, в которых ее главная героиня является участницей преступлений и выглядит весьма развратной особой, коварной и подлой колдуньей (и вряд ли это вина народных певцов, которые якобы имели другое представление о добре и зле). Как и следовало ожидать,

весь этот клубок противоречий находит объяснение на основе кар.-балк. сказаний (см. ниже).

УРЫЗМАГ И ЁРЮЗМЕК

В 1935 г. В. И. Абаев сближал это имя с иран. *Уаразман*, сохранным в «Истории албан» Моисея Каланкатуйского, но, рассмотрев ряд имен главных персонажей эпоса, уточнял: «Мы находим здесь **лишь одно иранское имя** (выд. нами. - М. Дж.), *Уырызмаг*, но и оно не может быть отнесено, по-видимому, к исконному иранскому фонду осетинского языка, а усвоено скорее через армяно-албанское посредство» (Абаев, 1990, с. 246, с. 253).

Того же мнения он придерживался и впоследствии: *Уырызмаг/Урузмаг, Оразмаг* «имя одного из популярнейших героев осетинского героического эпоса о Нартах, брата и мужа Шатаны. – Иранское имя, засвидетельствованное в армянских источниках в форме *Уаразман (Варазман)*, производное от *вараза*- «кабан». Дигор. форма *Оразмаг (Уразмаг)* отражает старую огласовку» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 4, с. 127). Г. Бейли усматривал в основе варианта имени - *Ораездег* - древнеиран. титул *ава-размака* «предводитель» (Дзиццойты, 1992, с. 167).

Как и зачем «алано-осетины» заимствовали древнеиранский термин, озн. «кабан», да еще и через «армяно-албанское посредство», В. И. Абаев не объяснил (не поведал о причинах заимствования древнеиранского титула *ава-размака* и Г. Бейли). Ничего «кабаньего» в образе этого нарта нет, как атрибутов, говорящих о том, что он когда-то мыслился имеющим такой облик. Может показаться, в таком случае, что это не тотемическое, а просто зоофорное имя. Однако это не так, во всяком случае, в кар.-балк. эпосе: герой родился из упавшей на землю кометы и был вскормлен волчицей, что отразилось в его имени.

Бёрю «волк, волчий» + *сюмек* «сосун, выкормыш; сосулька» = *бёрюсюмек* «волчий выкормыш», при закономерном стяжении - *Бёрюсмек, Ёрюзмек*; вождь рода-племени «серых волков» - *(Б)усхуртуковых* - носит именно «волчье имя». Есть кар.-балк. выражение *Бий* - *бёрю, бийче* - *тюлкую* «Князь - волк, княгиня - лиса»; Ёрюзмек и Сатанай-бийче (умеющая принимать облик чернобурой лисы) изображены в эпосе супружеской парой неслучайно. Кроме того, Ёрюзмек является в кар.-балк. эпосе живым олицетворением небесного меча-радуги; радуга в кар.-балк. яз. называется *тейри къылыч* «небесный меч» или «божественный меч», *жанкъылыч* «огненный меч» или «меч жизни»; мир был создан (рассечен на части) именно этим, «световым» мечом (см. «Ёзден Адет», 2009).

Алди – по осет. эпосу, первая жена Урызмага, которую коварная Шатана довела до смерти, чтобы самой выйти замуж за этого нарта. Комментаторы пишут: «Имя «Альда» засвидетельствовано как аланское женское имя еще в XI в. византийским историком Георгием Кедреном: «Вдова царя авасгов (Абхазии) Георгия – Альда, родом аланка, вступила в союз с императором (Византии Романом) и передала ему крепость Анакуфу (Анакопия, вблизи Нового Афона, на берегу Черного моря), а позднее с сыном переселилась в Осетию» (НОГЭ, кн. 3, с. 11). Объяснения имени *Альда* (*Елда*) я не нашел; неясно, о какой «Осетии» могла идти речь у византийского историка - он говорил об Алании, а это не одно и то же. Имя жены Урызмага, возможно, от кар.-балк. *Алтын* «золотая».

Къырым-Солтан – сын Урызмага, победитель целого войска *агуров*. Этимология прозрачна – «крымский султан».

Айсана, Тайсан, Асана – сын Урызмага. Объяснения имени найти не удалось. Возможно, оно от кар.-балк. *айсана* «считающий месяцы» («звездочет?»), или, более вероятно, *айсан*, от *акъсан* «белотелый».

Агундае имя красавицы, героини нартского эпоса. «Вероятно, к парф. *укунд*, перс. *йаканд*, груз. *йагунди* (греч. *йакинто*) «яхонт» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 1, с. 35). Трудно сказать, насколько верна эта этимология. В кар.-балк. эпосе *Агунда* – имя нартской красавицы, дочери Ёрюзмека и Сатанай-бийче Усхуртуковых; она стала женой нарта Карашауае Аликова. В кар.-балк. сказаниях волшебная золотая чаша (*алтын аякъ*) называется *Агуна*; *агунду* (*агунлу*) озн. «имеющая (чашу) Агуна», «(находящаяся) при Агуне». Хранительницами чаши, были «святые девы» (*аякъыз*, *шамкъыз*), до замужества служившие при святилищах (*чууана*). – (КБМ, с. 467).

САЙНАГ-АЛДАР И МАРУКО

Сайнаг «имя одного из героев в нартском эпосе». «Обычно выступает как враг главных героев – Сослана, Хамица и Батраза. По просьбе некоторых Нартов вмешивается в их распрю с Хамицем и убивает Хамица, чем привлекает на себя кровную месть его сына Батраза. Согласно одному сказанию, живет на небе. Его имя почти всегда сопровождается эпитетом *алдар* «князь», что также выводит его из круга собственно нартвов: последние не называются алдарами». В записях Мункачи дана форма *Сауайнаг*, т. е. «Черная (*сау*) скала (*айнаг*)». Если *Сайнаг* признать стяжением из *Сауайнаг*, то *Сайнаг-алдар* должно означать «князь Черной скалы». «Есть, однако, опасение, что народная этимология и на этот раз, как часто бывает, пошла по ложному пути» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 3, с. 22).

«Уже отмечалось, что по своему происхождению нартowski эпос – не горный, а степной эпос. Степь и море – основные элементы нартowski пейзажа. «Черные скалы» выглядят на этом пейзаже инородным телом. Мы относим имя *Сайнаг-алдар* к числу имен, отражающих алано-монгольские связи XIII-XIV вв.». «*Сайнаг* есть монг. *Сайн* «славный», снабженное излюбленным осетинским формантом – *аг* по аналогии с другими именами, имеющими этот же формант».

«Монголы величали хана Батыя (ум. 1255) *Сайн-хан*, т. е. «Славный хан». Ос. *Сайнаг-алдар* есть калька монг. *Сайн-хан*, т. е. «Батый». С предложенным объяснением хорошо согласуется образ Сайнаг-алдара и его роль в эпосе. Он вмешивается во внутринартowski распри, поддерживает одну группировку против другой» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 3, с. 22-23).

Если верить В. И. Абаеву, «осетины-аланы» обладали очень избирательной памятью. Они «позабыли» родные «североиранские» слова, означавшие «зубр, царь, суслик, тавро, тур, кумыс, лев, зубр, Эльбрус, Казбек, Терек, Волга, Каспий, Черное море, Бештау, Кубань» и пр., и пр., как и слова, означавшие «основные элементы нартowski пейзажа» - степь и море, и называют их по-тюркски (*быдыр, денджиз*), однако запомнили и увековечили в эпосе – единственные из всех народов Кавказа! - имя чужеземного хана, но не обычное, а только величальное, зачем-то снабдив его своим формантом –*аг*, никак не могли обойтись без него. Да еще и понизили Батыя в звании, называя «алдаром» (что означает не то «старшина», не то «вождь племени», не то «князь», осетинovedы еще не решили), а не «ханом», несмотря на то, что в осет. яз. есть и это слово.

Возражая против народной этимологии («князь Черной скалы»), которую поддержали Мункачи и Дюмезиль, В. И. Абаев выдвинул весьма странные, искусственные, доводы. Если степь и море являются «основными элементами нартowski пейзажа», означает ли это, что в эпосе о горах говорить запрещалось? Да нет, о них говорится очень часто. Откуда, например, нартowski скатывали «колесо Ойнона», которое перерезало колени героя Сослана? Разве не с горы? И скалы есть не только в горах, но и на морских берегах. Столь же часто говорится в эпосе о пещерах. И разве не в горах живут герои осетинских сказаний, совершающие вылазки на равнину?

Кроме того, *саин* не монг. слово, а тюрк.; ср. хотя бы кар.-балк. *сай* (*сый*) от которого производятся слова, означающие «избранный» (*сайланган*), «уважаемый, почитаемый» (*сыйлы*), и пр. Если вы получите письмо из Турции, на конверте перед вашей фамилией непременно будет написано вежливое *саин* «почтенный, уважаемый». Или турки тоже дожидались монголов, чтобы занять у них это слово?

Возражая В. И. Абаеву по поводу «чужеродности» гор нартскому эпосу, Ю. А. Дзицойты указывает, что замок Сайнаг-алдара находился именно в горах. В некоторых текстах Сайнаг-алдар прямо назван **жителем Черной скалы** (иногда владельцем Черной скалы является герой *Албаг*). В других вариантах Сайнаг-алдар – лучший друг небожителей (в кар.-балк. эпосе с небожителем Элией дружит вождь нартв *Ёрюзмек*). По этим причинам, связь имени *Сайнаг-алдар* с именем монгольского правителя справедливо представляется Ю. А. Дзицойты «маловероятной».

В качестве одного из аргументов он приводит и топоним *Борсайнаг*, якобы осетинский и означающий «Желтая скала» (у Вс. Ф. Миллера), добавляя, что «в местах расселения алан в прошлом на территории нынешних Балкарии и Карачая много осетинских топонимов» (Дзицойты, 1992, с. 197-199), что не соответствует действительности. На самом деле топоним произносится по-другому - *Барсойнакъ* - и означает «Барсово (т. е. аланское) игрище»; это название местности, в которой юноши, прошедшие испытательный срок и обряд посвящения в воины (после чего им наносили на правую лопатку знак креста), исполняли пляску с таким названием. (В Чегемском ущелье, кстати, есть площадка, которая называется «*Чоппачыла*», т. е. «исполнители (пляски) «Чоппа» - в честь божества грозы).

Народная этимология иногда бывает права, и это как раз тот самый случай. Но дело обстоит сложнее, чем думали Мункачи и Дзицойты, и обойтись тем, что имя *Сауайнаг-алдар* – это просто «Князь Черной скалы», мы не можем, поскольку владение какой-то скалой не такое уж престижное дело для князя. На наш взгляд, здесь имело место калькирование.

Къарачай означает «большая (великая) река» (букв. «черная река» - это одно из названий Кубани, как и син. *Уллу Кам*), а именование карачаевцев – *къарачайлы* - означает «великореченец» (букв. – «чернореченец»); но почти неотличимое для постороннего уха *къара къай*, *къара къая* – «черная скала». *Сауайнаг-алдар* – это перевод *Къарачай бийи* «князь Карачая», ошибочно понятого как *къаракъай* (*къаракъая*) *бийи* «князь черной скалы».

Осет. *Сауайнаг-алдар*, судя по всему, - одно из имен главы нартв *Ёрюзмека* (в кар.-балк. эпосе). Именно он убивает Кызыл Фука (двойника отца Батыраза – Хымыча, осет. *Хамыца*); он является сошедшим с небес героем, и в финале эпоса возвращается на небо. *Ёрюзмек* не только вождь нартв, но и законодатель; в его образе остались черты какого-то властителя алано-болгар (тенгрианцев), под руководством которого они сражались со своими соплеменниками-язычниками, сторонниками культа Кызыл-Фука, к числу которых относились и тюркоязычные предки осетин; неудивительно,

что в осет. эпосе отношение к Сайнаг-алдару (у которого есть и «положительный» двойник – *Урызмаг*) двойственное, но чаще негативное.

Отражением образа Ёрюзмека в адыгском эпосе является и пши Маруко, пользующийся в среде нарттов большим влиянием. Уже М. Е. Талпа отмечал, что в некоторых вариантах его именуют «собирателем войска» (Кабардинский фольклор, с. 583). При встрече с Батразом он говорит, что ездил к Тлепшу починить меч, зазубренный о кости Хымышы (правда, здесь явное несоответствие: Маруко убил Хымышы, когда Батраз еще не родился, а отдает меч в починку, когда тот уже стал подростком). В осет. эпосе зазубрина на мече Сайнаг-алдаоа появляется после удара о зуб Хамыца.

В кар.-балк. эпосе создателем нартского войска является Ёрюзбек. Когда на пиру, осматривая его меч и заметив на нем зазубрину, сын Кызыл-Фука спрашивает, откуда она, Ёрюзбек отвечает, что от удара о стальной зуб его отца (КБФДЗП, с. 86). Одно из имен Кызыл-Фука – *Хмыч*, *Хымыш* (от *гаммеш* «буйвол», осет. *къамбец*; см. ниже). В процессе развития эпоса произошло раздвоение образа небожителя, и *Хымыш* стало пониматься как имя другого героя, «положительного» (отца героя Батыраза).

В среде алан-единобожников Ёрюзбек выступал в качестве положительного героя, победителя и Кызыл-Фука, и его сына Кайтмырзы. Но другая часть алан поддерживала культ грозного божества; в их вариантах сказаний за гибель Хымышы (Кызыл-Фука) мстит Батыраз. От них, скорее всего, и перешло к адыгам сказание о гибели пши Маруко от руки Батраза. Имя *Маруко*, вероятно, от тюрк. *бёрюка*, *борука* «волчара».

АРФАН И ШУБА УРУЗМАГА

«*Аерфаен*» имя прославленного коня нарта Урузмага (в Нартовском эпосе); *Аерфаны фаед* – «Млечный путь», буквально «след Арфана». По некоторым сказаниям – имя человека, живущего на небе; Млечный путь – это солома, которую он рассыпал, убегая от Батраза. Ср. также аланское (ясское) имя *Арпан* (XIV в., Венгрия). Может быть, из *аерв-фаен*, из *абра-пана* – «страж неба» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 1, с. 175).

Согласиться с такой этимологией мешают следующие соображения: а) неясно, почему «страж неба» имеет облик коня (или человека); неясно, почему конь Арфана был нагружен соломой, для чего она ему была нужна и зачем он убегал от Батраза. Кличка коня Урузмага, скорее всего, не имеет отношения к «небесному стражу», а нынешнее название Млечного пути – *Аерфаны фаед* – появилось у осетин под влиянием тюрков. Кар.-балк. термин *тарпан*, *тарфан* означает «скаун» и было, вероятно, заимствовано в осет.

язык в том же значении, но с выпадением начального Т. Например, в одном из сказаний говорится: «Собрались нарты на своих арфанах» (НОГЭ, кн. 2, с. 426). Поэтому осмелюсь предложить иную этимологию осет. названия Млечного Пути: *Аерв фаендаг* «Небесная Дорога», неверно понятое впоследствии как *Аерфаны фаед* «след Арфана».

В осет. сказании о том, как нарты хотели отравить старого Урызмага, на помощь ему является Батраз: «После того он, Батраз, бросился на нартов и убил всех, а потом начал у нартовских трупов сдирать усы. Содрал со всех убитых нартов усы, он принес усы к Сатане и сказал ей, чтобы она из них сшила шубу Урызмагу». Она так и сделала, но материала не хватило на воротник. Батраз сказал, что видел у Арфана большие усы и взошел на небо, но Арфана дома не было – он ушел воровать солому (зачем и у кого, не сказано). Возвращаясь с соломой подмышкой, он увидел Батраза и побежал в страхе, но герой догнал его, содрал с него усы и принес Сатане. Во время бегства Арфан просыпал солому, и этот след стал Млечным путем (НОГЭ, кн. 2, с. 239-241). Очень странный сюжет, если не знать следующего:

1. Никаких усов с убитых им нартов Батраз, конечно, не сдирал и шубу из них Шатана не шила (да и как бы она могла это сделать из такого неподходящего материала?); в тюрк. оригинале сказания Батраз просто грабил их имущество. Ср. кар.-балк. *тона* «грабить» и *тон* «шуба»; *мылыккла* «трупы» и *мыйыкъла* «усы»; человек, плохо знавший кар.-балк. язык, расслышал *мылыкларын тонагъанды* «ограбил их трупы» как *мыйыкъларын тонлагъанды* «сделал из их усов шубу». Тюркский певец мог сравнить потоки крови убитых с половодьем *ырхы* – ср. осет. *рихи* «усы»; кар.-балк. *Ыркъын ыз* (от *ырхы ыз*, с протетическим Н) «след (небесного) половодья») – одно из названий Млечного Пути.

2. Поэтому не сдирал Батраз усы и с Арфана: ср. кар.-балк. *ирик тери* «шкура валуха» - осет. *рихи* «усы»; кар.-балк. *тери* «шкура, кожа» - *тейри* «небо, небесный»; кар.-балк. *тарпан* «скакун; пасущийся на воле конь» - и осет. *Аерфан*; кар.-балк. *табын* «табун; конь» - осет. *давын* «воровать»;

Добавим кар.-балк. *салам* «солома, соломенный» - *салам* «мир; приветствие» (пожелание мира) - *алам* «космос, космический» (арабизмы); второе кар.-балк. название Млечного Пути - *Алам Жолу* «космическая дорога», созвучное *салам жолу* «соломенная дорога»; третье название – *Къой Жолу*, букв. «путь овец» (на самом деле - *Кёй Жолу* «путь Солнца»); осет. *хур* «солнце» - кар.-балк. *уру* «воровство», *оруу* «жатва»; кар.-балк. *салымчы* (от *саламчы*) «ангел, вестник», но букв. «соломенщик», «собирающий солому»; если добавить осет. *зачъе* «борода», восх. к *закъа* (а от него - к общетюрк. *сакъал* борода) – и кар.-балк. *жагъа, загъа* «воротник», картина станет ясной.

Это осет. сказание, если брать его в целом – переосмысленный и полный калькированных терминов и выражений перевод кар.-балк. песни о спасении Ёрюзмека его сыном Сосуруком от заговорщиков-язычников (сыновей Алаугана и Кызыл-Фука). В нем, вероятно, говорилось, что Батраз, спасая Урызмага, перебил заговорщиков, забрал их злато-серебро и помчался по небу на крылатом скакуне. Но в дороге конь-тарпан испугался небесного ангела-*салымчы*, прятнул в сторону, злато-серебро рассыпалось – и это и есть Млечный Путь. (В кар.-балк. сказании нарт *Аючю*, возвращаясь из набега с добычей, утонул в Кубани; золото растаяло в воде и с тех пор на чешуе рыб появились блестящие крапинки).

Шубу из человеческих усов, бород и скальпов шьют в осет. эпосе и другому герою, Сослану (Созырыко). «Вс. Ф. Миллер указал на то, что этот древний мотив восходит к скифским временам, отражает живой обычай скифов, засвидетельствованный Геродотом, и алан, отмеченный Аммианом Марцеллином. Обычай скифов и алан сохранился у осетин как фольклорный мотив», - пишет Т. А. Хамицаева (НОГЭ, кн. 3, с. 28).

Исследователи имеют в виду сообщение Геродота, полное лингвистических недоразумений, т. е. неправильно понятых тюрк. терминов и словосочетаний: «Головы всех убитых им в бою скифский воин приносит царю. Ведь только принеся голову врага получает свою долю добычи, а иначе – нет». Вероятно, так и было (как и у других народов, и вплоть до нашего времени). Но далее у «отца истории» начинается описание странного кожевенного производства, причем без всякого перехода; скифы якобы приносили царю головы врагов и здесь же начинали снимать с них скальпы:

«Кожу с головы сдирают следующим образом: на голове делают надрез около ушей, затем хватают за волосы и вытряхивают голову из кожи. Потом кожу очищают от мяса бычьим ребром и мнут ее руками. Выделанной кожей скифский воин пользуется, как полотенцем для рук, привязывает к уздечке своего коня и гордо щеголяет ею. У кого больше всего таких кожаных полотенец, тот считается самым доблестным мужем». «Иные даже делают из содранной кожи плащи, сшивая их, как козьи шкуры. Другие из содранной вместе с ногтями с правой руки вражеских трупов кожи изготавливают чехлы для своих колчанов. Человеческая кожа, действительно, толста и блестяща и блестит ярче почти всякой иной. Многие скифы, наконец, сдирают всю кожу с вражеского трупа, натягивают ее на доски и затем возят ее с собой на конях» (Геродот, М., 2006, с. 255).

Я бы посоветовал тем, кто верит этим байкам, самим попробовать, например, очистить овечью шкуру от кусочков мяса «бычьим ребром», и хотел бы посмотреть, как это у них получится. К тому же непонятно, какое

такое мясо могло остаться на коже головы. Скорее всего, головы убитых врагов просто закапывали, причем быстро (разлагались же). Этот несуразный рассказ – результат неверного понимания греками кар.-балк. слов:

Бастыргъандыла «закопали» греки приняли за *баиш терисин алгъандыла* «сняли кожу голову»; *быстыр* «кусоч ткани; тряпица»; *ийле* (от *игле*) «мять, разминать» - *иегиле* «ребра»; *баиш* «голова; над; поверх» - *кес, кеш, киши* «человек»; но *кес* озн. еще и «резать, разрезать, надрезать» (*баишкес* «головорез»); *къулакъ баишы* «над ухом», но букв. «голова уха» или «верхушка уха» (вероятно, скифы отрезали уши убитых врагов, а не головы).

Жау «враг, противник» - *жаулуку* «вражда» и «платок, шаль»; *къол жаулуку* «носовой платок» (букв. «ручной платок»); *жам* «волосяной покров животного» и «ворс»; *жамжаулуку* «полотенце» (т. е. «ворсистый плат»), *жамычы* «войлочный плащ, бурка», *жым-жылтыра* «блестеть, сверкать». В тюрк. *къолчан* «колчан» содержится *къол* «рука», и это дало грекам основание думать, что скифы сдирали кожу с рук (*къол жам*) убитых врагов, чтобы делать из них чехлы.

Стрелять из боевого лука – дело не простое. Чтобы натягивать тугую тетиву, не порезав пальцы, на правую руку надевали перчатку: кар.-балк. *къолкъаб* озн. «перчатка; рукавица», но букв. - «чехол руки», «кусать руку» и «кора («оболочка», «пленка») руки»; *онгун алып* «одолеть, лишить силы» букв. переводится как «взять его правую» - и греки домыслили: «руку». И вряд ли все скифы имели седла, изготовленные мастерами-шорниками; бедняки, скорее всего, использовали простые рогожи, по-кар.-балк. *жёген*, но *жюген* – «узда, уздечка» (к которым скифы якобы привязывали скальпы).

Геродот пишет, что скифы натягивали содранную с трупа кожу на доски и возили ее с собой (но зачем?). На самом деле, скифские воины в доказательство своей доблести, вероятно, приносили царю уши убитых врагов: ср. кар.-балк. *ханга* «хану, царю» - и *къанга* «доска»; *кёр* «увидеть, убедиться» - *кер* «натянуть, распялить»; *тери* «кожа» - *тёр* «почетное место», *тёре* «закон, обычай, традиция».

«Сыбаелци/Субаелци имя одного из эпизодических героев нартовского эпоса. По одной дигор. версии, он сын старейшего Нарта Уархага. – В балкар. вариантах эпоса этот герой зовется *Сибильчи*, в кабард. *Сыбыльши*. – Возможно, из тюрк. *субал-чи*, где *-чи* - формант профессии (*топ-чи* – «пушкарь» и т. п.), а *субал* – «обмазывать глиной». Тюрк. и монг. элементы в нартовском эпосе многочисленны: *Хаемыц, Батраз, Сослан, Бедзенаг, Елтаган, Нартае* и др. – (Абаев, ИЭСОЯ, т. 3, с. 181).

Это второе имя нарта в осет. эпосе (первое – *Сослан*), которое В. И. Абаев признал не «тюрко-монгольским», а просто тюркским – слишком

характерный облик оно имеет, чтобы можно было отрицать очевидное. Однако предложенная им этимология неверна и опирается на случайное созвучие; если добавить к *субал* аффикс деятеля *-чи*, получается весьма странное для знатного нартского воина имя, что-то вроде «штукатур».

В кар.-балк. эпосе *Сибильчи* – один из сыновей вождя нартв *Ёрюзмека*. Термин *сибиль* имеет в кар.-балк. яз. значения «волшебство, волшебник; священнодействие»; *сибиль*, *шибиля* «молния; электричество» (ср. *шибиля чыбыкъ* «электрический провод»; *Шибилля* «бог молнии»); в эпосе есть и сказание «*Сибиль нартла*» («Нарты-волшебники»); *сибиль бёрк* «шапка-невидимка», *сипи* название священного кустарника (краснотал?), на прутьях которого гадали карачаево-балкарцы; в алтайском яз. *сибиль*, *сибял* – «одевание шамана» (см. Джуртубаев, 1991). Объяснение имени нарта простое: *сибильчи* – один из семи разрядов тенгрианских жрецов (*тыпчы*, *байчы*, *обур*, *сибильчи*, *камчы*, *шаман*, *машакъ*), имевших разные функции – разжигание огня, пение гимнов, лечение, проведение ритуалов и пр.

Глава XXX. ХЫМЫЧ И БАТЫРАЗ

ХАМЫЦ И КЫЗЫЛ-ФУК

Отец Батраза известен в нескольких версиях Нартиады. «*Хаемиц*, дигорское *Хаемиц*, балк. *Хамич*, каб. *Хымыш*, абадз. *Хёмыш*, инг. *Хамч*» (Абаев, 1990, с. 247). У карачаево-балкарцев он именуется *Болат-Хмыч*, *Болат-Хымиш*, *Болат-Хымыч*; на черекском диалекте вместо *ч* употребляется *ц* (дигорцы именуют этого героя *Болат-Хамыц*).

«*Хаемиц/Хаемиц* имя одного из популярных героев нартского эпоса. *Хамыц* – сын Ахсартага, брат-близнец Урузмага, отец прославленного стального героя Батраза, по матери – племянник (*харафырт*) водных божеств Донбетров. Обладатель чудесного, неотразимого для женщин зуба *Аркъызы дандаг* и длинных стальных усов. – Имя этого героя, как и имя его сына Батраза (*Багъатыр-ас* «богатырь асский»), монгольского происхождения. Ср. монг. *Хабичи* личное имя и титул. По любезному сообщению В. А. Казакевича, в XIII-XVI вв. термин *хабичи* довольно часто встречается в составе монгольских собственных имен. В китайской истории монголов (Юань-ши) засвидетельствовано для этой же эпохи имя *Ха-би-чи* как имя монгольского военачальника, принимавшего участие в одном походе совместно с асским (аланским) вождем Ильей». «По любезной информации Ц. Ж. Жамцарана, в монгольском эпосе встречается имя *Хабичи-Батыр*. Не

исключено, что имена *Хаемыц* и *Батыр(аз)* представляют «раздвоение» монгольского *Хабичи-Батыр*» (Абаев, ИЭСОЯ, том 4, с. 172-173).

В. И. Абаев, однако, не привел ни одного примера сходства сюжетов сказаний о Хамыце, с одной стороны, и *Хабичи-батурса*, в монг. эпосе персонажа третьестепенного, с другой. Зачем и как «алано-осетинские» сказители позаимствовали у монголов имя *Хабичи-батурса*, производя из него имена двух главных героев эпоса, ни В. И. Абаев, ни его единомышленник Т. А. Гуриев объяснить не желали.

Нарты в осет. эпосе именуют Хамыца *алдаром* («князем»), но при этом вовсе не видят в нем великого воина – как раз наоборот, часто он выглядит человеком слабым. Например, когда он трижды претендует на три сокровища, которые должны были достаться самому отважному, воздержанному в еде и уважительному к женщине, нарты говорят ему: *«Как это так? Ведь ты и тени своей боишься, до старости никому в глаза открыто взглянуть не посмел!»*; *«Нет такого человека в Нарте, кто не знал бы о твоей прожорливости. Никто никогда не видел тебя наевшимся»*; *«Да ведь у людей в поговорку вошел твой Кок-зуб, ты даже сквозь щели в ограде к чужим женам пробирался, свою жену – дочь Бцентов – в кармане носил»*.

И что же Хамыц отвечает именитым мужам? *«Верно вы сказали, лучшие из нартов! Не найдете вы во мне ничего такого, чем бы я мог перед вами похвалиться. А вот мой сын Батраз! Смелее, отважнее его среди вас не найдется»*. *«Все ваши упреки к месту, но знайте, собачьи нарты, не окажется среди вас более порядочного (в отношении) к женщине, чем мой сын Батраз, нет, не окажется!»* (НОГЭ, кн. 2, с. 268-269).

Но никто из осетинских нартоведов даже не попытался объяснить, почему для убийства Хамыца понадобились усилия таких могучих героев, как Бурафарныг и Сайнаг-алдар, да еще и призвать на помощь небожителей.

В кар.-балк. эпосе много места занимает описание перипетий борьбы тюркских родоплеменных групп, обитавших в Поволжье и Северном Дагестане – гунно-хазар и части алано-болгар (см. ниже). И это борьба не только за главенство, но и конфликт на почве конфессий. Алано-болгары, представленные нартским родом Усхуртуковых, утверждают веру в небесного Творца – *Тейри-хана*; их вождем становится сошедший с неба Ёрюзмек. Гунно-хазары являлись сторонниками язычества и почитали бога грозы и плодородия по имени *Къызыл Фук* (от *къызыл* бук «красный бык»). На их стороне выступают и сыновья нарта Алаугана от его первой жены, красавицы-иноплеменницы, которую он захватил в походе на Волгу.

Но кто такой небожитель *Кызыл Фук*? Этот вопрос подробно будет рассмотрен ниже, в главе «Основной миф»; здесь мы вынуждены, забега

вперед, ограничиться кратким ответом. В образах многих персонажей эпоса сохраняются черты, говорящие об их преемстве от героев тотемического и шаманского эпосов, как и астральной мифологии. Существует космогонический миф (основной в кар.-балк. мифологии), прошедший несколько стадий трансформаций:

1. Сияющая небесная птица (солнце) вылавливает из вод мирового океана-реки (*долай*) огромную черную рыбу - сома (*бугъа балыкъ* «рыба-бык»); ее спина и есть суша, на которой живут люди.

2. Слова «море» (*тенгиз*) и «небо, небесный» (*тенгир*) идентичны, действие мифа происходит на небе, в «верхнем море» (пресном, откуда и льются на землю дожди).

3. Солнечная птица терзает черного небесного быка – буйвола (олицетворение грозовой тучи). Лопатка быка падает в море и становится сушей, на которой поселяются люди. Небесный бык имел тучевую оболочку (*булут тыш*), после его гибели начинает идти кровавый дождь, оплодотворяющий землю. Позже бык олицетворяет вечернюю зарю и представляется уже красным (*къызыл бук*), покровителем плодородия.

4. На следующей стадии начинается процесс антропоморфизации персонажей многих мифов, причем сохраняются и древние варианты, дойдя в том же виде до наших дней. Первожертва представляется теперь божеством *Къызыл Бук*, живущим на земле, но чаще - между небом и землей, в хрустальном дворце, покровителем дождя и урожая, которому нарты приносят ему жертвы (в эпосе называемые «данью»).

5. Переосмысляются и детали его прежнего облика: например, его титулование *булут тышлы*, *болот тышлы* «имеющий тучевую оболочку» становится непонятным и превращается в *болат тишли* «имеющий стальной зуб»; таким зубом и обладал *Кызыл Фук*. С этим небожителем вступает в борьбу герой Ёрюзмек (трансформация образа солнца-орла).

Небесный бык-туча в древнем мифе представлялся черным. Но черными обычно бывают буйволы, - кар.-балк. *гаммеш*, *хаммеш*, *гяммеш*, осет. *къамбец*. Ср. это слово с именем нарта – *Хымыш*, *Хымыч*, *Хымыц*, иногда к имени добавляется эпитет – *Болат-Хымыч*, от *булут гаммеш* «туча-буйвол», и станет ясно, что прибегать к помощи монг. языка и эпоса незачем.

Со временем в кар.-балк. эпосе наметилось раздвоение образа древнего покровителя дождя и плодородия: на Кызыл-Фука (с сохранением за ним тех же функций), и Хымыча, одного из нартов, чему способствовало двойное именование персонажа – «красный бык» и «буйвол». В других версиях эпоса образ Кызыл-Фука утратился и остался только нарт (Хамыц, Хныш, Химиш), но в его образе сохранились детали, говорящие о его происхождении.

Буйволы имеют привычку лежать в воде озер и прудов, покрываясь грязевой коркой. (О сыне Хамыца, нарте Батыразе в осет. эпосе много раз говорится, что в детстве он был покрыт коростой и слоем золы, в которой подолгу копошился (ср. кар.-балк. *кёль* «озеро; лужа» - *кюль* «зола»). По осет. сказаниям, у Болат-Хамица были стальные усы – весьма необычное украшение; ср. осет. *мигъ* «туча» - кар.-балк. *мыйыкъ* «усы», *мийик* «высь, высота, высокий»; кар.-балк. *болат* «сталь, стальные» - *булут* «туча, облако, тучевой, облачный». «Тучевой буйвол» (*булут гаммеш*) стал в кар.-балк. эпосе «стальным Хымычем» - *Болат-Хымыч*); при усвоении тюрк. сказания осет. сказители наградили его еще и стальными усами.

Напомним и о волшебном «зубе Аркъыза» (в осет. эпосе; вар.: *хъохъхъ даендаг* «щербатый зуб», *болат даендаг* «булатный зуб», *сызгъаерин даендаг* «золотой зуб»), который почему-то делал Хамыца неотразимым для женщин. «Название зуба сказителями не объясняется» (НОГЭ, кн. 3, с. 78), как и причина его свойства. Никак не объясняют этот странный мотив и фольклористы. Но куда нарт вставил этот зуб и почему именно он?

Частично на этот вопрос мы уже ответили: кар.-балк. *булут тышлы* «имеющий тучевую оболочку» стало пониматься как *болат тишли* «имеющий стальной зуб» (каковым обладает Кызыл-Фук); кар.-балк. *хым, хам* означает «пустота, веяние», *кем* «недостаток, изъян», *хымиш* «пустой, редкий», откуда и *хымиштиш* «щербатый, редкозубый». Этот «зуб соблазна» в осет. сказаниях именуется и *хъохъхъ дандаг* «щербатый зуб»; однако в ОРС мы слова *хъохъхъ* не нашли, а в РОС не нашли слова «щербатый».

Грозовые тучи часто имеют темносиний цвет, по кар.-балк. - *кёк, кок* «синий; небесный»; *кёк тышлы* - «имеющий синюю (небесную) оболочку», но созвучное *кёк (кок) тишли* озн. «имеющий синий (или небесный) зуб», откуда и появилось тюрко-осет. название волшебного зуба – *хохъхъ даендаг* «щербатый зуб»; в осет. эпосе есть сказание, в котором прямо сказано, что у Хамыца был *Кок-зуб* (НОГЭ, т. 2, с. 269).

Но почему девицы и женщины, увидев этот зуб, безропотно становились жертвами самых низменных наклонностей похотливого, как бык-производитель, Хамыца? Происхождение образа нарта Хымыча от древнего олицетворения грозовой тучи - небесного быка - должно было сохраняться в памяти эпоса в виде упоминания некоего атрибута (как скажем, барсова шкура, которую носил нарт Алауган). Небесный бык-буйвол - *булут тери тышлы* «имеющий тучевую шкуру» при переводе на осет. яз. было понято как *болат терил тишли* «имеющий стальной зуб соблазна». Из небольшой, казалось бы, ошибки родился целый сюжет. Но, разумеется, причина неотразимости Хамыца для женщин заключалась не в обладании каким-то

зубом, а в том, что он являлся двойником Кызыл-Фука, покровителя плодородия и чадородия.

Вероятно, не один осетинский исследователь тщетно ломал голову и над другой загадкой: если девицу, поддавшуюся чарам волшебного зуба, охватывала страсть, а Хамыц не обращал на нее внимания, она превращалась в змею (НОГЭ, кн. 2, с. 274). Это очередной лингвистический казус: кар.-балк. *жалан болуп* озн. «оголившись, обнажившись» созвучно *жылан болуп* «превратившись в змею» и в период ирано-тюркского двуязычия в Осетии так и было понято слушателями какого-то сказителя; к тому же кар.-балк. название змеи (*жылан, жилиян*) восходит именно к слову *жалан* «нагой, голый», т. е. не имеющий шерсти или перьев; ср. др. инд. *наг* «змей», русск. *нагой*. Одна из девиц говорит: «Если Хамыц показал бы мне свой зуб и ко мне не пошел бы (т. е. не захотел бы меня полюбить. – Пояснение сказителя), я обратилась бы в змею (НОГЭ, кн. 2, с. 274). Т. е. чтобы соблазнить его и избавиться от чар, ей пришлось бы раздеться.

ИМЯ ДЛЯ ГЕРОЯ

В 1935 г. В. И. Абаев пишет: «Имя *Батрадза*, как и имя его отца *Хаемыца* монголо-турецкого происхождения. Оно включает в себе широко распространенное в турецких и монгольских языках слово *батыр, батур* «храбрый, смелый, герой». Возможно, что оба имени, *Хаемыц* и *Батрадз*, тесно между собою связанные в эпосе, усвоены в осетинский в одну и ту же эпоху из монгольского, где термины *хабичи* и *баатур* употреблялись в качестве титулов и украшающих эпитетов вождей» (Абаев, 1990, с. 248).

Сложное это оказалось дело – наречение древних эпических героев нужными именами. Монгольские рапсоды, должно быть, подождали, пока занятое у них имя в осет. эпосе не раздвоится на *Хабичи* и *Батыр*, а потом, в знак благодарности, добавили к имени сына *ас*, чтобы получилось *Батырас*, якобы означающее «богатырь асский», пусть и вопреки нормам и монг., и осет. языков. Или это была заслуга «алано-осетинских» сказителей: услышав такое чудное имя – *Хабичи-баатур* – они не устояли перед соблазном, заимствовали его, но разделили, сотворив двух героев, отца и сына, а к имени последнего прибавили еще и *ас*, придя к мысли, что негоже именовать героя просто *Батыр*, следует указать, что богатырь был все же асский.

Но это еще не вся беда. Потому что «на монгольской почве, как нам указывают специалисты, это слово (*Хабичи*. – М. Дж.) не поддается удовлетворительному разъяснению». Как же быть? Все очень просто: «... но тем не менее (? – М. Дж.) сопоставление осетинского *Хаемыц* с монгольским

Хабичи и со стороны звуковой (для перебоя б/м ср. хотя бы осет. *тамако* «табак») и под углом зрения исторических реалий (монголо-асские отношения) не вызывает особых возражений» (Абаев, 1990, с. 248).

Да нет, вызывает. Потому что, пользуясь таким методом, можно что угодно произвести от чего угодно, указав на «звуковые перебои» (словно все дело в них), и добавив гипотетически тесные «монголо-асские отношения» в области эпического творчества. Комизм доходит до абсурда, когда мы напомним слова В. И. Абаева о соответствии «монгольского» имени находимому им «в груз. *Ос-багатари* «богатырь осский» (под этим именем известны в грузинской хронике «Картлис Цховреба» некоторые прославленные осетинские вожди)». С каких пор известны? В примечаниях В. И. Абаев пишет: «В осетинском, насколько можно верить грузинской хронике, слово (*батыр, багъатыр*. - М. Дж.) еще в V в. налично в имени осетинского царя *Оси-Бакатара*» (Абаев, 1990, с. 248).

Так что же, монголы пришли на Кавказ уже в V в.? И тогда же на Кавказе уже правили «осетинские цари»? Ос-Багатар фигурирует в осет. фольклоре в качестве этнарха, прародителя осетин; сочетание терминов *ос (ас)* и *багъатыр, батыр* известно у овсов и грузин с V в.; нартский эпос зародился, по верованиям нартоведов-иранистов, еще до нашей эры, во времена скифов, но почти два тысячелетия герои эпоса не имели общего наименования; «аланы-иранцы» на протяжении лет 800 звали своих царей по-тюркски - *Ос-багатар*, ставя определение впереди, но им почему-то хотелось иметь стяженный вариант - *батыр*, поэтому все ждали пришествия монголов.

Опровергать подобные несуразицы, говоря по правде, тягостно, а в данном случае просто скучно. Конечно же, В. И. Абаев прекрасно знал, что на кар.-балк. яз. имя этимологизируется до чрезвычайности просто: *батыр ас* «смелый ас (алан)», или, вернее, «(из) смелого рода» с закономерным озвончением в окончании (*Батыраз*). Но ни он, ни другие нартоведы не могли знать, что это только вторичная редакция имени героя (см. ниже).

И еще об одной закавыке, о которой иранисты подумать не пожелали. Контакты аваров с аланами начались на шесть-семь веков ранее нерушимой дружбы алан с монголами. Матерью Батыраза, по многим вариантам, была аварская принцесса; в сказаниях прямо говорится об аварах и Аварии, и о том, что он ездил в Аварию к родственникам, но нет ни слова о монголах (по уверениям В. И. Абаева и Т. А. Гуриева - крестных отцах многих героев эпоса), ни о Монголии. Разве авары не могли назвать своего племянника по-тюркски - *Батыраз*?

Полагаю, В. И. Абаев понимал все это не хуже нас. Тем не менее, 20 лет спустя он продолжал настаивать на своем: *Батраз, Батрадз, Батыраз*

«один из виднейших героев осетинского (нарттовского) эпоса, сын Хамица, герой, закаленный в небесной кузнице, неуязвимый и непобедимый; погибает в борьбе с небесными силами». «Ж. Дюмезиль усматривает в образе Батраза черты грозного божества. – Имена Батраза и его отца Хамица монгольского происхождения». «Мы рассматриваем имя Батраз как сложное из *батыр-ас*, т. е. «богатырь асский (аланский)». Для первой части ср. монг. (и тюрк.) *батыр*, *баатур* «герой», «богатырь»; для второй части см. *Асы*» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 1, с. 240).

Последуем этому совету: «**Asy | Asi, Assi** «Балкария», «балкарцы»; и.(ронское) *asiag*, д.(игорское) *asson* «балкарец», «балкарский». Одно из самоназваний осетинского племени в прошлом, перенесенное впоследствии на новых насельников той же территории. Известно, что территория позднейшей Балкарии была занята в прошлом (до XIII-XIV вв.) осетиноязычным населением. Принадлежавшее этому населению наименование *as* удержалось и после того, как язык был тюркизован» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 1, с. 79-80). Алания занимала территорию не только «позднейшей Балкарии», но и Кабарды. О том, почему же, в таком случае, «алано-осетины» именуют асами только балкарцев, В. И. Абаев, как и другие ученые-иранисты подумать не пожелали.

«Под названием *as* известен был в средние века тот же северокавказский народ, который обычно зовется аланами и с которым преемственно связаны современные осетины». Есть предположение, «что асы и аланы составляли две ветви одного народа, асы – западную, а аланы – восточную». «Происхождение самого термина *as* не ясно». «Сопоставляется с **ав.** (естийским) *asu* «быстрый». Нет оснований возводить *Asi* к *Arsi*, вопреки Bailey». «Нельзя также связывать *as* с абх. *wafs*, груз. *os* «осетин», так как последнее восходит к *ovs*» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 1, с. 79-80).

Конечно, чтобы поверить в такой расклад, нужно иметь очень сильное желание и умение игнорировать логику и факты. И не думать о том, почему никто из соседних народов Кавказа, например, вейнахи и кабардинцы, с которыми, как уверяют иранисты, аланы общались с незапамятных времен, не называют осетин ни аланами, ни асами, как и сами осетины.

«Все сложение, - продолжает В. И. Абаев, - находит полное соответствие в груз. *Ос-багатар* «богатырь осский» (под этим именем известны в грузинской хронике «Картлис Цховреба» некоторые прославленные осетинские вожди)». «Порядок частей в *Батыр-ас* – инверсированный, как во многих других случаях (почему это же имя не инверсировали грузины? – М. Дж.). – Слово *батыр*, широко распространенное у монгольских и тюркских народов, проникло также в некоторые другие языки» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 1, с.

240-241). В качестве примера В. И. Абаев приводит имя *Батырбек*, и имя польского короля - *Стефан Баторий*.

В неистовых усилиях иранистов объяснить имя героя с монгольского еще раз и очень ясно видно их стремление увести исследователей на ложный путь, скрыть факты, говорящие о том, что нартский эпос был создан тюрками, предками карачаево-балкарцев, дигорцев, тагаурцев, куртатинцев, туалыцев, кударцев, карабулаков, кумыков. Сам же В. И. Абаев не раз говорил о «железном законе» в осет. языке, согласно которому определение всегда предшествует определяемому, что «иной порядок немыслим». Тот же закон – в монгольском. Слово *батыр* – тюркское, *асами* осетины называют балкарцев; именование *ос-багатар* известно с V в. Какая, спрашивается, была необходимость обращаться к монгольскому? Но, как сказал Михил Жванецкий, «Когда нельзя, но очень хочется, то можно».

«Ос-Багъатар «имя полулегендарных героев и правителей Осетии, неоднократно упоминаемых в грузинской хронике (Картлис Цховреба) – Буквально *Осский* (осетинский) богатырь»; из груз. *оси* «осетин» и монг. *Багъатур* «богатырь». Ср. по образованию *Урус-Багатур* «Русский богатырь», имя чагатайского посланника в Москве в 1490 г. Другая форма этого имени звучала *Батыр-Ас* «Богатырь Асский», откуда имя одного из виднейших героев нартского эпоса *Батыраз*» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 2, с. 231).

«Имя Батраз – Батыр-ас – «богатырь асский» представляет монгольский вариант грузинского Ос-Бакатар – «богатырь осский (осетинский)». Так называет грузинская хроника осетинского предводителя (XIII-XIV вв. н. э.), который воевал во время монголов с Грузией, и в частности взял крепость Гори, что в некоторых нартских сказаниях приписывается именно Батразу» («Сказания о нартах», 1981, с. 21).

Очень странно. В. И. Абаев утверждал, что до прихода монголов у героев скифо-аланского эпоса не было общего именования. Уже с V в. грузинские летописцы называют «алано-осетинских» вождей по-тюркски - *ос-бакатар*. Поверив В. И. Абаеву, мы приходим к выводу, что «алано-осетины» до V в. не знали, как титуловать на своем языке своих правителей, пришлось осведомиться у грузин, которые почему-то называли их тюркским титулом *багатар*; до XIII в. не знали «алано-осетины» и как назвать героев эпоса. Затем пришли монгольские воины, прирожденные лингвисты, и зачем-то и как-то переделали грузино-тюрк. титул *ос-бакатар* в имя *Батырас* (что противоречит нормам их языка, в котором определение всегда ставится впереди – должно было быть в *Асбаатр*) и вручили его осетинам, которые тут же нарекли этим именем героя эпоса (древнее грозовое божество!).

Чувствуя шаткость своей позиции, В. И. Абаев, тем не менее, старался подкрепить ее любыми аргументами, но такими же шаткими. «Как можно думать по некоторым преданиям, его (Ос-Бакатара. – М. Дж.) настоящее имя было Алгуз (никаких сведений об этом автор не привел. – М. Дж.). 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» («Сказания о нартах», 1981, с. 21).

Хорошо, пусть так. Но почему «аланы-осетины» не запомнили имя своего героя, как «Алгуза по прозвищу Батраз»? Почему не запомнили его настоящее имя остальные народы, у которых есть нартский эпос? И почему он воевал не с лютыми разорителями Алании – язычниками «татаро-монголами», а с христианской Грузией (а его эпический «тезка» тысячами истреблял и небесных духов, и нартов)?

«Аналогии», приведенные В. И. Абаевым, мягко говоря, сильно хромают. Заметим, что и имя чагатайского посланника объяснено им совершенно неправильно. *Урус*, *уруш* в большинстве тюрк. яз. означает «брань, война, битва, военный» (такое имя могли дать ребенку, родившемуся во время войны), *багатур* – титул. Или, скорее всего, это обычное тюрк. имя *Ораз*, *Ураз*, *Оруз* «счастливый, удачливый, счастливец» + титул *багатур*. Да и с какой стати чагатайский посол, приехавший в Москву из далекой Средней Азии, должен был именоваться «Русским Богатырем»?

Многие соображения, высказанные нами выше и здесь, конечно же, давным-давно приходили в голову В. И. Абаеву. И все, что он писал и говорил в защиту своей возлюбленной ирано-скифской теории, он писал и говорил, отлично зная, что скифо-сармато-аланы были тюрками. Вероятно, понимают это и многие иранисты – ведь не может быть, чтобы они не замечали подобную массу противоречий, подтасовок, несуразностей и пр. Или все же не замечают?

РОЖДЕНИЕ БАТРАЗА

Анализ осетинских сказаний о Батразе дает наглядное представление о том, что происходит при усвоении народом иноязычных сюжетов и их пересказе на другом языке, процессе постепенном и стихийном, имевшем место в период двуязычия кударцев, тагаурцев, куртатинцев, туалыцев и дигорцев в ходе их ассимиляции ираноязычными поселенцами.

По кар.-балк. песне, нарт Болат-Хмыч (т. е. Кызыл-Фук) женился на дочери аварского хана (*ауар ханны къызы*), одержав победу в брачных

состязаниях и изгнав двух своих склочных жен, детей от которых у него не было. Она прибыла к нартам с огромным приданым, а впоследствии родила сына, которого называли Батыразом. Песня, совпадающая с кар.-балк. сказанием во всех деталях, записана и у дигорцев.

В осет. эпосе говорится: «*Одного из нартов звали Уархагом, и он решил повидаться с ханом Аварии*» (НОГЭ, кн. 2, с. 462). Нарт Хамыц рассказывает: «*Из Аварии я стал привозить ткани, а потом засватал в жены красавицу из Аварии*» (НОГЭ, кн. 2, с. 441). «...*Батраз ехал и ехал и добрался до своих родственников по матери, в Аварию*». В Аварии живет и отец нарта Арахцау – *Деденаг* (НОГЭ, кн. 3, с. 106).

В комментариях: «По-видимому, имеется в виду древнее тюркское племя авар, обитавшее в середине VI в. в Предкавказье. С современной Аварией не соотносится» (НОГЭ, кн. 2, с. 260; т. 3, с. 74). (Самоназвание аварцев в Дагестане - *маар, мавар* - было когда-то ошибочно записано как «авар». Карачаево-балкарцы именуют их *тау къумукълула* «горные кумыки»).

В осет. эпосе популярен и другой вариант сказания о женитьбе нарта Хамыца. Находясь на охоте, он встретился с маленьким, но очень сильным охотником из племени карликов-быценов, отправился к нему в гости и женился на его сестре *Быценон* («быценка»), у которой была лягушачья шкура; ночью она превращалась в красавицу. Хамыц ни в коем случае не должен был обижать ее, как и прикасаться к ее лягушачьей шкуре. Но однажды, не стерпев насмешек Сырдона, он бросил эту шкуру в огонь. Жена сказала, что уходит к родным, и сообщив, что беременна, передала плод отцу, плюнув на его лопатку. На ней образовался нарост, из которого, когда Шатана разрежала его ножом, родился огненный младенец Батыраз.

Т. А. Хамицаева пишет: «По своему характеру сюжет – архаический; имеет параллель в индийской мифологии (ср. рождение бога Индры). Ж. Дюмезиль предполагает, что сказания (осетинское – о рождении Батраза и индийское – о рождении Индры) являются двумя вариантами одного и того же мифа «о неестественном рождении бога-громовержца, вариантами, отдаленными друг от друга интервалами в 2500 лет». «Передача зародыша отцу и рождение Батраза из нароста на спине Хамыца интерпретируются и в историко-социальном плане как отражение перехода от материнского рода к отцовскому. Желая убедить слушателя в том, что Хамыц сам родил Батраза, сказитель рассказывает в одном из вариантов, как Хамыц взмолился богу, чтобы у него появилось молоко в груди, - бог внял его просьбе, и «Хамыц своим грудным молоком вскормил Батраза». Ж. Дюмезиль сопоставил этот мотив со скифским преданием об «энареях» - «мужчинах, пораженных женской болезнью», описанным Геродотом» (НОГЭ, кн. 3, с. 55).

Все это, разумеется, только бездоказательные догадки и предположения; бесспорно то, что в образе Батраза зримы черты божества-молнии. Судя по всему, аварская княжна и карлица Быценон представлялись осет. сказителям одним и тем же лицом. Почему же эта княжна в осет. сказании изображается такой маленькой, да еще и носящей лягушачью шкуру? Некоторые авторы видят в термине *быцен* этноним печенегов, несмотря на то, что в эпосе прямо сказано, что жена Хамыца – аварка; ни о печенегах, ни об аварках ни один автор не писал, что они имеют маленький рост («Повесть временных лет», например, говорит о последних: «... *были велики телом и горды умом*»).

Образы Батыраза и его отца (Хамыца) имеют древнюю мифологическую основу (см. ниже); на наш взгляд, таковую должен иметь и образ матери героя – *Быценон*, что и выясняется при сопоставлении ее имени с названием существа, которое мы находим в мифах западносибирских татар – *пицен*, *бицен*: «В облике красивой женщины вступает в любовную связь с человеком. Один из рассказов о П. гласит, что однажды охотник в лесу встретил женщину (в облике которой перед ним предстал П.), женился на ней и зажил богато. Однажды, придя домой раньше положенного, вместо красавицы-жены он увидел страшилище с торчащими изо рта клыками. Из своих распущенных волос она вытаскивала ящериц и поедала их. Охотник в ужасе закричал, и сразу все пропало – и жена, и богатство» (МНМ, т. 2, с. 316).

Ср. то, что сказано в одном из вариантов: Хамиц спрашивает своего маленького спутника (в этом тексте он принадлежит к роду Цанкаевых), есть ли у них девушка-невеста: «*Есть, - сказал мальчик, - нас всех семь братьев и одна сестра, но она безобразна и тебе не понравится. – Хамиц все-таки пошел к Цанкаевым свататься: ему вывели маленькую и безобразную девушку*» (Миллер, 1881, с. 152). В одном из осетинских сказаний упоминаются «подземные бценаги» (НОГЭ, кн. 2, с. 458).

Происхождение образа жены Хамыца из тюркской мифологии не вызывает сомнений: именно после охоты и встречается с маленькой девушкой нарт Хамиц; она исчезает так же внезапно, как и жена охотника в приведенной выше быличке западносибирских татар. Такая женщина должна была родить необыкновенное дитя, поэтому в сказании говорится, что нарты были «*обеспокоены тем, что жена Хамыца – не обычная женщина и дети ее станут помыкать нартами*» (НОГЭ, кн. 3, с. 56).

Но этот мифологический образ в эпосе соединился с другим персонажем, у которого, вероятно, имелся исторический прототип – аварской княжной, на которой женился какой-то аланский князь. Ее имя было забыто, но, вероятно, какое-то время помнился титул. Кар.-балк. *бийче*, *бийце* означает, в зависимости от контекста, «богиня; княгиня; госпожа; хозяйка дома,

супруга», иногда и «княжна». Но это слово созвучно дигорскому *биццеу* – «малыш», первоначальной формой которого, возможно, была *бицен*, откуда, с присоединением суффикса *-он*, и получилось имя матери Батраза – *Быценон*, что-то вроде «быценка», понимаемое как «из племени малышей».

Мифологический сюжет о женитьбе героя-охотника на одной из *бицен*, *пицен*, которые представлялись племенем лесных духов, совместился с памятью о женитьбе аланского князя на аварской принцессе; этот, уже совмещенный, сюжет позже был приписан нарту Хамыцу, которого не зря именуют *алдаром* (как и его двойника Кызыл-Фука в кар.-балк. эпосе титулуют *нартбий* «нартский князь», точнее, «нартское божество»).

Жена Хамыца – оборотень, и этому тоже есть объяснение. Название племени аваров и в кар.-балк., и в осет. эпосах – *ауар*, но ему предшествовало *абар*, и, возможно, *обар*, что созвучно кар.-балк. *обур* «оборотень; вещун, шаман» (ср. древнерусское именование аваров в «Повести временных лет» и др. – *обры*). Аварская княжна, жена какого-то аланского властителя (в эпосе – Хамыца), вероятно, была ведуньей, знахаркой. Или считалась таковой: ср. *абар бийче* «аварская княгиня» и *обур бийче* «вещая княгиня», «княгиня-оборотень». Ср. также тюрк. *макъа*, *бакъа* «лягушка, лягушачья», но *бакъ* – «лечить, смотреть за больным» - в обратном чтении *къаб* «оболочка; чехол».

Болат-Хмыч женился на аварской княжне, победив в стрельбе из лука. У тюрков мишенью обычно служила тыква (*къаб*, *къабакъ*; второе слово означает также «ворота», в осет. языке – *хъабаххъ* «мишень»), насаженная на шест. Народноэтимологически термин состоит из *къаб* «оболочка, форма» и *бакъ*, *бакъа* «лягушка, лягушачья». Отсюда и женитьба героя русской сказки (заимствованной у тюрков) на царевне-лягушке: его стрела угодила не в болото (*батмакъ*), а в ворота дома волшебницы-принцессы (*къабакъ*).

По осет. сказаниям, маленькая Быценон была очень обидчивой, совершенно не переносила ругани. Такой же чертой почему-то обладают и все ее соплеменники: «*Бцента были люди, которые ни от чего другого не погибали, кроме как от хулы*» (НОГЭ, кн. 2, с. 296). «Во всех вариантах, - пишет Т. А. Хамицаева, - уход жены заранее обусловлен «запретом Мелюзины»: а) ее нельзя обидеть, так как она из рода людей, которые «от обиды болеют, а от оскорбления умирают» (НОГЭ, кн. 3, с. 55).

У воинственных тюркских племен средневековья дожить до старости считалось позором. Аммиан Марцеллин говорит об аланах: «...у них считается счастливым тот, кто выпускает дух в сражении, а стариков или умерших от случайных болезней они преследуют жестокими насмешками, как выродков или трусов». Это представление отразилось и в кар.-балк.

этическом кодексе «Ёзден Адет» (уздени - второе, после князей, сословие свободных людей, проходивших посвящение и обязанных участвовать в походах и войнах): *Ёзденни ёлгени - окъ тийип* «Смерть узденя - от стрелы (пули)»; *Жатып ёлме да, атып ёл* «Погибай не лежа, а отстреливаясь» (имеет двойной смысл - уходить из жизни уздень должен не в постели, а на поле боя; чтобы, в случае ранения, не быть добитым, как собака, он был обязан сражаться, до последнего вздоха стараясь оставаться на ногах).

Иронический смысл заложен в афоризме *Тёзген тёш ашар* «Терпеливый ест грудинку» (на пиру грудинка была долей самого старшего; дожить до такого возраста можно было, не вступая в конфликты, не участвуя в походах и набегах - чтобы в конце жизни получить ничтожное вознаграждение). В ист.-гер. песне «Чепеллеу Загаштоков» герой отправляется в свой последний набег только потому, что услышал, как две его жены говорят между собой о том, что их муж давно уже не ходил в набеги, наверное, постарел.

Речь в осет. сказании идет об аварях; но вряд ли исторические авары были такими уж чувствительными. Представление об их «обидчивости» порождено полисемантизмом кар.-балк. слова *уруш*, имеющего значения «война, битва» и «ругань, скандал, брань» (ср. русск. *брань* «ругань» и «война, битва»). Вероятно, у аваров достойной считалась смерть в бою (*уруш*), на поле брани; это и вызвало, при неверном понимании контекста, появление в осет. эпосе эпизода, в котором жена Хамыца уходит из дому (или умирает) после того, как ее бранит Сырдон.

Требуем объяснения и рождение Батраза из нароста на лопатке Хамыца, возникшего от плевка Быценон. И в этом случае мифологические детали соединены с деталями вполне реалистическими, но возникшими из лингвистических недоразумений: ср. кар.-балк. *тюк* «волос; зерно; зародыш» - *туг* (совр. *туу*) «рождаться» - *тюк* (совр. *тюу*) «плевок»; *тюкюр* означает «плевать», но еще и «заговаривать, лечить, произнося заговор или заклинание» (так как при этом знахарка постоянно сплевывает в сторону).

«Лопатка» (анат.) в кар.-балк. яз - *жауурун, жауорун*, по народной этимологии - *жан орун* «место души, место жизни»; отсюда и появление тюркского обычая гадать по лопатке жертвенного животного; отсюда же традиция карачаево-балкарских (аланских) воинов выжигать знак креста на лопатках юношей, прошедших посвящение (*жоралау*, букв. «взятие креста») и принявших присягу (*къач* «присяга; крест»); о таком знаке на его лопатке дважды упоминает в эпосе нарт Ёрюзмек.

Случилось, вероятно, следующее: князя укусила в лопатку змея, на его спине образовалась опухоль, но жена-знахарка (родом из Аварии) вылечила мужа благодаря знанию заклинаний и снадобий: *аркъасына тюкюре кетип*

означает «произнося заклинание над его спиной» (букв. «поплеывая на его спину»), а затем и разрежала нарост. Слово *кетип* означает не только длительность действия, но и «уходить», поэтому Быценон плюет на лопатку мужа перед уходом к своим родичам; *кесип* «разрезать». *Кёпген* озн. не только «опухоль, вздутие», но и «надувшаяся, обидевшаяся».

Примечательно, что в одном из осет. сказаний о рождении Батраза говорится, что он был закален немедленно после рождения, а также - о змее *къаефхуындар*; ср. кар.-балк. (все ударения – на последних слогах) *къапханда* «когда она укусила», *къатханда* «когда он закалился», *тапханда* «когда она родила»; разрезает нарост на лопатке Хамыца именно женщина (Шатана).

В одном из вариантов говорится, что Батраза мать родила сама: *«Женщина надумала умирать. Сатана стала считать дни и вынула у нее из спины ребенка, мальчика. Женщина умерла»* (НОГЭ, кн. 2, с. 297). Жена аланского князя, вероятно, умерла недолгое время спустя после родов.

ВЕЛИКИЙ ЗМЕЙ

В таком многослойном и сложном памятнике, как нартский эпос, одна загадка тянет за собой другую. Мы уже много раз говорили, что образы и имена большинства главных героев восходят к эпохе тотемизма. Почему же у этого героя-молнии (Батыраза), наделенного несомненными и яркими мифологическими чертами, такое обычное тюркское «военное» имя? Какова древняя тотемная основа его образа? Почему Батраза «родил» отец (из опухоли на спине), а не какая-либо женщина из нартвов?

«Когда (Батраз) спускался на землю и стал на крыше седьмого этажа башни Урызмаговой, то под ним все крыши от раскаленной стали прогорели, и Батраз остановился на самом нижнем этаже, где стоял большой котел с водой, в которую он окунул себя, и сталь его раскалилась еще крепче». Комментаторы пишут: «... это место, как и ряд других, позволило Ж. Дюмезилю интерпретировать образ Батыраза, как духа грозы, как грозового бога» (НОГЭ, кн. 3, с. 66).

Правоту Дюмезиля еще раз подтверждает и наш анализ: образ героя-молнии (Батраза) связан с образом его отца, древнего олицетворения грозовой тучи в образе небесного быка-буйвола (Болат-Хамыц, Къызыл Фук). Но их образы идут не из индоиранской мифологии, как считали Дюмезиль и другие, а из карачаево-балкарской (киммеро-скифо-аланской). По направлению движения (сверху вниз) молния могла ассоциироваться с птицей (орлом, соколом); но по форме она напоминает не птицу, а змею. Здесь и находится разгадка образа.

Во-первых, в одном из кар.-балк. сказаний нарта зовут *Батырбаз*, что созвучно *багъырбаиш* «медянка», букв. «медноголовая». Во-вторых, тотем-волк у тюрков именовался *кёк бёрю*, *кёк къурт* «сивый волк» (или «небесный волк»); но *кёк къурт* можно перевести и как «небесный червь» («червь» - *къурт*), т. е. «змея» (в осет. яз. *калм* означает и «червь», и «змея»). Кар.-балк. *багъыр*, от *багъур* «медь, медный» (ср. *бауур*, от *багъур* «печень») созвучно *бокъур* «нарост (на дереве); зоб (болезнь)»; ср. также мифологическое именование Болат-Хымыча (*Булут-Гаммеша* «тучевого буйвола») - Фук, Пук (от *бугъ*, *бугъа*, *богъа* «бык»). Молния «рождается» из грозовой тучи, олицетворением которой мыслилось божество плодородия, поэтому в осет. эпосе и сохранилось «рождение» Батраза не матерью, а отцом.

Но подтверждается ли наше объяснение данными осет. эпоса? В сказании о рождении Батраза говорится: «... и упал (мальчик) в море, и вскипело оно, как вода в котле, и покрыло его (всего), кроме части головы. И Сатана им (нартам. – М. Дж.) сказала: «Ведите его сейчас же к небесному Сафа и замените ему (эту) часть головы медной» (НОГЭ, кн. 3, с. 58). Бог советует зэдам и дауагам (духам), которых герой истреблял тысячами: «У него часть черепа из меди, и если ее раскалить, и если этот (жар) в него пройдет, тогда ему и смерть будет» (НОГЭ, кн. 2, с. 301). Поскольку медь не закаляется, то, когда «солнце припекало, макушка головы нарта Батраза нагревалась, и он от этого страдал» (НОГЭ, кн. 3, с. 61).

В осет. текстах сохранился и другие, косвенные, отголоски представления о «медноголовости» (кар.-балк. *багъырбаиш* «медянка») Батыраза: его мать *Быценон* почему-то живет на самом верху (*баиш*) медной (*багъыр*) башни. О Батразе в осет. сказаниях говорится, что у него была «плешиная голова»; это не только отражение его «змеинового» прошлого (какие волосы могут быть у змея?), но и результат неправильного перевода кар.-балк. *жыланбаиш* «змеиноголовый», понятого как *жаланбаиш* «с голой головой, лысый».

Не менее красноречив другой пример. У нартов был ковш, который нарты «решили отдать тому, кто разом выпьет его, наполненный зариагами, черепахами и ядовитыми змеями». «Батрадз возвращался с охоты, когда каждый из нартов уже испробовал свою силу. Оказалось, что никто не мог поднести ковша даже к губам своим, так как зариаги, черепахи и змеи сейчас же набрасывались на смельчака. Батрадз взял ковш и приложился к нему губами – все гады набросились на него, но, как только они приближались к его губам, Батрадз ударял гадов по очереди булатным усом, и они, все в крови, спешили спрятаться (? - М. Дж.) на самое дно ковша. Выпив ковш, таким образом, до дна, он перевернул его перед нартами, надел на голову и также отнес себе» (НОГЭ, кн. 2, с. 272).

То же самое говорится об отце Батыраза: *«Ацамонга нартов наполнилась всякими скверными и отвратительными гадами: змеями, лягушками и ящерицами. Они поднимались из Ацамонги и вместе с напитком устремлялись к Хамыцеву горлу. Но Хамыц бил их своими булатными усами, и они прятались на дне чаши»* (НОГЭ, кн. 3, с. 73). (В кар.-балк. эпосе чашу с отравленной бузой подносят нарту Ёрюзмеку, как и в некоторых осет. сказаниях «змеиный ковш» выпивает Урызмаг).

Кар.-балк. *от* означает «огонь, огненный», и «отрава, отравленный» (например, «мышьяк» - *чычхан от* «мышьячная отрава»). Имелась в виду чаша с ядовитым напитком, «отравленная чаша». Но слово *жалын* тоже означает «пламя, огонь, пламенный, огненный» и созвучно *жылан* «змея, змеиный»: кар.-балк. «чаша с отравой» превратилось в осет. пересказе в «чашу со змеями» (к которым добавили ящериц и лягушек). Теперь о странном способе расправляться с гадами - колоть их «булатным усом», да еще и по очереди. Булатная молния-меч (Батрадз) вылетает из грозовой тучи (олицетворением которой был его отец Хамыц). Кар.-балк. *булут* (в других тюрк. яз. есть вариант *болот*) «туча, облако» созвучно *болат* «булат, булатный»; осет. *мигъ* «туча» - кар.-балк. *мыйыкъ* «ус».

В осет. сказаниях говорится, что у Батраза был пронзительный взгляд, что естественно для змея; совершенно необъяснимо другое - сравнение глаз нарта с... гумном (*мус*). Ничего более анти-поэтичного придумать было нельзя, но Т. А. Хамицаева отмечает: «Сравнение глаз Батраза с гумном типично для эпоса» (НОГЭ, кн. 3, с. 67). Осет. сказители поняли кар.-балк. *жандыракёз* «пучеглазый; немигающий» (в йокающих тюрк. яз. — *яндыракёз*), как кар.-балк. же (разумеется, несуществующее) *ындыркёз*, *андыркёз* «гумноглазый». Или кар.-балк. *буз* «лед, ледяной» в слове *бузкёз* «ледяные (холодные) глаза» перепутали с осет. *мус* «гумно».

О Батразе, еще не родившемся, его мать говорит, что *«он станет любимцем божьим и будет притеснять нартов»* (НОГЭ, кн. 2, с. 233). Коварная Шатана, испуганная тем, что младенец вмиг высосал все соки сначала из кормилицы, а потом даже из коровы, со словами: *«Нам на беду рожден, надо погубить его!»*, относит и опускает его в расщелину ледника. *«И тут увидел его бог с небес и сказал своим прислужникам:*

- Идите, это земной уроженец, принесите его ко мне.

Пришли к (Батразу), а нести его, конечно, не смогли и заманили его на небеса. Там он подрос, и бог стал ему крестным. Когда Батраз возмужал, бог сказал ему:

- Ступай туда, где родился, там и живи!

Батраз ему ответил:

- Я просто не уйду. Если будет во мне сила, чтобы меня не брало никакое оружие, тогда пойду, а так – нет.

Тот ему сказал:

- Иди, и да сбудется это. К Курдалагону пойдешь и вели закалить себя, и ничто тебя больше не возьмет» (НОГЭ, кн. 2, с. 228).

В примечании к другому осет. тексту сказано: «...здесь вновь подтверждается мысль о том, что Батраз обитает на небе и, следовательно, жилище его находится там, а на землю он спускается для помощи нартам» (НОГЭ, кн. 3, с. 83). Разумеется, герой-молния должен жить и расти на небе, как и его отец, божество грозы Кызыл Фук (Болат-Хымыч); сказано, что «бог стал ему крестным» - отцом (НОГЭ, кн. 2, с. 228). «Батраз воспитывался (и жил) на небе»; «Батраз стал таким мужем, что пребывал в облаках» (НОГЭ, кн. 2, с. 245).

Узнав, что зэды и дауаги (духи) держат совет в крепости Уарпп, герой отправляется к ним. «Выхватил он меч и принялся за сидящие на совете усы, вымазанные толокняной похлебкой». При другой встрече с духами Батраз говорит им: «Погодите, усы, выпачканные толокняной похлебкой, выпью воды, а там рассчитаемся» (НОГЭ, кн. 2, с. 295). Т. А. Хамицаева говорит: «В ориг. «бламышъ рихитае» - «усы, выпачканные похлебкой из толокна»; здесь метонимия, т. е. зэды и дауаги определены в таком уничижительном виде» (НОГЭ, кн. 3, с. 85). О слове *быламукъ/буламукъ* В. И. Абаев пишет: «Из тюрк. *буламукъ, быламыкъ* «жидкая болтушка из муки»; от глагола *буламукъ* «размешивать», «разбалтывать» (Абаев, ИЭСОЯ, кн. 1, с. 279); ср. кар.-балк. *быламукъ, билямукъ*.

Такое именование зэдов и дауагов (которых осетиноведы считают божествами и ангелами) весьма странно, причем в первом случае так их называет сказитель. О том, что эти зэды и дауаги на своем совете что-то ели, в сказании не говорится, поэтому дело в другом. Гроза, вероятно, описывалась древними тюркскими поэтами как сражение божества-молнии (Батыраза) с облаками, которые олицетворялись в образах каких-то страшных небесных существ, что и сохранилось в этом сказании, пусть и в трансформированной форме (сражение с духами). Двуязычные сказители-аланы, уже плохо помнившие тюркский язык, перепутали слово *булгъамакъ* «клубиться, смешиваться, перемешиваться» и *быламукъ* «похлебка», а кар.-балк. *мыйыкъ* «ус» - с осет. *мигъ* «облако»; откуда и появилось странное именование духов – «усы, выпачканные похлебкой из толокна»; ср. также кар.-балк. *къууут* «толокно» и *къурут* «истребить».

Во многих осет. сказаниях упоминается «залийская змея» (или змеи). В 1876 г., в примечаниях к непонятному *кае фхъуындар*, Г. Шанаев пишет:

«Семиглавая мифологическая змея, названная осетинами «залиаг калм», т. е. «залийская змея». Предание говорит, что в дань этой гидре приносили на съедение по очереди людей и устраивали празднество. И тогда только народ избавился от ее нашествия и имел свободный доступ к воде, которую она часто отнимала и этим доводила народ до мора и гибели». В 1889 г. другой осетинский собиратель фольклора отмечает: «*зариаг* (то же – *залиаг*) *калм*» – «зарийская змея», по представлению осетин, громадная змея, которую, как только она показывается из своего логовища наружу, ударяет громом, и Елиа (Илья) поднимает ее на небо цепью» (НОГЭ, кн. 3, с. 78).

В кар.-балк. эпосе антропоморфизированный небесный бык Кызыл Фук, живший в небесном дворце, ежегодно опускал с неба огромный котел на длинной цепи, который не поднимался обратно, пока нарты не наполняли его дарами (на самом деле – жертвоприношениями) или выкупом (*къалын*). Если же нарты упрямились, небожитель насылал засуху, и тогда горели травы и посевы, переставали рождаться дети, жеребиться кобылы и пр.

Но в кар.-балк. мифологии и эпосе есть еще три грозowych божества – *Элиа* (букв. «молния»), *Шибиля* «молния» и *Чоппа*, *Цоппа* (от *чѐп бай*, *цѐп бай* «бог злаков»), *Эрирей-Чоппа*; разумеется, некогда это были именованья одного и того же небожителя – того же Кызыл-Фука (Хмыча). Обычно думают, что кар.-балк. *Элиа* «молния» (осет. *Элиа*) – вошедший в пантеон кавказских народов образ пророка Ильи (вряд ли это верно), но откуда *Шибиля*? На наш взгляд, в теониме звучит тюрк. *илян*, *йилян*, *йылан* (в йокающих языках) – «змея», что вполне соответствует образу бога-молнии: т. е. вначале было *шип жилян* «разящая змея», изменившееся в *шибиля* (вероятно, от корня *шип* происходит и русское *шибить*, *шибануть*).

В тюрк. сказании о дани нартов Кызыл-Фуку осет. сказители неверно поняли кар.-балк. *зал* (*жал*) *къалын* «унизительный выкуп» как свое *залиаг калм* «залийская змея»; относительно окончания –*аг* заметим, что в осет. языке *аг* является тюркизмом и озн. «котел» (см. в ИЭСОЯ В. И. Абаева). Из-за этого искажения и возникли изменения в сюжете: не котел, наполненный выкупом, поднимается в небо к грозovому божеству Елиа (Кызыл-Фуку), а он сам зачем-то втаскивает на небо громадную змею.

Не исключено, что это божество требовало и человеческих жертвоприношений, о чем и свидетельствуют слова Г. Шанаева: «Предание говорит, что в дань этой гидре приносили на съедение по очереди людей и устраивали празднество». Позже стали думать, что этих змей было много, так как *залиаг калм* стало выражением устойчивым, и первое слово понималось как название какой-то местности (несуществующей).

Тюркская основа сквозит и в сказании о том, как закаляли Батраза (запись 1941 г.). Нарты нашли «залийским змеям» весьма странное применение: *«Залез Батраз в горнило, Курдалагон засыпал его углями; целую неделю на него дул (кузнечными мехами) и рассказывал сказки. Огонь Батраза (даже) не тронул. Тогда Курдалагон так ему говорит: «Иди, Батраз, и убей залийских змей, если из них не приготовим угли, (ты) не раскалишься».* Батраз отправился и истребил залийских змей, принес их Курдалагону и сделали из них угли». Только после этого он закалился, как следует (НОГЭ, кн. 3, с. 60).

Требовать от фольклорного произведения полного правдоподобия в деталях и сюжетах, разумеется, не следует; но в данном случае мы имеем дело с такой несообразностью, которая бросается в глаза. Конечно, сказитель прекрасно понимал, что из змей, даже «залийских», никаких углей приготовить нельзя, но он честно рассказал то, что слышал от предков, а собиратель это добросовестно записал (Царство им Небесное).

Речь идет о кузнечном ремесле и его секретах. Конечно, кар.-балк. кузнецы о химических элементах ничего не знали, но на угли, в которых раскалялось железо перед ковкой, для улучшения качества металла подкладывали веточки рододендрона (как, вероятно, и скифо-аланские кузнецы), в результате чего железо насыщалось углеродом и получалась углеродистая сталь.

В кар.-балк. яз. *залы кылды* (*залкъыды*) озн. «рододендрон»; народная этимология могла усмотреть в этом слове *залын* «пламя» (ср. осет. *аевзалы* «уголь» - *заелгъады* «азалия»), *къылдыр* «творить; проводить, совершать»; следовательно, термин объясняли как «пламя творящее (растение)», что еще раз оправдывало его применение в кузнечном деле. Ставший непонятным тюрк. термин был сближен двуязычными осет. слушателями с созвучным *залиаг каелм*, тем более что кар.-балк. *залын*, *жалын* «пламя» почти полностью созвучно *зылан*, *жылан* «змея» (оба восходят к *залан*, *жалан* «нагой, голый»), а *от* означает и «огонь», и «растение, трава», и «яд, отрав».

К словам сказителя о том, что Курдалагон дул на угли целую неделю, в редакторы скобках добавили вставку – «кузнечными мехами», вероятно, чтобы объяснить, как это он ухитрился при этом еще и рассказывать сказки лежащему в горне Батразу. Но в осет. тексте о кузнечных мехах не говорится, т. е. Курдалагон сам дул на угли (как это и в других вариантах). В комментариях: «Закаляя Батраза (по вариантам), Курдалагон либо рассказывает сказки, либо играет на национальном музыкальном инструменте. Сказители не уточняют смысла этого действия Курдалагона. Возможно, он так развлекает Батраза, однако можно предположить, что это имело и магическое значение» (НОГЭ, кн. 3, с. 61).

Такое «научное» объяснение отстоит от низменной действительности весьма далеко. Могучий кузнец дул на угли сам; кар.-балк. (малкарский диалект) *от цакъдыр* – «высекать огонь, высекать искры», но осет. *цаегъдын* – «ковать», и «играть» (на музыкальном инструменте). Кар.-балк. *цыхыр* «угли» - осет. *цаехаер* «искра, огонь»; кар.-балк. *зинк* «искра» - осет. *зынг* «огонь, огонек». Дуя на угли целую неделю, кузнец должен был утомиться: кар.-балк. *арыгъан* «усталый, утомленный», *аркъа* «спина» и *арауан* «противень» (на котором героя уложили в горн) созвучны осет. *аргъау* «сказка», *аргъауын* «совершать обряд богослужения»; ср. кар.-балк. (*намаз*) *къылдыр* «проводить (молитву)» и *залы къылды* «рододендрон»; осет. *фу* «дуновение» и *фуга* «рододендрон». Добротная сталь не получалась, и кузнец велел Батразу принести кустов рододендрона («залийских змей»).

Как и во многих других случаях, в сказаниях о Батразе осет. сказители путали тюрк. *тенгир* «небо» и *тенгиз* «море». Ср. примечание Г. Шанаева: «...Батраз был еще неизвестен у нартов и находился в море, куда был заброшен Сатаной в день рождения» (НОГЭ, кн. 3, с. 101). Отсюда же – объяснение другого мотива: Батраз перед смертью велел закинуть свой меч в море; на самом деле оружие грозового героя оказалось не море (*тенгиз*), а в небе (*тенгир*). В кар.-балк. яз. радуга называется *тейри къылыч* «небесный меч» или «божественный меч», или *жанкъылыч* «пылающий меч» или «меч души (жизни)». Грозное божество владело мечом-радугой.

Все циклы осет. эпоса буквально напичканы такими несообразностями, и все они достаточно легко поддаются объяснению с кар.-балк. Объяснить этот факт сотрудничеством осетинских певцов с карачаево-балкарскими (и даже с монгольскими) невозможно.

ИДЕАЛЬНЫЙ ГЕРОЙ

Основой образа идеального героя, как считал Т. М. Алборов, являются два компонента – героическая деятельность и деятельность духовно-нравственная, в осет. сказаниях нашедшие «наиболее полное воплощение в образе Батраза»; «ни один из главных героев нартовского эпоса не преодолевает таких трудностей, какие преодолевает Батраз». «Вот почему он, будучи наиболее полнокровным эпическим образом нартовского эпоса осетин, является его абсолютным идеалом»; «если в чем-то Батраз кому-либо уступает из нартовских героев, то в главном он их превосходит» (Алборов, с. 155-156).

Но встречается одно затруднение: «...возвышая образ Батраза до уровня идеального героя, эпическое сознание вместе с тем не канонизирует его

безоговорочно вследствие своей критической функции. Или канонизирует его лишь в той мере, в какой его деятельность соответствует устремлениям народа-творца эпоса. Иначе трудно понять до конца смерть Батраза. Верно, что являясь эпическим героем, он должен был погибнуть, неважно, как и каким образом (? – М. Дж.). Известно, что Батраз, как богоборец, погибает в борьбе против небесных сил. Но он погибает и в социальном плане, что является, на наш взгляд, отражением борьбы простых народных масс против культа великих воинов и вождей. Этот культ великого воина и вождя проявился в тех (невыполнимых. – М. Дж.) требованиях, которые за смерть своего отца Хамыца Батраз предъявил нартам» (Алборов, с. 155).

Такая трактовка образа опиралась на выводы другого исследователя. «Объясняя противоречия между нартами и Батразом, Э. Берзин пишет, что «нартовский эпос... не мог не отразить героизм племенных вождей и знаменитых воинов. Но в то же время он отразил, хотя и в менее яркой форме, растущие претензии на власть этой социальной группы и растущий антагонизм между людьми, оторвавшимися от производительного труда, и основной частью племени третьей группы, которая в эпосе отождествляется с нартовским обществом в целом... Батраз ярче других нартовских героев олицетворяет растущую силу военной касты» (Алборов, с. 157).

Действительно, в осет. эпосе полное превосходство Батраза над всеми остальными нартами подчеркивается много раз; он несколько не скрывает пренебрежительного отношения к ним.

«Отрыв Батраза от народных масс выразил сам Батраз: «Не хочу я больше жить с вами. И чтобы вам избавиться от меня, а мне избавиться от вас, соберите побольше колючек, разведите костер и сожгите меня на этом костре». Интересно то, что нарты не отказывают ему в этом, несмотря на то, что он является идеальным героем. Это противоречие исследователь объясняет тем, что Батраз идеализируется как представитель военно-демократического уклада, но народное сознание борется против него из-за его чрезмерных требований, как представителя нарождающегося «военно-аристократического» уклада жизни». «Идеология народных масс, господствовавшая до момента государства и загнанная затем в подполье, - пишет Э. Берзин, - но тем не менее постоянно прорывавшаяся в памятниках народного творчества», на наш взгляд, убила Батраза. Не случайно, представитель нартовских «низов» Сырдон натравливает его на борьбу против небесных сил, в борьбе с которыми он погибает» (Алборов, с. 156).

Такой взгляд был бы правомерен, если бы не противоречил тому, что говорится в эпосе. Нет, например, никаких оснований видеть в пройдохе Сырдоне представителя «народных низов». Это, как убедительно показали

Ж. Дюмезиль и В. И. Абаев, типичный трикстер, антигерой, одинаково склонный и к злу, и к добру. На борьбу с богом он подбивает не только Батраза, но и всех нартов, что также не свидетельствует в пользу мнения о принадлежности Сырдона к народным низам, якобы протестующим против культа великих воинов. К тому же он участвует в походах и набегах нартов, пусть и в роли порученца. Будучи бедняком, Сырдон живет не трудами своих рук, а воровством, являясь не тружеником, а скорее, люмпеном, маргиналом.

Конечно, отношение народа к образам великих воинов со временем может меняться. Анализируя сказания о Джангаре, записанные в разное время в Монголии, А. В. Кудияров делит их на три группы. В сказаниях первой группы Джангар и его воины защищают родную землю от врагов-иноземцев: в сказаниях второй группы «агрессором оказывается сам Джангар». «Во всех сказаниях этой группы Джангар слабодушен, труслив, отдает противнику, ради спасения своей жизни, преданного ему коня и необыкновенное оружие». Так, например, его спасает от неминуемой гибели его брат, до появления которого «Джангар рисуется слабодушным, испуганным и униженным врагом». То же самое – в другом тексте: он «терпит неудачу при встрече с Мангусом, в панике бежит от него, бросая врагу своего коня и оружие, терпит всяческие унижения со стороны Мангуса и лишения в пути». Лишь с помощью богатыря Хонгора ему удастся одержать победу и обратить Мангуса в своего подданного.

«Наконец, Джангар полностью развенчивается как воин и как личность в сказании о трех мрачных предзнаменованиях». При встрече с войском Кинис-хана «Джангар в страхе бежит, оставив свое войско на поле брани». Но, когда сын Хонгора убивает Киниса и приводит его воинов вместе с их семьями и скотом, Джангар похваляется на пиру «столь неожиданным пополнением числа своих подданных». «Его названный брат, Гуан Хонгор, прерывает его речь, упрекая за трусливое бегство с поля битвы и покидает Джангара. Вслед за ним уходит почти все пополнение подданных. В новых краях они обретают счастливую жизнь со своим новым предводителем».

«Эти сказания, несомненно, свидетельствуют о деформации эпического цикла о Джангаре. Джангар и его сподвижники лишаются героического ореола. Этому способствует также не выраженное прямо, но достаточно ощутимое неодобрение, а подчас и осуждение авторами сказаний агрессивных побудительных мотивов Джангара» (Кудияров, с. 283).

Несмотря на то, что в этом заключении ощущается отзвук вульгарно-социологического подхода, следует признать его правомерным, что подтверждается примерами из монгольских сказаний (отнесенных им к третьей группе), «в которых звучит мотив гуманности, сострадания к

побежденным». «Одержав победу над Мангусом, бросавшим в бой множество людей, Хонгор говорит ему: *«Зачем на смерть обрек ты невинный свой народ?»*. Идеал счастливой жизни выражен словами: *«Нет повелителей свыше и недругов вокруг...»* (Кудеяров, с. 284-285).

Но объяснение такого резкого снижения эпического героя, выдвинутое А. В. Кудияровым, не является исчерпывающим. Заметим, что отношения Джангара и Хонгора напоминают отношения двух героев русских былин – князя Владимира, безвылазно сидевшего в Киеве, и богатыря-полководца Ильи Муромца. В образе Джангара явно проступают черты сакрального царя, олицетворяющего неподвижный центр своих владений и тем самым обреченного на полное бездействие; защита родины и народа возлагалась не на него, а на его помощника, полководца. Не случайно все победы над врагами одерживает не Джангар, а его сподвижник Хонгор. Когда статус и роль сакрального царя были забыты, его бездействие в эпосе стало расцениваться, как слабость и малодушие.

В образе Батраза, каким он представлен в осет. эпосе, нет черт сакрального царя. Но нельзя считать причиной яростного противоборства Батраза с нартами и его гибели и «идеологию простых народных масс» и ее протест против «культа великого воина и вождя». В конце концов, этот культ, вероятно, процветал как раз в самой этой массе, видевшей в героях своих защитников от агрессивных иноплеменников. Никто из нартоведов не обратил внимания на следующие, очень важные, моменты:

1. В осет. сказаниях, вопреки мнению Т. М. Алборова, никакого снижения образа Батраза не наблюдается. Наоборот, чем далее к финалу цикла, тем более могучим выглядит герой, осмеливаясь вступить в борьбу не только с нартами, но и с небесными духами и даже с самим богом.

2. Б. А. Калоев пишет: «В одном сказании говорится: *«Полетел Батраз, пробил стену крепости, выхватил меч свой и начал рубить духов и дауагов, земных и небесных. Во все стороны отлетают отрубленные руки и крылья. Мало кому из них удалось спастись от этого побоища»*. В приведенном отрывке мы, несомненно, видим отражение борьбы христианства в образе Батраза с древними божествами (зады и дауаги), занесенными на Кавказ ираноязычными предками осетин» (Калоев, 1971, с. 241).

3. Ни Т. М. Алборов, ни Б. А. Калоев не заметили, что Батраз почему-то винит в гибели своего отца Хамыца не только Бурафарныга и Сайнаг-алдара, но и всех нартов. *«Вот Батраз-алдар вошел однажды к нартам в ныхас и сказал им: «Вы убили отца моего и успокоились, будто мне и не причинили никакого вреда! Я остался маленьким сиротой, когда вы убили отца моего – вы и не предполагали, что когда-нибудь я возмужаю»* (НОГЭ, кн. 2, с. 286).

4. Свершая месть за гибель отца, «идеальный герой» Батраз одинаково безжалостно расправляется и с древними «божествами», и небесными духами (убивая их, как сказано, миллионами!), и с нартами, причем доставляет им больше бед, чем все их недруги, вместе взятые. В сказании, записанном в 1875 г., одном из самых полных, говорится: *«Чтобы более удовлетворить свою месть, пошел он опять поражать нартов»* (и это после того, как он уже сразил убийцу Хамыца – Сайнага. – М. Дж.). *Беда нартам! Кровь льется рекой, сотнями тысяч убивает их (Батраз), как саранчу. Дошли нарты до отчаяния»* (НОГЭ, кн. 2, с. 310).

5. Образ Батраза, грозового божества, вошел в эпос из мифологии; поэтому он чаще всего живет на небе, а на землю спускается в тех случаях, когда нужна его помощь. *«Батраз стал таким мужем, что пребывал в облаках»* (НОГЭ, кн. 2, с. 245). Этим и объясняется его превосходство над остальными нартами (а вовсе не тем, что он был воплощением идеала воина и вождя, который вдруг стал уничтожать самих нартов). В некоторых сказаниях он пренебрежительно именуется их «собачьими нартами» (как и его отец Хамыц) – и не простых нартов, а самым именитых и гордых, но почему-то никто из них нисколько не чувствует себя оскорбленным (НОГЭ, кн. 2, с. 265; с. 269).

6. О невыполнимых требованиях, поставленных Батразом перед нартами, Т. М. Алборов пишет: «Он, по сути дела, требует от нартов божеских почестей и жертвоприношений» (Алборов, с. 157). На самом деле он просто издевается над нартами (о чем повествуется весьма подробно). Будучи сыном божества, живущим на небе, Батраз не стремится к власти (она у него и так есть) и не требует поклонения себе – он стремится уничтожить нартов, о чем и говорит много раз.

В силу всего сказанного признать Батраза идеальным героем осет. эпоса нельзя. Эти противоречия наводят на мысль о том, что мы имеем дело с искажением древнего сюжета. Может быть, он хотел уничтожить не всех нартов, как и пытался бороться не со своим отцом, а с другим, гораздо более могущественным Богом?

БАТРАЗ, КОРОЛЬ АРТУР И АМИРАН

Свою лепту в исследование богоборческих мотивов в цикле Батраза попытался внести и Ю. А. Дзицойты. Перечислив ряд героев-богоборцев в мифах и сказаниях других народов (абхазский Абрскил, древнеперсидские Диорф и Амиран) и считая, что этот мотив «вошел в Нартовский эпос осетин в весьма отдаленную эпоху из общеарийской мифологии», он останавливается на той части кельтских сказаний, в которой «Артур

изображается в качестве антигероя», вступающего в конфликт с церковью и ее святыми». «Артур нападает на священника, пытается превратить алтарь в обычный стол, угрожает разрушить жилище святого и т. д.»; «...в «Жизнеописании святого Падарна» сказано, что попытка Артура напасть на святого и похитить у него мантию были пресечены сверхъестественной силой святого, а нападающий был поглощен землей и не был отпущен до тех пор, пока не принес извинения» (Дзицойты, 2003, с. 148-149).

«Б. Бахрах предпринял попытку найти в этих сведениях рациональное зерно, сопоставив антихристианскую деятельность Артура с аналогичной деятельностью аланского вождя в Арморике Эотара (Гоара). Не отрицая самой возможности подобного объяснения, хочется отметить, что в период написания Б. Бахрахом своей монографии связи артуровских сказаний с Нартовским эпосом не были еще установлены. Поэтому, для объяснения отрицательных черт в образе Артура Бахрах апеллирует к истории европейских алан, но не к Нартовскому эпосу» (Дзицойты, 2003, с. 149).

«Между тем, борьба Артура с христианской церковью хорошо укладывается в концепцию сармато-аланского происхождения ядра артуровских сказаний и отражает богоборческие мотивы в цикле сказаний о Батрадзе, а также в сказании о конце нартов. При этом следует особо подчеркнуть, что и в Нартовском эпосе богоборчество нарта Батрадза со временем приняло антихристианскую направленность, о чем неоднократно писал В. И. Абаев».

«В средневековой Алании (...) существовал конфликт между христианской и языческой религией, что и привело» к «перестройке сюжета: Батрадз преследует и уничтожает исключительно христианизированных богов (разве христианство – это многобожие? - М. Дж.). По той же самой причине в сказаниях европейских алан дохристианский сюжет о богоборчестве центрального героя был переосмыслен в борьбу Артура с христианской церковью, хотя в большинстве сказаний Артур ведет себя как примерный христианин» (Дзицойты, 2003, с. 149).

Деятельность Гоара, вождя алан, осевших в Арморике (на северо-западе совр. Франции) относится к началу V в., а начало христианизации алан – к началу X в. (Кузнецов, 1984, с. 214). Следовательно, мы должны предполагать, что в эпосе алан-язычников еще до ухода их части на Запад уже были сказания о борьбе одного из героев с какими-то божествами; впоследствии эти мотивы и у кавказских, и у армориканских аланов были переосмыслены в борьбу с христианским богом, а потом этот мотив предположительно вошел и в кельтские сказания о короле Артуре.

Закключение автора, не пожелавшего допустить даже мысли о самостоятельном появлении богоборческих мотивов в кельтском эпосе, по своей произвольности замечательно: «Если вместо христианского священника (на которого напал Артур. – М. Дж.) подставить (! – М. Дж.) языческого Бога, то перед нами окажется еще один сюжет из Нартиады, вошедший в артуровские сказания из сарматского или аланского фольклора».

Если действовать такими методами, боюсь, что сюжеты всех эпосов мира окажутся вошедшими в них из «алано-сармато-осетинского фольклора». Но, не довольствуясь сказанным и «подставляя» вместо Артура другого героя Нартиады, автор добавляет, «что и Сослан оказался под землей не навсегда: (...) он возвращается из могилы, что делает параллель с рассмотренным артуровским сюжетом совершенно полной» (Дзиццойты, 2003, с. 149-150).

Более убедительными выглядят усмотренные Ю. А. Дзиццойты параллели между нартскими сказаниями и грузинским эпосом об Амиране. Например: «В сказании, записанном А. Джаваховым, так излагается причина богоборчества Амирана: отец Амирана был убит некими богатырями, которые имели наглость прийти в дом умершего и сесть возле покойного, собираясь надругаться над его прахом. Узнав об этом, Амиран ворвался «в отцовский дом и истребил поголовно всех находившихся в нем богатырей-мучителей». Затем Амиран стал истреблять своих врагов, перевел всех богатырей и, наконец, стал «пробовать свои силы на обыкновенных людях и в том числе стал губить множество христиан», за что и был наказан Христом.

Этот вариант очень близок к сказанию о мести Батрадза за смерть своего отца Хамыца: Батрадз расправился сначала с непосредственными участниками убийства Хамыца, затем стал мстить остальным нартам (за что? – М. Дж.), а под конец – небожителям, также участвовавшим в убийстве Хамыца; Бог любил Батрадза и не хотел губить его, однако убийство Батрадзом небожителей вынудило его покончить с ним». Когда небожители собрались в крепости Уарп, чтобы судить душу Хамыца, туда ворвался Батрадз и перебил большую их часть» (Дзиццойты, 2003, с. 153).

По мнению автора, «богоборческий мотив, искони присущий скифо-осетинскому фольклору, изначально трактовался в качестве попытки изменить порядок вещей, навязываемый земным людям свыше». «Иначе говоря, человек противопоставил божественной воле свою (...), и с этого момента, согласно архаической традиции, начинается новая эра в истории человечества: заканчивается «золотой век», в котором господствовала воля божья, и начинается век борьбы человека за выживание». «Богоборчество, приведшее к концу «золотого века» - это дальнейшее развитие идеи неповиновения божествам» (Дзиццойты, 2003, с. 152-153).

Согласиться с этими положениями трудно. По мысли Ю. А. Дзиццойты получается, что конец «золотого века» ознаменовался чуть ли не пришествием атеизма и началом периода, в котором господствовала воля самого человека. Но разве Батраз сам не являлся божеством? И разве мотив «богоборчества» (якобы «искони присущий скифо-осетинскому фольклору») означает отрицание божественной власти? В мифологии может говориться о борьбе двух богов или двух партий богов, в эпосе - о противостоянии героя одному из богов, но это всегда отражение борьбы двух культов, которая имела место в тот или иной период развития общества.

«СОФИЙСКИЙ СКЛЕП»

После гибели Батраза бог велел отнести его тело в склеп, называемый «склеп Софьи» (*Софийайы заеппадз*), «склеп Сафы» (небесного кузнеца), просто некий «склеп», и т. п. Но мертвый герой уперся ногами в его стены и не поддавался, сказав ангелам, что не желает помещаться в гробнице, пока не увидит бога. Тогда бог уронил на Батраза три слезинки, которые стали тремя известными святилищами Осетии. «*Так положили Батраза в склеп, и теперь он там находится*». Или его кладут «*на полку в склепе Софьи, и остался он там навеки*», но далее сообщается: «*Когда весной с небес раздается гром, то говорят, что это удары плети сына Хамица Батраза, когда он садится на своего коня*» (НОГЭ, кн. 2, с. 289).

А. З. Кубалов отмечал, что «горцы не могут объяснить, где находился Софийский склеп» (Кузнецов, 1980, с. 131). Собиратель фольклора Г. Туккаев слышал, что он находится недалеко от Казбека, может быть, в грузинском селении Казбеги (НОГЭ, кн. 3, с. 84). Информатор Созирико Цагарати указывал, что Батыраза похоронили на вершине горы Тбау, в *Сотийайы дзыкк* «Сотийской воронке». По многим сказаниям, Софийский склеп находился на небесах; или, что герой был погребен во владениях Кафтисара. Или склеп назывался *Бораеты заеппадз* «склеп рода Бораевых». В верховьях Зеленчука в КЧР есть гора *София* и одноименная речка, берущая начало в этой горе (Дзиццойты, 1992, с. 223-225).

Самое странное и претенциозное объяснение, полностью противоречащее тому, что говорится в сказаниях, было дано В. И. Абаевым. Отвергнув все этимологии названия и локализации склепа, он остановился на одном – *Софийайы заеппадз* «склеп Софии», пожелав увидеть в нем Софийский собор в Константинополе. «Сослан, Батраз – это герои языческого мира, погибающие в борьбе с новым богом и его слугами. Капитуляция Батраза перед св. Софией (*Софийайы заеппадз*) – это

капитуляция языческой Алании перед византийским христианством. Исторически эта капитуляция происходила, как известно, между V и X вв. **В X в. христианство, во всяком случае, номинально, восторжествовало во всей Алании** (выд. нами. – М. Дж.), и была создана аланская епархия. В эпизодах смерти Батраза и Сослана нартowski эпос выступает как эпос «уходящего язычества» (Абаев, 1990, с. 215).

По мнению В. И. Абаева, до пришествия монголов на Кавказ (в середине XIII в.) герои нартских сказаний не имели даже общего именованья; и он же предлагал считать, что в финале двух главных циклов осет. сказания были «эпосом уходящего язычества»! А чем же они являлись после X в.? Эпосом торжествующего христианства? Где же тогда следы его влияния в осет. сказаниях? Ничто в них не говорит о том, что речь идет о христианском Боге; ни Батраз, ни Сослан не рушат церквей, не убивают священников и монахов, не сжигают священные писания – нет, Батраз сотнями тысяч уничтожает самих нартос и небесных духов. К тому же анализ современной религиозной ситуации в Осетии показывает (см.: Джуртубаев, 2010), что язычество никуда уходить не собиралось; и В. И. Абаеву это было ведомо лучше, чем кому бы то ни было. Но ему хотелось всеми возможными и невозможными средствами связать историю осетин с историей аланов и Аланией.

Е. И. Крупнов, возражая В. И. Абаеву и имея в виду знание о существовании храма св. Софии в Константинополе, указывал, что сказителям вряд ли стоит приписывать такую осведомленность. Но В. А. Кузнецов, учитывая факт активных контактов алан с Византией и впечатление, которое мог произвести грандиозный храм на аланских купцов и воинов, думает, что отказывать певцам в знакомстве с великим храмом нельзя. Он считает интерпретацию В. И. Абаева убедительной, усматривая в этом сюжете «интересную реминисценцию оживленных алано-византийских отношений в период с VI по XII вв.» (Кузнецов, 1980, с. 129-131).

Действительно, аланы могли знать о Софийском соборе с давних времен, и возражение Е. И. Крупнова следует признать неосновательным. Другой вопрос, идет ли речь в осет. сказаниях о Батразе именно об этом храме и о борьбе христианства с язычеством. Принять объяснение В. И. Абаева, кроме приведенных выше, мешают и следующие соображения:

1. Можно ли видеть в Батразе обобщенный образ идейного борца с христианством, и если да, то почему В. И. Абаев не привел никаких доказательств в пользу такого мнения?

2. То, что Батраз погиб в борьбе с богом, мало о чем говорит, поскольку нигде не указано, что это за бог. Если бы нарт боролся с какими-то героями, защитниками христианства, разрушал церкви, сжигал иконы и т. п., это одно

дело. Но богатырь яростно уничтожает всех, кто попадает к нему на пути – будь то нарты, их враги, или любые другие существа – черти, ангелы, великаны и пр. Да и почему Софийский собор должен был называться в осет. сказаниях «склепом», а не хотя бы «церковью»? Ничего христианского или антихристианского в осет. сказаниях о Батразе нет (как и во всем осет. эпосе).

3. Приняв точку зрения В. И. Абаева, придется признать борцами с христианством и других героев осет. сказаний, так как все нарты гибнут в борьбе с богом. Но, в таком случае, о какой, пусть даже «номинальной», победе христианства в Алании можно говорить (оно не победило даже в нынешней Осетии – если верить всем исследователям, в том числе и самому В. И. Абаеву; см. его работы)?

4. Зачем этот «христианский» бог сам себе растил бы противника на небе, да еще и закалял его? Что еще более странно, этого бога совершенно не беспокоило то, что Батраз сотнями тысяч истреблял нартов, и только когда герой уничтожил миллионы небесных духов, умолявших о защите, он велел принять меры. *«Батраз узнал, что зэды пожаловались богу и говорит: «Каждый день ходят на меня жаловаться богу. Поднимусь-ка я к нему, проведу его, узнаю, каков бог!»*. Приходится богу явить свою силу; он подсказывает зэдам и дауагам, как погубить богатыря, и сам насылает такую жару, что Батраз умирает от жажды (НОГЭ, кн. 2, с. 295 – 296; с. 297). Но десятком строк ниже сообщается, что бог пролил над Батразом три слезинки. Почему благое божество выглядит таким двуличным?

5. За какие заслуги и почему «язычника» Батраза, своего яростного и непримиримого противника, истребителя ангелов и святых, «христианский бог» велел похоронить именно в главном соборе, да еще и пролив над ним три слезинки, из которых потом появились, но не в Константинополе, и не церкви и соборы, а три самых известных языческих святилища Осетии – Мыкалгабырта, Реком и Таранджелос? Получается, что христианский Бог способствовал возрождению политеизма. Или Батраза похоронили в Константинополе, а слезинки бога упали на Кавказе? Но ведь он уронил их на героя, после чего Батраза и смогли внести в склеп.

Между тем был высказан и более трезвый и верный взгляд на вопрос о «Софийском склепе». «Против этой гипотезы выступил Г. Бейли, по мнению которого название склепа *София* есть вариант имени небожителя *Сафа* – покровителя домашнего очага». «Встречающийся единственный раз вариант интересующего нас названия *Сафайы заеппадз* остался неизвестным Г. Бейли и мог бы поддержать его этимологию»; «в числе осетинских небожителей упоминается некий *София*, очевидно, тот же Сафа». Не

исключено, однако, что склеп Батрадза стал ассоциироваться с храмом святой Софии (Дзиццойты, с. 224).

БОГОБОРЕЦ?

Дж. Шанаев пишет (в 1871 г.): «Осетины рисуют нартов в своих сказаниях народом, не признающим над собой никакой божественной власти». И, далее: «Народ же говорит: «За то, что нарты не признавали бога, он их и стер с лица земли» (НОГЭ, кн. 3, с. 82). Но какого бога не признают нарты в осет. эпосе? Никаких деталей, которые указывали бы на то, что речь идет о боге христианской религии, в сказаниях нет. Комментируя одно из сказаний, в котором говорится, что Батыраз пошел в свое жилище на небе, Т. А. Хамицаева пишет: «...здесь вновь подтверждается мысль о том, что Батраз обитает на небе и, следовательно, жилище его находится там, а на землю он спускается для помощи нартам» (НОГЭ, кн. 3, с. 83).

Сражения Батраза с духами и ангелами можно было бы, с грехом пополам, объяснить противоборством язычества с христианством; но чем объяснить беспощадное истребление ни в чем не повинных нартов? На самом деле речь идет об отце Батраза, покровителе дождя и плодородия (кар.-балк. *Къызыл Фук*), который о нем заботился и растил его на небе (его двойник - Хамыц, чрезвычайно похотливый и прожорливый). Батраз, главный герой осет. эпоса, конечно же, истребляет не всех нартов, а только тех, кто выступал против культа его отца.

В подтверждение того, что Батраз являлся сыном божества, приведем две цитаты из двух сказаний. Когда Батраз сразил нескольких Уастырджи и Уацилла (т. е. св. Георгиев и святых Илий!), их собратья пожаловались богу, но он их не послушал; тогда они поставили ему ультиматум: или мы или Батраз. Божество было вынуждено послать против него Балсагово колесо, которое и убило Батраза. «Вот бог сказал: «Я своего сына убил – кто теперь его снесет в Софийский склеп?»» (НОГЭ, кн. 2, с. 289).

«Нарты впали в такое бедствие, что (не могли найти), где бы скрыться от немилосердного, алчного до крови Батраза. Часть нартов, избежавшая меча Батраза, погибла от голода, наведенного на них Батразом. Хлебом нартов была кукуруза, в которой они испытывали крайнюю нужду вследствие неурожая: едва доставалась на их пропитание та малая часть посевов, которую сбивали они пущенными по ним ночью стрелами, так как днем на нивах хлеб превращался в уголь» (НОГЭ, кн. 2, с. 313).

Откуда у Батраза такая власть и сила, что он может лишить нартов именно урожаев на полях? Нетрудно заметить, что это одно из наказаний,

которое на них насылает бог (якобы христианский, а на самом деле – покровитель дождя и плодородия) на нарттов, когда они восстали против него (в осет. сказаниях о гибели богатырского народа). Здесь явно просвечивает переосмысление сюжета из кар.-балк. эпоса: раздосадованный тем, что нарты, по приказу Ёрюзмека, перестали платить ему дань (т. е. приносить жертвы), небожитель Фук наслал засуху, и хлеба стали гореть, люди и животные перестали плодиться и пр. И только после того, как Ёрюзек убил Фука, пролился оживотворяющий кровавый дождь (в осет. эпосе – три слезинки божества). Но почему именно три? Кар.-балк. *жау* «дождить», *кёз жау* «слеза», *артада* «потом, после» - осет. *арта* «три».

В кар.-балк. эпосе Кызыл-Фук был убит Ёрюзмеком, но в осет. сказании вместо него, но при тех же обстоятельствах погибает его двойник нарт Хамыц. Восточные аланы (тюркоязычные предки осетин) были сторонниками культа бога грозы (убитого Ёрюзмеком, осет. Сайнаг-алдаром); в осет. эпосе его сын мстит нартам, приверженцам единобожия. Нарт Болат-Хамыц и тот бог, который опекал Батраза – один и тот же персонаж, соответствующие кар.-балк. Болат-Хмычу и Кызыл Фуку. Это божество и пролило три слезинки, на месте падения которых появились три главных языческих святилища Осетии. Поскольку в осет. яз. заимствованное *хуыцау* означает просто «бог», при усвоении тюркских сказаний и их пересказе на иронском языке *Тейри-хан* («небесный царь»), в борьбе с которым и погибает Батраз, стал неотличим от отца героя, грозового божества Кызыл-Фука, ставшего безымянным. Поэтому бог то опекает Батраза, то убивает его, то плачет над ним.

В кар.-балк. мифологии божество грозы и плодородия имело несколько имен, из-за чего их стали считать именами разных божеств – *Къызыл-Фук* (*Хмыч*), *Шибиля*, *Элия*, ***Чопна (Цопна, Цопнай)***, ***Эрирей-Чоппа***. Теоним *Чопна, Цопна* – от *чён бай, цён бай* «владыка злаков» (см.: Джуртубаев, 1991); ср. также детское слово *чопай, цопай* «пенис». Только зная это, можно объяснить, в каком «Софийском склепе», *Софиайы заппадз* или *Сопийи заппадз* похоронили героя.

Батраз был погребен в гробнице, названной одним из кар.-балк. имен его отца – *Цопнайы заппадз*, «склепе Цопная», изменившемся в осет. сказаниях в *Сопай, Сопий, Софий* и т. п., к тому же перепутаного с именем покровителя кузни и очага Сафой (в осет. мифологии): так, бог велит изэдам (духам), которые не могут внести Батраза в склеп: *«Пойдите к его мертвому телу и помолитесь ему: «В склепе небесного Сафы твое вечное место; стань тоньше рыбьей чешуи, легче хмелиного лепестка», - и поднимется он в склеп Сафы»* (НОГЭ, кн. 2, с. 291). В осет. сказаниях говорится и о воскресении

Батраза; его нежелание покоиться в склепе объясняется игрой кар.-балк. слов: *тирел* «упираться, упереться» - *тирил* «ожить, воскреснуть», *тирилмек* «вокресение (из мертвых)».

ТЕНГРИАНЦЫ И ЯЗЫЧНИКИ

Осет. сказания о Батыразе и его отце Хамыце, как и кар.-балк. сказания о борьбе Ёрюзмека с Кызыл-фуком – яркие отголоски острой идеологической борьбы в среде тюрков Северного Кавказа, перераставшей и в военные столкновения. Но повествуется не о противоборстве язычества и христианства (как думают нартоведы-иранисты), а язычества и тенгрианства, древней единобожной религии тюрков. Большая часть предков карачаево-балкарцев (западные киммеро-скифо-аланы), несомненно, была на стороне тенгрианства; кар.-балк. эпос воспеваает единобожника Ёрюзмека, а его противника Кызыл-Фука принижает.

Но предки их восточных собратьев склонились к многобожию, главное место в котором занимал культ грозового божества плодородия. Являясь сыном Болат-Хымыча (Кызыл-Фука), Батраз должен был защищать язычество, что он и делал, уничтожая небесных духов и ангелов и выступая против культа Тейри-хана. Поэтому в эпосе осетин цикл Болат-Хамыца и Батраза является более разработанным, и, соответственно, произошло раздвоение образа Ёрюзмека на «положительного» Урызмага и «отрицательного» (и то не всегда) Сайнаг-алдара.

Ю. А. Дзицойты предполагает, что гора Уаза (Эльбрус) «считалась у алан местом обитания военного божества», т. е. Батраза (почему-то носившего кар.-балк. имя); согласно одному сказанию, нарты погибли под этой горой. Непомерно гордых богатырей, объявивших войну небожителям, а потом и самому Богу, «последний попросил собраться на равнине Хиз у подножья горы Уаза, а потом перевернул гору, которая раздавила Нартов». Это подтверждает наш вывод о том, что о гибели Батраза и гибели нартов говорилось в одном и том же осет. сказании: «Фактически Бог разделался не только с нартами, но и с их военным божеством» (Дзицойты, 1992, с. 84).

Иными словами, тюркоязычные предки осетин выразили в замечательно лаконичной и высокохудожественной форме свой выбор и судьбу; Батраз и его отец проигрывают битву с Тейри (раскол в среде алано-кобанцев и завершение гражданской войны в Киммерии; см. ниже), но из слезинок бога грозы и плодородия в Осетии возрождаются центры языческих культов (действующие до наших дней). Восточные алано-киммерийцы были

обречены на ассимиляцию, и их певцы предчувствовали это, поэтому финал осетинского эпоса трагичен, и иным быть не мог.

Кар.-балк. эпос, несмотря на присутствие в нем языческих «божеств», выглядящих просто некими духами, беспрекословно исполняющими, как и нарты, волю всемогущего и всевластного Тейри, в принципе монотеистичен – вероятно, потому, что позиции тенгрианства в Балкарии и Карачае были достаточно сильны; но его победа оказалась только временной. Затем в Западной Алании совершился переход карачаево-балкарцев в христианство (пришедшего из Византии), но на востоке тюркское язычество, видимо, сохраняло свои позиции.

После погромов, учиненных в Алании Тамерланом и падения Константинополя, аланское христианство стало чахнуть; монотеизм вновь восторжествовал благодаря приходу ислама, принятого всем населением Алании. Поскольку пропаганда ислама шла из Дагестана, восточные аланы приняли его раньше (отсюда и наличие целого пласта арабо-мусульманской терминологии в осет. языке). Но после эпидемии чумы, гибели большей части местного тюркского населения и появления в XVII в. военных поселенцев-язычников из Ирана, в Осетии опять победил политеизм; (большая часть дигорцев все же осталась в лоне ислама, как и коренные тагаурцы, туалыцы и куртатинцы, прямые потомки тюрков-автохтонов).

Глава XXXI. ДРУГИЕ ГЕРОИ

СОСУРУКО И СОСЛАН

Пытаясь разгадать тайны великого эпоса - а сделать это возможно только на основе данных кар.-балк. сказаний, языка и мифологии – нартоведы были обречены до второго пришествия толочь воду в ступе, выдумывая одно произвольное объяснение за другим. Но обращаться к кар.-балк. материалам им не хотелось - они заранее знали, что там ответа не найти (или, может быть, как раз потому, что опасались найти ответ именно там). Все очень просто: официальная наука говорит, что тюркоязычные предки карачаево-балкарцев пришли на Кавказ поздно, когда эпос уже существовал, а тюркские имена героев - это результат «тюрко-монгольской моды» и контактов с ногайцами, кипчаками, хазарами, турками, печенегами, аварами, хазарами, татарами и монголами.

По этой же причине поиск убедительной этимологии имени нарта Сосурука оказался для нартоведов делом очень трудным. В 1935 г. В. И. Абаев пишет: «Имя Созырыко имеет явно кабардино-черкесское

оформление, так как в конечном –*къо* легко распознается кабардино-черкесское слово *къо*, *къуа* «сын». *Созырыко*, *Сосруко* осмысляется, следовательно, на кабардино-черкесской почве как «сын *Созыра*» или *Сосра*. Но самое это *Созыр*, *Созур* или *Соср* отнюдь не разъясняется из кабардинского, как и из осетинского.

Возможна какая-то связь с именем *Сослан*, которое носит в осетинских вариантах богатырь-двойник *Созырыко*. В пользу алано-скифского происхождения имени можно было бы указать на скифское собственное имя *Созирсауос*, что можно осмыслить как «*Созир* смуглый» (осет. *сау* «черный»). Вспомним, кстати, что в кабардинских вариантах *Сосруко* имеет эпитет «смуглый». «В общем ничего достоверного» (Абаев, 1990, с. 250).

Через 44 года он говорил об этом имени не более определенно: «*Созырыко/Созуруко* – имя одного из героев осетинского («нартковского») эпоса; другая форма этого имени, господствующая в дигорском и весьма обычная также в иронском – *Сослан*». «Вероятно, адыгское оформление осетинского имени *Сослан*» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 3, с. 140).

Объяснение имени нарта В. И. Абаев дает в том же, третьем томе ИЭСОЯ. К этому моменту великий ирановед спохватился – слишком много оказалось в осет. эпосе «тюрко-монгольских» элементов, особенно имен, причем принадлежавших не второстепенным или третьестепенным героям, а главным. Следовало срочно найти какое-то объяснение этому антинаучному факту, пусть и задним числом. Читайте и удивляйтесь, а если можете, то и восхищайтесь, поскольку перед вами шедевр: «Будучи традиционным, эпос вместе с тем никогда не был замкнутым и законсервированным. Он был открыт для влияний со стороны соседних народов, с которыми аланы поддерживали обмен как материальными, так и духовными ценностями. В частности, в истории эпоса был период, который можно назвать тюрко-монгольской модой (откуда об этом известно? – М. Дж.).

В этот именно период в сказания вошли тюрко-монгольские имена *Хамиц*, *Батраз*, *Сайнаг*, *Бедзенаг*, *Елтаган*, *Тогуз*, *Крым-Солтан* и др. В этот же период герои получили общее наименование *Нартае*, от монг. *нар* «солнце» (*Нартае* = «Дети солнца»). Древние традиционные герои, носившие еще явственные следы своей мифологической природы, получали в угоду моде (! - М. Дж.) новые имена. Такой данью тюрко-монгольской моде оказывается и имя *Сослан*. Ср. ног. *Суслан* - «иметь грозный вид», *суслы* «хмурый, грозный» (ИЭСОЯ, т. 3, с. 138).

На наш взгляд, если есть на свете две вещи несовместные, то это эпос и мода. Но пусть даже так; согласимся с тем, что все дело в предполагаемой моде и в предполагаемом же стремлении «алано-осетинских» сказителей

угодить ей, причем она была не просто монгольской, а тюрко-монгольской. Хорошо было бы узнать, каким представлялся В. И. Абаеву процесс переименования древних героев эпоса (которому к моменту начала этой моды исполнялось бы, по мнению самого же В. И. Абаева, не менее 2000 лет). Алано-тюркские контакты должны были начаться за целое тысячелетие до пришествия монголов (говорящих на совершенно другом языке); и если ни одна этноязыковая общность в мире не может сравниться с тюрками в эпическом творчестве, тогда почему мода на их имена приключилась в Осетии только после XIII в.? Или сначала у «алано-осетин» была тюркская мода, а потом сменилась монгольской? Какие имена героев вошли в эпосы монголов и ногайцев из эпоса «алано-осетин»? Или влияние было только односторонним? Почему никогда не было периодов ни «скифо-иранской», ни монгольской моды у соседних народов Кавказа?

Но В. И. Абаев, пытаясь хоть как-то обосновать свою этимологию, продолжал в том же духе: «Разумеется, как и в случае с Батразом, речь идет только об имени героя, а не о его мифологическом образе, который отмечен чертами глубокой древности. На осетинской почве имя Сослан свидетельствуется с XII в. н. э. Муж прославленной грузинской царицы Тамары (1184-1213) был осетин и носил имя Давид-Сослан (*Картлис Цховреба*)». Согласно канонической версии истории, в XII в. на Кавказе ни монголов, ни ногайцев еще не было, как не могло быть и «монгольской моды». Откуда же у «осетинского царя» ногайское имя *Сослан*? Ответ В. И. Абаева изумительно прост: «В этот период, предшествовавший монгольскому нашествию, аланы тесно общались с кипчакскими племенами, в состав которых входили и предки современных ногайцев, и **именно тогда, наряду со множеством других тюркизмов** (выделено нами. – М. Дж.), могло появиться и имя *Сослан*» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 3, с. 138).

Почему же, в таком случае, прямо не сказать, что имя *Сослан* – кипчакское? И откуда В. И. Абаеву стало известно, что оно заимствовано именно у кипчаков, а не у более ранних аваров, гуннов, печенегов и пр.? Если аланский принц носил кипчакское имя *Сослан*, почему то же самое имя получил и эпический герой, образ которого отмечен чертами глубокой архаики? Или у нарта не было никакого имени, пока не подсобили кипчаки (а в случае с Батыразом и Ос-Бакатаром и мн. др. – монголы)? Впрочем, если бы поблизости не оказались кипчаки, иранисты приписали бы это имя якутам, тувинцам, хазарам, туркам и др. – но не карачаево-балкарцам.

Какие же выводы можно сделать, исходя из предположений В. И. Абаева? Только такие: «тюркская мода» у «алано-осетин» была уже до прихода монголов, и уже в V в. «алано-осетинские» вожди именовались по грузино-

тюркски - *ос-багатарами*, а в XII в. «осетинский принц» получил кипчакско-ногайское имя. Но нартты, как эпический народ, как и многие герои нартских сказаний, обрели свои имена (или были переименованы) уже после монгольского нашествия (согласно концепции Абаева-Гуриева). Стало быть, «тюркская мода» держалась у «алано-осетин» несколько веков, но на эпос до поры до времени почему-то не влияла.

В комментариях к одному из текстов Т. А. Хамицаева пишет: «Публикуется та часть сказания, где речь идет об одаривании небожителями Сослана. Сказание начинается с известного сюжета о встрече Сатаны с черным ногойцем, вследствие чего рождается Сослан – это нетипично для мотива рождения Сослана» (НОГЭ, кн. 3, с. 25). Как же нетипично, если этот сюжет - «известный»? К тому же другой автор отмечает, что ногойцы часто упоминаются в осет. эпосе (Дзицойты, 1992, с. 112). Имя нарта (как и «осетинского» принца) – «кипчакско-ногайское» ((Сослан), его отцом (по одному из сказаний) являлся ногоец; но вывода из этих фактов сделать никто не захотел, они как бы случайны. (Иное дело, если героя звали бы, скажем, Сигизмунд, Индра, Святополк или Рамзес; полагаю, что в этом случае недостатка в гипотезах, выводах и комментариях не было бы).

Но почему в осет. эпосе этот герой имеет два имени – «кипчакское» *Сослан* и его «адыгизированный» вариант *Созырыко*? Великий иранист и здесь с ответом не затруднился: «Вариант *Сосруко* следует рассматривать как результат адыгской адаптации имени *Сослан*: замена *Л* на *Р* и оформление патронимическим элементом *къо* (*къуа*) «сын». В этом «адыгизированном» виде имя вернулось затем к осетинам. Такие «челночные» переходы не редкость в истории лексики».

Примеров таких «нередких» переходов В. И. Абаев не предложил, зато выдвинул очередное предположение: *Сослан* у кабардинцев превратилось в *Сосран*, они добавили к нему элемент *къуа* – *Сосранукъуа* (сохранилось в абазинском), затем оно сократилось в *Сосрукъо* и в таком виде вернулось к осетинам. Другой осетинский автор, М. С. Туганов, считал, что имя *Сослан* есть *Сос-алан*, не объяснив элемент *сос* (Кумахов, Кумахова, с. 107).

Это означает следующее: в конце периода «тюркской моды» (и накануне «моды монгольской») «алано-осетины» зачем-то заменили никому не известное древнее «ирано-аланское» имя булатнотелого богатыря на кипчакское *Сослан*; его у них неведомо где, когда и как заимствовали кабардинцы (вероятно, вместе с сюжетами), выбросили из него слог *-ан*, заменили *Л* на *Р* и добавили элемент *къуа* «сын», а затем это «адыгизированное» кипчакско-ногайское имя неизвестно когда, как и почему вернулось к осетинам, которые ничего ни добавлять, ни убавлять в нем не

стали, а начали употреблять его наряду с предположительно кипчацким *Сослан*. Почему «ираноязычные» аланы так пренебрегали древними именами своих эпических героев, заменяя их то монгольскими, то монгольско-грузинскими, то тюрко-монгольскими, то кипчацко-ногайскими, то адыгизированными, никто из осетиноведов не объяснил. Такая вот «челночная» история, которую комментировать далее незачем.

Подробно рассмотрели происхождение имен *Сослан* и *Сосрукъо* Кабардинские языковеды М. А. Кумахов и З. Ю. Кумахова; последнее принадлежит главному герою сказаний адыгов, абхазцев, абазин и убыхов. Прежде всего они подчеркивают тот якобы «неоспоримый факт, что это имя включает адыгско-убыхское слово *къуэ* «сын» (наивно думая, что оно имело такую форму от сотворения мира и даже не допуская мысли о том, что оно могло принять ее и в не-адыгской среде).

Они же приводят высказывание В. И. Абаева: «Беда в том, что имя *Соср* не получило пока удовлетворительного разъяснения. Тот, кто разъяснил бы имя *Соср*, оказал бы немалую услугу нартским исследованиям» (именно это мы и собираемся сделать). Соавторы указывают, что в заимствованных именах того же типа, что и *Сослан* (*Беслан*, *Аслан*, *Къаплан* – характерно, что все эти имена тюркские), фонема *л* никогда не заменяется на *р*, а только на латеральные *л*, *лъ*, и что анализируемое имя не могло быть исключением из этого правила. К тому же имя *Сослан* присутствует в кабард. ономастике как *Сослъэн-бэч* (и опять окончание тюркское – *бек*), но ни формы «*Сосран*», ни формы «*Сосрануко*» в ней нет. Поэтому М. А. и З. Ю. Кумаховы полагают, что *Соср* восходит к более древнему *Сауэсыр*, будто бы наличному в имени покровителя ветров и вод в адыгской мифологии – *Саузараи*.

На этом их скромные успехи заканчиваются, так как авторы не могут объяснить самое важное – элемент *соср* или *сауэсыр*, и говорят следующее: «Мы не касаемся вопроса об этимологии первой части рассматриваемого имени. Это для нас в данной работе и не имеет существенного значения (зачем же тогда посвящать ему 8 страниц убористого текста? – М. Дж.), поскольку в абхазско-адыгских сказаниях имя центрального героя представлено не в первой части (!? – М. Дж.), а в сочетании с исконным словом *къуэ/къуа* «сын» (Кумахов, Кумахова, с. 111).

Мнение, конечно, весьма оригинальное: предполагаемое окончание важнее самого имени. Точно так же мыслил впоследствии и В. И. Абаев, обращаясь к этим авторам с вопросом: если эпическое имя *Шатана* созвучно имени аланской принцессы *Сатеник*, то разве этого недостаточно, чтобы считать его осетинским (см. выше)?

Большую статью посвятил доказательству появления имени и образа нарта Сослана под влиянием легенд о Давиде Сослане (муже грузинской царицы Тамар) Т. А. Гуриев. Почему-то не заметив упоминания В. И. Абаева о кипчаках, предках ногайцев, он посчитал выдвинутую им этимологию неудачной, поскольку «исторический Сослан жил в конце XII – начале XIII вв., а ногайцы появились на арене еще позже». Т. А. Гуриев дает другое объяснение, но сначала ссылается на мнение А. И. Попова: «Крайне вредным является доверие к будто бы «непогрешимым» фонетическим законам, по которым совершается переход названий из языка в язык. В действительности во многих случаях эти законы нарушаются».

Спорить с этим не приходится, всегда найдутся исключения из правил, иногда их бывает много. Но соблюдение определенных рамок и норм все же необходимо, иначе можно впасть в произвол, выводя, что угодно, из чего угодно и не имея возможности опровергнуть даже абсурдные объяснения. Думаю, Т. А. Гуриев понимал это не хуже нас; тезис о прискорбном несовершенстве законов исторической фонетики нужен был ему для утверждения своей, совершенно произвольной, этимологии имени «Сослан».

Оно, как думает ученый, происходит от осет. фамильного имени *Царазон*, *Саразон*, *Шаразон*, якобы восходящего (по В. И. Абаеву) к латин. имени *Цезарь* (к кому же еще?). «Сослан» есть форма, видимо, возникшая в грузинской среде», в которой *a* переходит в *o*: аланское *ас*, например, дало в грузинском *ос* (с чем не соглашался В. И. Абаев; см. выше). Цепочка трансформаций имени, по мнению Т. А. Гуриева, выглядела так: лат. *Цезарь* – осет. *Цезаран* – *Цаеразан* – *Сазаран* (Гуриев, 1991, с. 72-73).

Что происходило далее с этим многострадальным именем, как и почему оно приняло (явно тюркскую) форму *Сослан*, автор не сообщает (думаю, что если эту цепочку продолжить, можно вывести из нее любое слово). Вопросы о том, какой национальности был Давид Сослан, муж царицы Тамары (мать которой была аланкой и носила тюрк. имя *Бурдухан*), и почему правители овсов-осов назывались по-тюркски *багатарами* (причем с V по XIV-й вв., т. е. до нашествия Тамерлана), так и повисли в воздухе.

Кроме того, нартоведы не сказали, существует ли в осет. антропонимии имя *Давид*, созвучное имени прародителя нартов, солнечного божества Золотого Дебета (*дылбет* «огненоликий») в кар.-балк. эпосе. Подтверждением того, что грузинам было известно значение имени овсского царевича, служат строки из заключительной части поэмы Руставели, посвященные Давиду Сослану:

Божеству грузин Давиду, что грядет путем светила,

***Чья с восхода до заката на земле известна сила,
Кто для преданных – опора, для изменников – могила,
Написал я эту повесть, чтоб досуг его делила.***
(Перевод Н. Заболоцкого).

Полагаю, что эти восхваления не вызваны желанием поэта польстить царю (да и с какой стати правоверный христианин Руставели именовал бы его «божеством?»); поэт знал, что на родине Давида, в Алании, так именуется солнечное божество – *Золотой Дебет*. Ассоциация имени Давида Сослана с солнцем отчетливо проглядывает и в другом переводе:

***Божеству грузин – Давиду, чей всегдашний спутник – солнце,
Я слагаю песнопенья, чтя двора его устав.
Покорив Восток и Запад, он, как грозный вихрь, несется
И послушных укрепляет, вероломных разметав.***
(Перевод А. Церетели).

Искусный кузнец и рудознатец Дебет из кар.-балк. эпоса, несомненно, является историческим лицом; но в эпосе его образ, разумеется, мифологизирован, претерпев контаминацию с образом солярного божества. Верить в то, что муж царицы Тамары был осетинским царевичем с библейско-кипчакским именем Давид Сослан, мы не можем; он был тюрком-аланом по имени Дебет (возможно, потомком тюркского религиозного деятеля, основателя алано-болгарской династии Дуло).

РОЖДЕНИЕ СОСУРУКА

Изложим обстоятельства рождения этого героя (они схожи во всех национальных версиях) по кар.-балк. эпосу. Однажды Сатанай-бийче идет на реку, чтобы постирать белье, а затем купается в ней. Ее замечает с другого берега могучий пастух Созук, и в нем вспыхивает страсть. Почему-то не в силах перебраться через реку, он мечет свое семя, и оно оплодотворяет лежащий на берегу валун (*состар таи*), за который спряталась Сатанай-бийче. Она относит валун домой и прячет его в теплом месте; камень начинает набухать, в нем присутствует жизнь.

Но Сатанай-бийче почему-то сообщает об этом валуне не мужу, Ёрюзмеку, а только кузнецу (в вариантах – Дебету). В назначенный срок кузнец со своими подмастерьями разбивает камень, в котором оказывается железнотелый младенец-богатырь, как сказано в публикации С. Урусбиева,

(1881 г.), «с хохлом на голове наподобие гребня и ногами тонкими, как вертел» (эти детали есть только в кар.-балк. эпосе). Сатанай-бийче отдает его на воспитание маленьким, но сильным и искусным в металлургии подземным существам, называемым *жек*, которые закаляют все его тело (за исключением колен) в чистую сталь. **Итак, рождение героя связано с рекой, заречным пастухом, валуном, кузнецом.**

Ему дают имя *Сосурук*. Познакомился он с приемным отцом (Ёрюзмеком) уже подростком. В дальнейшем он совершил много подвигов во славу нарттов; он единственный из нарттов, кто побывал в нижнем мире (не путать с адом), как и в осет. эпосе именно он путешествует в Страну мертвых. Находчив, смекалист, хитер, смел, - одним словом, весьма сложный образ.

Примерно то же самое говорится о рождении героя и в осет. сказаниях. Пастух *Сосаг*, которого почему-то называют «алдаром», пасет свою отару на берегу Терека, где его замечает служанка *Ахсины* (Шатаны) и говорит об этом своей госпоже. *«Ахсина посмотрела с возвышенности, и когда увидела пастуха, то велела запрячь арбу и спустилась к берегу Терека. Там она разделась донага. Сосаг-алдар никогда не видел обнаженную женщину и был удивлен, а потом на одном камне заснул, и после этого ему необходимо было выкупаться. Как Ахсине было этого не понять! И она отправилась обратно. Сосаг-алдар, выкупавшись, тоже пошел со своим скотом. Как бы то ни было, Ахсина стала считать дни камня. Когда наступило время, то вскрыла камень, и из пупа камня ей улыбнулся мальчик»* (НОГЭ, кн. 2, с. 87).

По мнению Ш. Х. Салакая, рождение из камня отражало важнейшее значение камня как орудия труда в эпоху не только неолита, но и энеолита. Постоянно звучащие в адыгском эпосе эпитеты *Сосруко* («железный муж», «железноглазый») позволяют тактовать, как пишет А. Т. Шортанов, образ этого героя, «как своеобразный символ огня и металла», учитывая также его рождение из камня, закалку, похищение им огня, «наконец, его гибель от железного колеса» (НАГЭ, с. 18-19). Иными словами, в сказаниях о рождении булатнотелого богатыря исследователи видели мифопоэтический рассказ о начале добычи металла и его обработке, «рождение металла». Это мнение более логично, чем предположение Ж. Дюмезиля, который усмотрел в *Сослане-Сосруко* черты солнечного героя. Но можно ли считать, что на этом следует поставить точку?

На наш взгляд, нельзя, поскольку непонятно, например, почему железнотелый герой гибнет от железного колеса (символа солнца; см. ниже). Думать, что богатыря могло погубить только орудие, изготовленное из того же материала, из которого состоял он сам, было бы проявлением заурядного логического остроумия, не более. Непонятно и другое: почему этот нарт

родился из речного валуна и почему в «рождении металла» главную роль играют заречный пастух и женщина (Сатанай, Сатаней, Шатана)?

Эпос не мог опережать общественную и хозяйственную практику, он только следовал за ней, отражая изменения в социально-экономической сфере, как и в религиозных воззрениях. При этом древние сюжеты, вероятно, исчезали, но чаще трансформировались, включая в себя новые реалии. Но какие-то детали прежних сюжетов могли сохраняться, несмотря на то, что в новом осмыслении выглядели странными и ненужными, не имеющими отношения к обновленному мифу. К тайне происхождения многих образов эпоса мы можем приблизиться только благодаря таким, ничем не мотивированным, деталям. Но сначала поставим ряд вопросов:

1. Почему знатная Сатанай-бийче идет мыть белье сама, а не посылает свою рабыню Кюлюмхан? Почему (в осет. сказании) Ахсина, услышав о том, что на другом берегу показался Сосаг-алдар, спешит к берегу реки?
2. Почему Сатанай-бийче, образец скромности и верности (во всяком случае, в кар.-балк. эпосе), купается на виду у глазающего на нее пастуха?
3. Почему могучий пастух не может переплыть реку?
4. Почему камень, в который попало семя пастуха, «забеременел»?
5. Почему Сатанай-бийче не сказала об этом камне своему мужу?
6. Почему она посвятила в свою тайну только кузнеца?
7. Почему из валуна родился мальчик с железным телом?
8. Почему у него были тонкие, как вертелы, ноги, а на голове – хохол наподобие гребня?
9. Почему мальчик растет не дома, а в подземелье?

ХИТРАЯ ЖЕНА

«Биография» пастуха, младшего сына Дебета, от семени которого родился герой Сосурук, имеется только в кар.-балк. эпосе. Его зовут Созук (Соджук, Сёсюммек), уменьш. форма – Созукку. В 1903 г. Н. П. Тульчинский опубликовал начало сказания о нем, где говорится, что Сосук *«из древесных углей баранов делал, а золу превращал в соль и ею баранов кормил»*. *«Он был храбр и мужественен, но свою храбрость и мужество никому не выказывал. Ночью он отправлялся вдаль, разбивал таборы, забирал их казну и наутро уже был дома (все это были мечты Сосука)»*.

Днем же Сосук лежал, растянувшись на солнце» и прохожие смеялись над ним, называя дураком. Родные, по совету знахарок, выделили ему семь баранов и построили на перекрестке семи дорог конюшню (точнее, кошару). В помощники Созуку дали глухого мальчика, собаку, которая не умела лаять,

топор с затупленным лезвием и ведро без доньшка. Через семь лет у Сосука было 7000 баранов, мальчик стал слышать, а собака лаять. С тех пор все относились к нему с большим уважением (КБФДЗП, с. 258).

О том, как ему удалось разбогатеть, в сказаниях не сообщается (но герои некоторых мифов очень схожи с Созуком – не только по «профессии», но и по судьбе; это нартские сказания, числящиеся мифами по недоразумению).

Живет Созук на восточном берегу Волги (иногда – Терека), которая мыслилась границей между миром живых и противопоставленным ему миром мертвых, в котором все наоборот: здесь Созук был беден – там стал богат, работник его был глух – там он стал слышать и т. п. Кроме того, известно, что в мифах многих народов богатство так или иначе ассоциировалось с потусторонним (загробным) миром.

Согласно «Авесте», священной книге зороастрийцев, мировая река, омывающая одну сторону мира и служащая «символом края света, максимальной удаленности», называется *Рангха*. Многие исследователи отождествляют ее с Волгой; в Ригведе ей соответствует река *Раса* (МНМ, т. 2, с. 367; с. 378). Реки *Аракс* и *Ра*, упоминающиеся в трудах древнегреческих древнеримских авторов, также считаются названиями Волги.

Все эти гидронимы, на наш взгляд, заключают в себе тюркское слово *ара* – «срединная» (*Ара-суу* – «срединная река»); к грекам, римлянам и древним иранцам название великой реки, скорее всего, перешло от древних обитателей Поволжья – тюркских племен скифов, савроматов, саков, массагетов. Показательно, что, согласно «Авесте», в бассейне реки Рангха обитали «безголовые люди» (МНМ, т. 2, с. 367). Это представление появилось в результате того, что иранцы поняли тюркский этноним *хазар* или *азар* «настоящие люди» как свое, иранское *а-сар*, *а-сара* «безголовый».

Ключ к загадке происхождения образа нарта Сосурука неожиданно отыскан не на Кавказе. «На Руси существует поверье: если петух старше семи лет, то его не годится держать в доме; иначе он снесет яйцо, из которого родится огненный змей; колдун берет это яйцо, носит у себя за пазухой или закапывает в навоз; через шесть недель вылупится из яйца змей и станет носить ему серебро и золото».

Комментируя эту цитату из известного труда А. Н. Афанасьева, Б. А. Успенский пишет: «Совершенно очевидно, что под «петушиным» яйцом в цитированном поверье фактически понимается яйцо змеиное. Это не должно удивлять, если иметь в виду вообще более или менее очевидную соотнесенность петуха со змеем. Так, домовый, который часто мыслится в виде змеи, может так или иначе ассоциироваться с петухом. В частности, «дворовый» домовый, живущий во дворе и опекающий скот, может

представать как непосредственно в виде змеи, так и в виде змеи с петушиной головой, ср. характерное описание: «Дворовик днем бывает как змея, у которой голова как у петуха, с гребнем, а ночью он имеет вид и цвет волос как у хозяина дома» (Успенский, с. 162).

Змею, жившую во дворе, карачаево-балкарцы никогда не трогали и не беспокоили, она называлась *шугут жилиян* или *гурт жилиян* («домашняя змея», ср. название квочки – *гурт тауукъ*). Но в нашем случае следует говорить не о домашней змее, а о драконе, змее, хозяине земных недр и их богатств, жившем, по представлениям народа, под землей или за рекой, которая считалась границей между двумя мирами; даже сейчас о похоронах покойника говорят: *аны сууну ол жанына элтдиле* «его отнесли на ту сторону реки» (а не на кладбище).

В эпоху начала железного века и зарождения героического эпоса главной (и загадочной) фигурой в обществе являлся кузнец, считавшийся колдуном, как и его жена. Умение добывать и обрабатывать металлы в древности оберегалось от посторонних, что еще больше усиливало атмосферу таинственности, окружавшей мастера. Тогда и возникло мнение, что на службе у кузнеца и его жены находится дитя дракона (змея), которое и таскает для них из подземного мира золото, серебро, железо. Но как они сумели добыть и приручить его? В поисках ответа на этот вопрос и появилось поверье, приведенное А. Н. Афанасьевым (колдун и «петушиное яйцо»). Связь между петухом и змеем, указанная Б. А. Успенским, имела в своей основе простое наблюдение: и куры, и змеи выводят своих детенышей из яиц.

Кар.-балк. поверье было несколько другим. Дракон мыслился живущим в ином мире, за рекой, которая иногда приносила неведомо откуда огромные валуны, по сей день называемые у некоторых народов «драконовы яйца». Тюрк. термин *таш, тас, таз, тар, тор, дор* «камень» имеет и значения «голый, чистый», ср. *таза* «чистый», *тазбаиш* «лысый, с чистой головой», *таиш* «косточка плода», т. е. тот же «камешек»; еще ближе *ташакъ* «яичко» (мужское). «Валун» в кар.-балк. яз. – *состар*, из *суу ыз* «русло, прибрежная полоса» + *тар* «камень» = «прибрежный камень». (К сожалению, в словаре ошибочно указано, что так называется гранит; но сведущие старики всегда отвечали, что это название валуна).

Здесь и лежит разгадка мифа, вошедшего в эпос. Кузнец и его жена знали, что на берегу реки лежат «драконовы яйца» (валуны); но как заставить дракона оплодотворить одно из них? Они придумали хитроумный план. Заметив змея на том берегу, его красавица-жена разделась и стала купаться в реке, понимая, что дракон, как житель иного мира, перейти реку (границу) не сможет. Когда же змей воспылал страстью, она успела спрятаться за камень,

в который и попало огненное семя чудовища (по абхазскому сказанию, семя «пастуха» летело, издавая громовый гул).

О верности такого толкования говорит и то, что в одном из осет. сказаний могучий «пастух» не смог приблизиться к Ахсине, и тогда, по его мольбе, семя превратилось в волшебную бусинку (*гулаки фардуг*), которую он мечет в сторону женщины. Ахсина отстранилась, подобрала бусину, швырнула ее и попала в камень, в котором зародилась жизнь (НОГЭ, кн. 2, с. 88). Эта бусинка имела свойство оживлять мертвых и исцелять больных. «Обычно принадлежит змеям» (НОГЭ, кн. 3, с. 24). Ср. кар.-балк. *инжил* «мучаться, страдать» - *инжи* «бисер» (*ингиль* также озн. «змея»).

Напомним, что изначально Сатанай-бийче мыслилась женой кузнеца Дебета (см. выше). Добившись своего, она взяла камень (яйцо) и ушла домой, и из него в известный ей срок родился детеныш дракона - естественно, покрытый блестящей, как металл, чешуей (поэтому его следовало закалить). И, конечно, детеныш был холонокровный. В осет. сказании, например, говорится, что однажды мальчик Созырыко, «*подобный льду*», «*играл с тремя сыновьями Бурафарныга* (в альчики. – М. Дж.), *к обеду обыграл их всех, отрезал им правые руки и отнес их к себе домой*» (НОГЭ, кн. 2, с. 108).

О том, почему мальчик проявил такое зверство и каковы были последствия его поступка, в тексте не сообщается. И, конечно, ничего подобного в тюркском оригинале сказания не было; кар.-балк. выражение *онгларын алып* «одолеть, загнать в угол» в период ирано-тюркского двуязычия осетинами было понято буквально: «взяв (забрав) их правые (*онг*)» - поскольку *онгларын* означает и «их силы», и «их правые».

Но почему осет. сказание называет мальчика «*подобным льду*»? Ср. кар.-балк. *жылан* «змея» - *чыран* «ледник» (могло слышаться как *чылан*). Он должен был расти под землей, как и положено змеенышу: в осет. сказании Сатана «*тайно держала Сослана в подземном доме, или в кладовой*» - как и другого героя-змея (небесного), Батраза (НОГЭ, кн. 3, с. 23; с. 24). То же самое – в других версиях эпоса.

С течением времени главное предназначение усыновленного кузнецом и его женой змеевича – таскать руду и золото – было забыто. Но отголосок этих представлений остался: именно Сосурук побывал в нижнем мире и принес отцу **золотую** рыбку; в страну мертвых совершает путешествие Сослан, как и абхазский Сасрыква. Что касается карликов-жеков (в кар.-балк. эпосе), кующих в подземельях железо и закаливших тело младенца в сталь, это, скорее всего, отражение памяти о древних рудокопах (малорослым людям в тесных и низких штольнях двигаться было легче); т. е. и здесь обнаруживается связь с мифом о добывании металлов.

Змей, по мнению Б. А. Успенского, ассоциировался не только с нижним миром, но и с золотом и кладами; он ссылается на В. Я. Проппа, который в своей книге «Исторические корни волшебной сказки» писал: «...все, что окрашено в золотой цвет, этим самым выдает свою принадлежность к иному царству. Золотая окраска есть печать иного царства» (Успенский, с. 60). В кар.-балк. эпосе именно о Сосуруке говорится, что он имел золотой шлем и золотую пику; в адыгских сказаниях у Сосуруко «*щит златоцветный*».

Но как и почему заречный змей превратился в эпического пастуха *Созука* (осет. *Сосаг*)? Очевидно, дракон был тотемным предком одного из аланских племен, и некоторые мифы о нем перешли в нартский эпос. Кар.-балк. *созук* означает «растягивающийся, вытягивающийся» (в вайнах. сказаниях, например, нарта зовут *Сеска-Солса*, т. е. «*Солса (Сослан) (сын) Сески* (т. е. *Созука*)»; ср. также *сюрюучю* «пастух», *сюр* «погонять» - *сюркел* «ползать». Одно из пресмыкающихся, обладающее блестящей чешуей (веретеница), называется в кар.-балк. яз. *къой жилиян*, букв. «овечья змея» (Созук – овчар).

Поскольку и цыплята, и змееныши вылупляются из яиц, и ассоциация петуха и змея древними усматривалась, то у новорожденного Сосурука были тонкие, как у петуха, ноги (по которым его и узнал впоследствии обманутый им великан), и хохолок на голове, наподобие петушиного гребня. Но другим народам Кавказа эти детали были непонятны и оказались забытыми (как и число сыновей Дебета и Сатанай – 19, отражение знания о цикле Метона).

В древности (у некоторых народов и сейчас) детей часто нарекали, исходя из обстоятельств его рождения, времени, места и т. п. Кар.-балк. *суу ыз* озн. «русло, прибрежная полоса», *ур* «жалить», *ургъан* «жалящий», с редукцией слабого *гъ* – *уран*; это табуированное название змеи. *Суу ыз* + *уран* = *Сууызуран* «прибрежный змей», закономерно стянувшееся в *Созуран*, *Сосран* (такое имя носил, например, старший князь Балкарии (XVIII в.) – олий Сосран Абаев). Фонетика кар.-балк. языка свободно допускает и переход *Р* в *Л* в середине слова, по образцу зоофорных имен *Аслан* (лев), *Къаплан* (барс) и пр. – откуда и имена собственные *Сослан*, *Сосланбек*, *Сослак* и др.

Ср. также *созулгъан* «растягивающийся, вытягивающийся», с выпадением *гъ* - *созулан*, *сослан*); еще ближе к имени *Сослан* (в сказаниях дигорцев) табуация *созул анг* «растягивающееся существо». Когда в текстах говорится о движении змеи, употребляется именно слово *созул* «тянуться, растягиваться, вытягиваться»; например, в одном из заговоров от укуса змеи: *Созулуп барама, жип кирик* – «Я двигаюсь, вытягиваясь, как вервь...».

Другое слово, означающее «жалящий» (и «семя») - *урукъ* (с формантом *укъ*); его соединение с *суу ыз* «берег, береговой» дает *Сууызурукъ*,

закономерно переходящее в *Созурукъ* – *Сосурукъ*, уменьш. *Сосрукъа*. У адыгов это имя превратилось в *Сосрукъо*, у осетин-иронцев – в *Созырыко*.

Итак, первоначальная форма имени героя – *Сосуран*. Об этом свидетельствует заимствованное из кар.-балк. эпоса горнорачинское сказание, в котором нарта зовут *Сосуран* (или *Сасуан*), сын Оризбега и Сатанай. В абазинском эпосе одно из приключений нарта (поиски сильного противника) приписаны герою по имени *Сосран*.

ПОХИЩЕНИЕ ОГНЯ

Несомненным указанием на тюркскую этническую среду является рассказ о том, как Сослана-Сосурук добыл огонь; из всех подвигов героя именно это его деяние считается фольклористами важнейшим. Однажды зимой нарты вдруг (!) обнаружили, что у них нет огня; или в походе нарты остались без кресал. Никто из них почему-то не мог развести костер, и нарты стали страдать от холода. Вызвался раздобыть огонь Сосурук. Долго он бродил, и, наконец, заметил вдали свет костра. Подъехав ближе, нарт увидел пещеру, в которой, свернувшись в кольцо вокруг пламени, спал великан. Нарт выдернул из огня головешку, но одна искорка упала в глаз великана, он проснулся и схватил героя. Тот выдал себя за работника Сосурука, рассказал о его богатырских забавах и втянул глупое чудовище в заочное состязание со знаменитым нартом. Великан выдержал все тяжкие испытания, придуманные героем, но выбраться из замерзшего озера не смог (по мольбе нарта ударил страшный мороз). Сосурук снес чудищу голову, взял огонь и вернулся домой.

Этому сюжету, поминая подвиг Прометея, фольклористы все как один давали весьма странное объяснение, видя в нем «реминисценцию» той эпохи, когда люди якобы не умели разводить огонь и вынуждены были его поддерживать; если он вдруг погасал, им якобы приходилось похищать его у соседнего рода-племени. Но, как говорят палеонтологи, добывать огонь умели еще питекантропы и неандертальцы, здесь же речь идет о людях, да еще и таких, как нарты! Всего-то и делов, как взять два камешка и высечь искры; или потереть друг о друга две сухие деревяшки. Одним словом, это не ответ, а, так сказать, «за неимением лучшего».

Некоторое разнообразие внес в толкование загадочного сюжета Ю. А. Дзицойты, опираясь на мнение Ж. Дюмезиля, который «обнаружил прекрасную параллель на скифской почве к образу великана, свернувшегося кольцом: речь идет об изображениях хищника, свернувшегося кольцом вокруг костра». «Независимо от Ж. Дюмезиля к аналогичному выводу пришел А. К. Акишев: «Скифская пантера» в утробной позе – знак

космического либо эсхатологического огня в целом, огня, имеющего все качества, соотносимые с космической структурой. Нартовский великан, свернувшийся вокруг охраняемого огня, - традиционное развитие аналогичной темы». Приводит Ю. А. Дзиццойты и параллели из осет. и адыг. сказок, в которых упоминаются драконы или змеи, свернувшиеся кольцом вокруг каких-либо объектов (Дзиццойты, 2003, с. 109).

Далее автора, разумеется, заносит в далекую Индию, где отыскивается собрат кавказского нарта, похититель огня – *Матарिशван*; правда, «мифологическая природа древнеиндийского героя считается неясной». «Неясна и этимология его имени, однако, не исключено, что оно нарицательно означало «ветер». Это вполне вероятно, особенно в свете таких употреблений его имени, как «Ветер-Матиришван» или «тот, чей колесничий – ветер». «Любой из смертных не раз мог наблюдать, как ветер раздувает искры пламени, что имогло послужить причиной создания образа Ветра-Прометея». Но имеются и различия, не позволяющие Ю. А. Дзиццойты прийти к выводу о полном совпадении функций Сослана и Матарिशвана:

«Важнейшее отличие состоит в том, что Сослан никак не связан с ветром; Сослан – это и сын солнца, и огонь, и похититель огня, но только не ветер. Это однако не дает оснований (? – М. Дж.) отделять образ Сослана от образа Матарिशвана. В нартском эпосе известны хранители огня – великаны-ваюги, название которых – осет. *уайыг* – этимологически восходит к древнеиранскому названию бога-ветра Ваю, следовательно можно предположить, что образ арийского Ветра-«Прометея» на осетинской почве представлен как в образе Сослана (т. е. похитителя огня), так и в образе Ветра-великана (т. е. хранителя огня)».

Стало быть, Сослан – это и огонь, и великан-ветер, и Прометей-Ветер, и хранитель огня, и его же похититель (у самого себя). Ю. А. Дзиццойты предполагает, что «функция похитителя огня возникла у ветра вторично, в результате наблюдений древнего ария над ролью ветра в распределении огня по степи или в лесу». «Следовательно, на древнеарийский уровень следует реконструировать образ бога (или героя) солнечной природы, похитившего у богов огонь для людей» (Дзиццойты, 2003, с. 112-114).

К приемлемому объяснению сюжета вся эта длинная цепь параллелей и предположений не привела и осталась лишь в качестве очередного ряда типологических схождений. А между тем Ю. А. Дзиццойты был близок к разгадке. Согласно одному из гимнов «Ригведы», бог Агни «был похищен с неба на землю, подобно тому, как божественный напиток сома – с вершины горы». «Последний гимн особенно важен для нашей темы, так как в

осетинской мифологии также известен миф о похищении божественного напитка *алутон* с вершины горы Бурхох» (Дзиццойты, 2003, с. 112).

В кабард. сказании говорится, что нарты отправились в набег и по пути их настиг буран. Огонь развести они почему-то не могли, но тут подъехал Сосруко: *«Эге-ге-ге! У меня есть огонь, - ответил Сосруко и развел для них огромный костер. Весь отряд нартов разом ринулся к пламени. Разгневался Сосруко, забросил костер в реку»*. Нарты умоляли богатыря разжечь огонь вторично, но тот почему-то сделать это уже не мог, отправился на поиски и нашел великана, который спал, свернувшись кольцом вокруг огня. Украв одну головню, нарт поскакал прочь, но одна искра обожгла бедро великана. *«Тот проснулся, проверил число поленьев и обнаружил пропажу»* (Кабардинский фольклор, с. 31).

Но неужели у чудища были несгораемые поленья? И зачем ему было знать их число? Почему нарты не могли развести огонь? Куда подевались их кресала и труты (в осет. сказании их украл и бросил в воду обиженный нартами Сирдон)? Что они делали несколько дней или даже месяцев, пока Сосурук устраивал игры для великана? Мерзли в стане (или даже в селении)?

Как ни странно, разгадка этого сюжета очень проста. Долгое время виднейшими фигурами в древних обществах были шаманы, занимавшиеся лечением сородичей, предсказаниями будущего, сочинением и исполнением песен и танцев и пр. Чтобы легче войти в измененное состояние сознания (транс), они, как и участники различных мистерий, нуждались в психоактивных веществах (психоделиках), изготавливая их из некоторых грибов и растений. В таких снадобьях нуждались также охотники и воины – чтобы сконцентрировать энергию, выдерживать многочасовое сидение в засаде, холод или жару, усилить в себе боевой пыл и пр.

В эпоху, когда каждый жизненный акт – военный, трудовой, творческий, физиологический – рассматривался как священнодействие, галлюциногенные растения и приготовленные из них напитки (*хаома* у иранцев, *сома* у индийцев) и пр., употребление которых приводило человека в экстаз, давало ему иллюзию выхода за свои пределы, были объектами почитания. Ими дорожили, им поклонялись, как содержащим божественную мощь, их оберегали, как средства достижения единения со сверхъестественными силами (см.: Теренс Маккенна. «Пища богов», М., 1995).

Здесь и кроется разгадка сюжета. Нарты внезапно лишились не огня, а (по какой-то неясной причине) запасов некоего растения (или его семян), из которого готовили священный напиток, необходимый для проведения ритуалов. Тогда-то нарт Сосурук и отправился на поиски и нашел какого-то человека, вероятно, шамана (изображенного в эпосе великаном),

обладавшего растением, которым он очень дорожил (или, может быть, его запасами, принадлежавшими роду-племени). Сосурук – один из нартов, владевших магией: произошла встреча двух сильных шаманов – неслучайно «великан» выдерживает весьма нелегкие испытания, которым его подвергает нарт. Убив или обманув сторожа, или просто украв пучок священного растения, нарт принес его соплеменникам. Или это был мак, разводившийся в горшках (в русской сказке – «аленький цветочек»).

В шумерском эпосе герой Гильгамеш добывает со дна моря траву бессмертия, но в пути засыпает от усталости, и змея крадет у него драгоценную добычу (поэтому змеи якобы не умирают, а только меняют кожу). Характерно, что и в Нартиаде похитителем выступает змеевич Сосурук. Оно и понятно: кар.-балк. *урукъ* «жалящий» – *уру* «воровство». Вполне возможно, что и великан мыслился змееподобным существом – потому и лежал, свернувшись вокруг огня кольцом.

Но почему в сказаниях говорится о похищении огня? Дело в том, что в кар.-балк. яз. слово *от* имеет несколько значений, в том числе – «растение», «яд» и «огонь» (ср., например, *балхамий от* «медуница», букв. «бальзамная трава, бальзамное растение»; *отла* озн. не только «огни, костры», но – и «пасться», букв. «травяниться»; *таула жашил от болдула* «горы покрылись зеленой травой», букв. «горы покрылись зеленым огнем» и т. д.).

Когда древние обряды ушли в прошлое, сюжет стал непонятным, и произошло его переосмысление: сказание о похищении волшебного растения (*от*) превратилось в сказание о похищении огня (*от*), в котором говорилось, что нарты почему-то не могли добывать огонь, из-за чего исследователи пришли к нелепому толкованию, ставящему эпических богатырей эпохи железа ниже неандертальцев. Есть еще один миф, отразившийся в этом сюжете, но его анализ потребовал бы слишком много места.

БАЛСАГ (ОЙНОН)

Балсаег «(ирон.) мифический персонаж в нартовском эпосе, обладатель чудесного колеса, *Балсаегы цалх*, убившего героя Сослана; варианты: *Малсаег*, *Марсаег*, *Марсуг*. – «Колесо Балсага» есть несомненное олицетворение солнца» (со ссылкой на книгу Ж. Дюмезиля «Сказания о нартах». – М. Дж.). «Поэтому следует считать удачным разъяснение осетинского *Балсаег*, *Малсаег* из инг. *Малх-саег* «солнце-человек» (ссылка на автора объяснения Генко. – М. Дж.) – (Абаев, ИЭСОЯ, т. 1, с. 234).

Ойнон «(дигор.) (варианты: *Иойнон*, *Ионон*) мифическое существо в нартовском эпосе; ему принадлежало чудесное колесо, *Ойнони цалх*, которое

в отместку за оскорбление дочери Ойнона сразило героя Сослана, раздробив ему единственное уязвимое место – колени. В некоторых сказаниях само колесо рисуется как живое, человеческое существо». «Восходит к имени св. Иоанна Крестителя, на которого после христианизации алан были перенесены черты солнечного божества (колесо – символ солнца). Такое толкование решительно подтверждается тем, что в некоторых вариантах отец оскорбленной Сосланом девушки зовется *Фид-Иуане* «Отец Иоанн», т. е. св. Иоанн». «... в дальнейшем имя было усилено излюбленным для личных имен формантом –он (из –ан). «...из *Ион-он* в дальнейшем образовалось *Ойнон*.

Архаичная форма *Ойнон* при повторной христианизации была заменена новой – *Иуане*» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 2, с. 226).

Осетинского Сослана-Созырыко Жорж Дюмезиль считал солнечным героем, погибающим в борьбе с христианизированным солнечным богом, указывая на миф о борьбе иранского солярного божества с солнцем. В. И. Абаев ограничился замечанием, ничего, в сущности, не объясняющим: «То, что солнечный герой погибает в борьбе с колесом, символом солнца, не удивит никого, кто знает, какими извилистыми и неожиданными путями идет развитие сюжетов в народной поэзии», «ибо народное мифотворчество меньше всего боится противоречий» (Абаев, 1982, с. 39-40).

Это замечание было бы вполне справедливо, если бы мифы являлись воплощениями творческих замыслов каких-то древних поэтов, почему-то не обращавших внимания на противоречия. На наш взгляд, народное творчество вовсе не склонно к алогичности; в древних мифах и сказаниях, разумеется, очень много противоречий, но это, на наш взгляд, результат искажений, забвения отдельных эпизодов, мотивов, персонажей и т. п.

Касаясь мотива «ахиллесовой пяты», Ю. А. Дзицойты пишет: «М. Я. Чиковани сравнил смерть Амирана «от раны в ногу» со смертью Ахиллеса, упустив из виду аналогичную параллель на осетинской почве. Интересно отметить, что и в греко-латинскую мифологию мотив ахиллесовой пяты проник, возможно, из скифо-сарматского фольклора, и связан с незакаленными коленями Сослана (что вовсе не очевидно. – М. Дж.). Свидетельством скифо-сарматских истоков рассматриваемого мотива может служить и сообщение Арриана, считавшего Ахилла скифом, изгнанным из родины за гордыню» (Дзицойты, 2003, с. 143-144). Как видим, и здесь типологические сходства выдаются за (пользуясь излюбленными словечками В. И. Абаева) «сепаратные» и «интимные»; о самих истоках мотива уязвимого места ничего не сказано.

Описанная в кар.-балк. сказании обрядовая игра с железным колесом (которое перерезало незакаленные колени Сосурука) была частью великого

весеннего празднества нартов (см. ниже): «...когда нарты скатывали с вершины Чынгыл-тау (Крутой горы) очень тяжелое, очень большое, диаметром в один кычырым (предел досягаемости голоса. - М. Дж.) железное колесо, которое нельзя было охватить никакой веревкой, кто-нибудь, становясь внизу и, сначала отбивая катящееся в колесо лбом, потом руками, потом уже и грудью, должен был возвращать колесо обратно». Затем идет о рассказ о том, как изготавливали колесо, и как его вкатывали на вершину горы. Оно имело грандиозные размеры: «Колесо покатали с вершины. Оно несло, как пущенная стрела, так быстро, что высекало искры, ломало и дробило скалы, обращая камни в пыль» (Н, с. 289).

Ссылаясь на мнение ряда авторов, Ж. Дюмезиль пришел к выводу, что «во многих случаях европейские обряды в дни равноденствия и солнцестояния, в которых участвует горящее колесо - это праздник Солнца, а само колесо - символ Солнца». В качестве примера он привел описание обряда в Лотарингии, который ежегодно проводился в праздник летнего солнцестояния. В одной из деревень мужчины, обмотав соломой большое колесо, поджигали и скатывали его с вершины холма. Два парня, держа колесо за ось, старались докатить его до самого низу - это считалось предзнаменованием хорошего урожая винограда (Дюмезиль, 1990, с. 77).

Объяснение подосновы сюжета об игре с колесом, которое дает Дюмезиль, вполне убедительно, и несомненно доказывает, что колесо Балсага (в кар.-балк. эпосе — «железное колесо», в адыгском — «острое колесо») действительно являлось символом Солнца.

Выше, говоря о происхождении имени и образа кар.-балк. нарта Сосурука, мы пришли к выводу, что речь идет о змеевиче, добытом и прирученном женой кузнеца. Змей в мифах многих народов являлся олицетворением враждебного солнцу низа, подземных сил, потому солнечное колесо и отрезает ему ноги (напомним об этиологических мифах, зафиксированных в разных регионах мира, называющихся «Почему у змеи нет ног?»). Показательно, что в осет. сказании колесо Балсага перерезает колени Сослана по наущению обиженной им **дочери Солнца**.

Здесь мы еще раз убеждаемся, что источником появления многих эпизодов эпоса являлись лингвистические недоразумения, калькированные переводы терминов, созвучия и пр. (то, что Макс Мюллер назвал «болезнью языка»). Кар.-балк. *жыл*, *зыл* озн. «год; годичный», но это слово содержится в *жылан*, *зылан* «змея, змей»; *жан*, *ган*, *уан*, *анг*, *уанг*, *ан* арх. «существо, животное, душа» (сохранилось в названиях разных животных: *къоян* «заяц», *жубуран* «суслик», *аслан* «лев», *къаплан* «леопард», *чычхан* «мышь» и др.).

Термин *жылан* «змея» народно-этимологически понимается как «годовичное животное» (*жыл анг*). Ср. и календарные термины: *жыл башы* «начало года», букв. «голова года», *жыл аягы* букв. «конец года» («нога года»). Символом года, времени, вечности у многих народов было изображение змеи, кусающей себя за хвост (*уроборос* европейских алхимиков). Новый год, по кар.-балк. календарю, начинался в день весеннего равноденствия, поэтому середина года приходилась на день равноденствия осеннего, когда солнце, катясь по небосклону, пересекает («перерезает») небесный экватор («небесного змея»); ср. кар.-балк. *тёш* гора, *тюш* полдень, *тюш* спускаться, снижаться, *тюш* сновидение), а также *кьурт*, *кьорт* «червь» и «волк».

Согласно исходному мифу, солнечное колесо должно было перерезать не колени Сосурука-Сослана, а его поясницу (кар.-балк. *бель* «поясница», *бёль* «разделять, отделять») или бедра (*бут*; ср. *буд*, *буз*, *боз* «серый», «волк»). В кар.-балк. мифе говорилось, вероятно, что ноги у небесного перво-змея (предка пресмыкающихся) когда-то были, но их перерезало колесом (солнечным); в древности произошла контаминация двух мифов (календарно-астрономического и этиологического) в один сюжет.

Цепочку развития дигорского названия колеса (*Ион* – *Ойнон* – *Фид-Ион* – *Фид-Иуане*), предложенную В. И. Абаевым, вряд ли можно считать убедительной. Имя *Ойнон* слишком выбивается из этого ряда; кроме того, непонятно, почему осетины-иронцы заимствовали название этого колеса (*Малхсаг*) у ингушей, если прежде у них было свое, и почему дигорцы не сделали то же самое – тем более, что данный обряд явно языческий, а не христианский. Если же он связан с христианством, зачем было бы аланам-христианам заимствовать его у ингушей-язычников (или, если это произошло в более поздние времена – у ингушей-мусульман)?

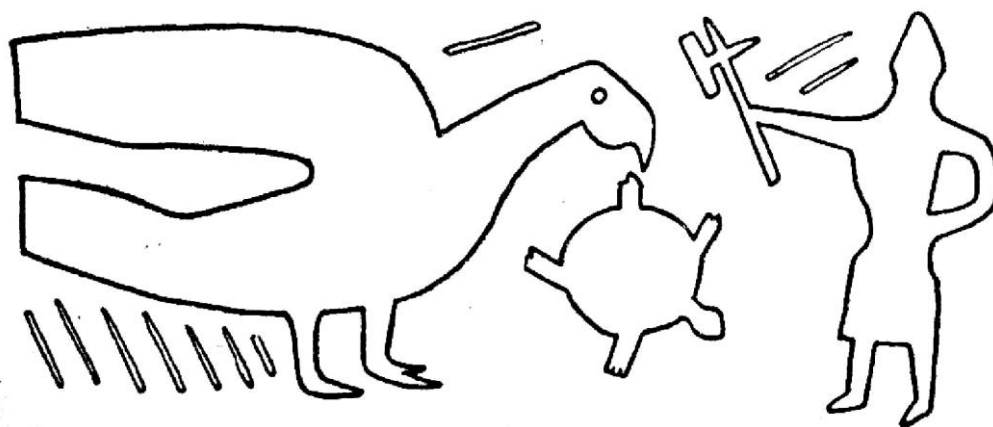
В кар.-балк. эпосе обряд скатывания **железного** колеса с высокой горы называется *чарх оюн* «игра с колесом». Дигорцы добавили к тюрк. слову *оюн* «игра, игровое» иранский формант *-он*; ср. кар.-балк. слово – *ойна* «играть». В пересказе одного из осет. сказаний (1871 г.) говорится о волшебнике по имени *Ойон*, умевшем перевоплощаться в стальное колесо; он и убил нарта Батраза (ППКОО, вып. 4, с. 32). Иными словами, непонятное кар.-балк. слово стало восприниматься в качестве имени, что и породило некоторые странности: колесо вроде бы должно принадлежать некоему Балсагу, но в осет. эпосе такого персонажа нет; оно изображается говорящим, думающим, чувствующим и даже подверженным человеческим слабостям, например, жадности. Оно мыслится живым, возможно, еще и потому, что в кар.-балк. яз. слово *чарх* означает и «колесо», и «организм (человека)».

Разумеется, в кар.-балк. эпосе ничего подобного нет и быть не могло; это колесо изображается как железное, чудовищной величины. Поскольку его скатывание символизировало сход солнца с вершины мировой горы, оно именовалось бы *тенгир чарх* «небесное колесо» (как и само солнце), что легко перепутать с *темир чарх* «железное колесо». В синонимичном *наршау* (*наршакъ*, *нарсан* и др., восходит к *барсакъ*) *чарх* «металлическое колесо» содержатся слова *нар* «солнце, солнечное» и *шау* «черное; погибельное»: *наршау чарх* озн. «металлическое колесо», но народноэтимологически – «солнечное погибельное колесо». Осет. *барсаг*, *балсаг* восходит не к ингуш. *малхсаг* «человек-солнце», а к кар.-балк. *наршакъ*, *нарсакъ* «металлическое, железное», перешедшему в осет. эпосе в *марсаг*, *малсаг*, *балсаг*, *барсаг*.

В осет. сказании говорится, что Колесо Малсага потерпело поражение в первой схватке с нартом Созырыко. Решиться на второй поединок его уговорил Сырдон, заклятый враг Созырыко: *«Подкупил его коварный Сырдон, сын Гатага, скотом, подольстился, покоя ему не дает. Пропади ты скот! (Скотом кого не подкупишь)»*. Следуя его совету, Колесо проехало по ногам спящего в охотничьем шалаше нарта и отрезало их (НОГЭ, т. 2, с. 167).

О том, какой скот был подарен Сырдоном этому колесу, ничего не сказано; к тому же откуда взялся бы скот у хитреца-трикстера, который жил в полной нищете (что много раз подчеркивается в эпосе)? Да и зачем колесу нужен был бы скот? Дело в другом: Сырдон помог Колесу **Малсага** тем, что подсказал ему способ (кар.-балк. **амал**, осет. *амал*; это арабизм) победить нарта; но кар.-балк. **мал** имеет два значения – «скот» и «богатство».

В одном из осет. сказаний владельцы колеса представлены уже особым родом *Барсагатае* (НОГЭ, кн. 3, с. 43). В йокающих тюрк. языках *йалын* (от *йалан*) означает «пламя, пламенный»: *йалан чарх* «пламенное колесо». Но *йалан* созвучно табуированному названию барса (ставшему этнонимом) *алан* «пятнистое существо». *Йалан чарх* «пламенное колесо» – *алан чарх* «аланское колесо» - *Барсагы цалх* («барсово колесо»). Поскольку колесо (символ солнца) поджигали, то и его именование в эпосе адыгов - *жан* «острое», скорее всего, также есть переосмысление кар.-балк. *жан* «гореть».



Из книги В. А. Кузнецова (1980)

На правом берегу р. Кяфар, на вершине горы Шпиль (Карачай), были обнаружены городище и могильник, а в одном из склепов – несколько рельефов. В. А. Кузнецов пишет: «В центре композиции помещено какое-то странное круглое существо, отдаленно напоминающее черепаху с четырьмя ногами и округлой головой на короткой шее. «Черепаха» устремлена вправо, к воину в облегающей тело одежде и остроконечном шлеме.левой рукой воин молодцевато подпер бок, правой он занес над «черепахой» боевую секиру на длинной ручке. Вот-вот «черепаха» будет поражена.

Слева от «черепахи» помещена большая – без соблюдения какой-либо соразмерности – хищная птица с острым изогнутым клювом и когтистыми лапами. Не ошибемся, если примем ее за орла (не уверен. – М. Дж.). Птица дана в полете – крылья подняты вверх». В этой «черепахе», напоминающей зубчатое колесо, как допускает В. А. Кузнецов, можно видеть изображение Колеса Барсага; он отмечает, что на рельефе оно нацелено на ноги воина (Кузнецов, 1980, с. 125-128).

Соглашаясь с такой интерпретацией, заметим, что ученый ничего не говорит об изображении птицы, по размерам большей, чем колесо и воин, вместе взятые. Возможно, это не орел, а лебедь (тюрк. *кун*, *гун*, что означает также и «солнце, солнечный»), и художник изобразил ее, чтобы зритель мог «прочитать» рельеф, как *кун кызы* «дочь солнца» или *хан кызы* «царская дочь» (ср. кар.-балк. *къанкъаз* «лебедь»). Скорее всего, в варианте тюрк. астральном мифа говорилось, что сына змея погубил жар солнца (*кюн кызыуу*); но в осет. сказании Сослан погибает потому, что отверг любовь «дочери солнца» (*кюн кызы*), которое и наслало на него колесо. Отметим, что обоих «змеев» – небесного (Батыраз) и земного (Сослан-Сосурук) убивает именно солнечное колесо.

Сырдон/Сирдон «имя одного из популярнейших героев осетинского («нартовского») эпоса. Отличался хитростью, находчивостью и остроумием, но также злоязычием и склонностью ко всяким козням. Его отравленный язык сеял повсюду вражду и раздоры. – Еще Шифнер (1868) производил имя Сырдон/Сирдон от *сырд/сирд* «зверь». Если так, то *Сырдон* примыкает к другим «зоофорным» именам нартовского эпоса – таким, как *Уархаг* (от *варка* «волк»), *Уырызмаг* (от *вараза* «кабан»). Формант *–он* – патронимический» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 3. с. 208). Этимологию, выдвинутую Шифнером, В. И. Абаев поддерживал еще в статье «О собственных именах нартского эпоса» (1935 г.).

Опираясь на исследование Дюмезиля, который охарактеризовал Сырдона, как тип известного в мифологии многих народов героя-плута, трикстера-обманщика, В. И. Абаев пишет: «Трикстер – это своего рода «антигерой». Его поведение асоциально, т. е. направлено во вред коллективу в целом. Это, как мы видели, характерно и для многих поступков Сирдона. Вместе с тем трикстер может обладать и некоторыми чертами культурного героя, что опять-таки не чуждо и Сирдону: он первый изготавливает для Нартов арфу». Перечислив сюжеты, связанные с именем этого персонажа, В. И. Абаев добавляет: «Остальные рассказы о Сирдоне носят, в большинстве, характер анекдотов, напоминающие популярные у кавказских и турецких народов анекдоты о Ходже Наср-Эддине, нередко даже буквально совпадающих с ним» (Абаев, 1990, с. 197).

В кар.-балк. эпосе этого анти-героя зовут *Ширдан*; из-за сходства имен сказители путали его с другим персонажем – Гиляхсыртаном Злоязычным (*ачы тилли Гиляхсыртан*). Но, в отличие от Ширдана, Гиляхсыртан имеет свою дружину, неприступный замок и весьма богат; он частый гость на празднествах и пирах нартов. Кроме того, *Шырдан* кар.-балк. эпоса чертами культурного героя не наделен (возможно, они были забыты). Сырдон то наводит беду на гордых нартов, то спасает их, но в кар.-балк. эпосе Ширдан творит только зло. Достаточно привести обращенные к нему слова Алаугана:

- *Кет-кет, эл алдагъан, жер жалагъан, уй, аман Шырдан!*
- Эх ты, всех обманывающий, землю лижущий (т. е. подлый),
негодный Ширдан! (Н, с. 92).

Образ Сырдона, на наш взгляд, – один из самых глубоких в осет. эпосе. «*Сырдон родился от Донбеттыров (водяных. – М. Дж.) и знал все, что было и будет. Поэтому нарты его не любили*». Однажды старый Уархаг велел

своей жене принести воды, но донбеттыр Гета не дал ей набрать воды, пока она не уступила его желанию. Женщина забеременела и родила под мостом мальчика, который *«смотрел, не моргая»* и *«обликом был похож на зверя»*. Сырдон вырос у водяных, а повзрослев, пришел к нартам. *«Нарты дивились: «Чем-то он на нас похож, но есть в нем что-то и от далимонов (чертей)»*.

Никто не знал, где он живет. Он то смешил нартов, то издевался над ними, *«но когда кто-нибудь, разгневавшись, бросался на него, он тут же исчезал, так вот и измывался над ними. Никак нартам не удавалось поймать Сырдона»*. Он украл и приручил собаку Сослана; нарты догадались, *«что собаку украл Сырдон, но не знали, где его дом»*. Женился он на племяннице (?) нартов, от которой у него родилось три сына-близнеца. Сразу после родов его жена умерла. Несмотря на бедность Сырдона, у его детей никогда не было недостатка в еде и питье (НОГЭ, кн. 2, с. 189-190).

По другому варианту, Сырдона родила Сатана, от повелителя бесов Батага (НОГЭ, кн. 2, с. 190). В третьем тексте его рождение напоминает рождение Сослана: дьявол, увидев Сатану, соблазнился и *«оперся на камень, отчего последний оплодотворился»*, из него и родился мальчик. *«Хитрый Сырдон, как отродье дьявола, отличался ловкостью и находчивостью. Но нарты ни во что его не ставили: над ним издевались, как над дурачком, и держали для мелких услуг»* (НОГЭ, кн. 2, с. 198).

К нартам повадилась ходить одна бесовка, которая душила женщин и детей, но нарты никак не могли ее поймать. Однажды нарт Хамыц *«проклял ее мужским семенем»*, бесовка забеременела и родила мальчика. Он вырос и стал жить у нартов, *«под мостом, у самых его устоев»*; но все равно *«никто не знал, где он живет»*. *«Сырдон таскал у нартов добро, причинял им вреда в два раза больше, чем приносил пользы»* (НОГЭ, кн. 2, с. 191).

По другому варианту этого сказания, бесовка, приходя к нартам, дразнила их и мигом исчезала. Однажды, когда она пришла на площадь, *«Хамыц вскочил и бросился за ней. Бесовка исчезла в мышиной норе. Хамыц послал ей вслед мужское ругательство (аелгыст)»*. *От этого она понесла, и родился у нее Сырдон. Сырдон подрос, но свой дом скрывал от всех»; к себе он никого и никогда не приглашал. Всем было известно, что он живет под мостом, но найти его жилище почему-то никто не мог.*

Нарты иногда брали Сырдона в свои походы, в качестве шута, и всячески насмехались над ним; он платил им той же монетой - воровал их кресала и труты, обрезал хвосты их коням, подстраивал им всяческие козни (например, привел нартов к великанам, а потом сам же и выручил их) и пр. Но все сходило ему с рук, пока он не украл корову Урызмага (или Хамыца). Привязав конец пряжи к ноге собаки Сырдона, нарт наведалься в его

подземную келью, где в котле варилось мясо украденной скотины. Ничего не сказав Сырдону, Урызмаг отведал мяса и ушел.

Когда он решил пойти к нему еще раз, то снова привязал шерстяную нить к ноге собаки и та вновь привела его в жилище своего хозяина. Хамыц (или Урызмаг) застал в доме только сыновей Сырдона, разрубил их на части, бросил в котел и ушел. Вернувшийся отец, увидев случившееся и не в силах вынести горе, сделал двенадцатиструнную арфу (*фандыр*) и стал играть на ней, чтобы излить свою скорбь. Инструмент Сырдон подарил нартам в обмен на право жить среди них (НОГЭ, кн. 2, с. 206-207).

ХИТРЫЙ ЗВЕРЬ

Осет. эпос, благодаря ранней и точной фиксации, замечателен, кроме всего прочего, еще и тем, что в нем хорошо сохранились многие мотивы и детали древних кар.-балк. сказаний (в чем, как я надеюсь, читатель мог убедиться). Не составляют исключения и сказания о Сырдоне.

Сырдон - незаконнорожденный и является нартом только наполовину (или вообще к числу нартов не принадлежит); в нем есть «*нечто от бесов*». Он вороват, сметлив, находчив, анти-героичен, коварен, беден, невзрачен, скрытен, осведомлен обо всем и обо всех; появляется и исчезает внезапно. Как и другие герои древнейших циклов Нартиады, Сырдон, несомненно, вошел в нартские сказания из тотемического эпоса, о чем свидетельствуют многие детали и сюжеты. И, скорее всего, в тотемических мифах он должен был иметь облик какого-то «низменного» и хитрого животного; но этимология Шифнера, производящая имя Сырдона от осет. *сирд/сырд* «зверь», совершенно неубедительна, расплывчата.

Кар.-балк. *шырдан* – табуированное название крысы (*гылдуу*, от более древнего *галдуу*); ср. *сыртла* «обманывать» и *сырлы* «скрытный, хитрый» + *анг* «существо, зверь»; слитное произношение – *сырлан*, *сырдан* перешло в кар.-балк. в *шырдан*, а в осет. – в *сырдон*, подобно тому, как тюрк. *дан* «вода, влага» в осет. перешло в *дон* «вода, река», почему, вероятно, этот трикстер и стал считаться сыном владыки вод (он же – владыка бесов) *Гатага* или *Батага*; ср. также кар.-балк. *бат* «тонуть, погружаться».

Возможна и другая этимология: кар.-балк. междометие *шырт* означает «внезапно, неожиданно (появиться)» + *анг* «существо» = «внезапно появляющееся существо»; но именно Сырдон появляется неожиданно и так же внезапно исчезает. О «крысином» происхождении образа Сырдона свидетельствует имя этого героя в ингуш. сказаниях - *Ширтга*, совпадающее с названием другого зверька – ласки, и созвучное кар.-балк. *шырдан*.

Таким образом, речь идет о древнем персонаже скифо-аланского тотемического эпоса, имевшего облик крысы – «хитром (скрытном) существе» (неслучайно в осет. сказаниях говорится, что у Сырдона были длинные усы). Потому и бесовка рождает Сырдона **в мышинной норе**, в которую нашла, чтобы скрыться от Хамыца; кар.-балк. *тапханды* «нашла», используется в качестве эвфемизма, вместо *къозлагъанды* «родила». Матерью Сырдона была, по некоторым вариантам, *Дзерасса* (осет. этимологии нет; это титул кар.-балк. богини Дауче – *Зер Анасы* «Мать земли»). Или Сырдона родила бесовка, которую Хамыц «проклял мужским семенем» (или послал ей вслед «мужское ругательство»).

Почему нарт Хамыц поступил именно так и почему после этого бесовка забеременела? Кар.-балк. *алгъыш* озн. «благословение», но осет. *аелгъыст* – «ругательство»; ср. также кар.-балк. *урлукъ*, *урукъ* «семя», *уру* «яма, погреб» и «воровство, хищение» - осет. *уыры* «крыса» (картвелизм). В тюрк. оригинале сказания говорилось не о том, что Хамыц «проклял семенем» бесовку, а наоборот – что он «благословил ее мужским семенем», отчего она и забеременела. «*Пришел Сырдон к нартам, подошел к Хамыцу и сказал ему: «Хамыц, я твой сын»*» (НОГЭ, кн. 2, с. 205).

Г. Шанаев пишет: «Большая подземная его келья... со многими отделениями называется у осетин Сырдоны хадзар, т. е. дом, келья Сырдона» (НОГЭ, кн. 3, с. 89). В осет. сказаниях много раз указывается, что «келья» Сырдона находилась под мостом (в кар.-балк. сказаниях – под холмом). Почему же нарты не могли найти ее? В тотемическом мифе кавказских тюрков говорилось, вероятно, что герой-крыса скрывался от преследователей под сундуком - *кюбюр*, но поздние сказители заменили этот термин созвучным *кёпюр* «мост». Ср. также *кемир* «грызть»: именно Сырдон-крыса отрезал (отгрыз) хвосты у нартских коней.

Связь Сырдона с водой объясняется не только тем, что в его имени ложно содержится осет. *дон* «вода, река», но и указанным созвучием: *кюбюр* «сундук» - *кёпюр* «мост» (под которым течет река); кроме того, его имя в кар.-балк. эпосе – *Шырдан* созвучно тюрк. названию шуки (*щуртан*, *чортан*, *чуртан* и т. д.). Но есть и третья причина: «В нескольких сказаниях Сырдон родился от нечистой силы (ус-хаейраег) – дьяволицы, чертовки», - пишет Т. А. Хамицаева (НОГЭ, кн. 3, с. 48). *Ус-хаейраег* букв. озн. «женщина-черт»; словосочетание содержит в себе тюрк. *ус*, *су*, *суу* «вода, река».

Крыса, по представлениям карачаево-балкарцев, смертельно боится огня; считается, что стоит дотронуться до нее чем-то горящим, как она сразу издыхает (ср. кар.-балк. *от* «огонь; отрав»)). Поэтому неслучаен эпизод, в котором Сырдон ворует и прячет кресала нартов (а свое бросает в воду) –

огонь ему неприятен, страшен. Он беден, «как церковная крыса», но дети его не испытывают нужды в пище: вороватый Сырдон таскает разное добро у нартов (как крыса). Неслучайна и вражда Сырдона с Сосланом: первый имеет «крысиное» происхождение, второй – «змеиное».

О тотемической основе образа Сырдона говорят и многие другие эпизоды осет. эпоса. Нарт Хамыц женился на дочери водного божества Донбеттыра; девушка не могла жить на земле иначе, как под оболочкой морской черепахи, которую она снимала только ночью. Сырдон *«день и ночь ломал свою хитрую голову, чтобы увидеть невесту в ее очаровательном состоянии и полюбоваться ее красотой. Стал он придумывать разного рода планы для выполнения своего желания. Прокрался он ночью к невесте Хамыца и запрягся под кровать ее»* (НОГЭ, кн. 2, с. 305).

Но почему именно Сырдон, после гибели его сыновей, выступил в роли изобретателя двенадцатиструнного фандыра? Можно было бы подумать, что это иллюстрация к «рождению музыки из духа трагедии» (перефразируя название книги Ф. Ницше); но меньшие трагедии пришлось пережить многим достойным нартам (например, Урызмагу или Сослану). Поэтому дело в другом: кар.-балк. яз. *гылдыу*, *галдыу* «крыса» (как и в дигорском), чаще произносится и пишется *гылыу* (что озн. еще и «осленок»); но ср. *гыллыу* «ритм» и общетюрк. *къыл*, *гыл* – «струна; конский волос» (отсюда и название музыкального инструмента, мандолины – *къыл къобуз* «струнный кобуз»).

В сказании «Старый Урузмаг и Батраз», нарты Бората решили убить Урузмага на пиру; пригласить его вызвался Сырдон. Бораевы говорят ему: *«Тогда иди, осел, сын Батага, и приведи его»* (НОГЭ, кн. 2, с. 235). Но и Урузмаг, выслушав Сырдона, тоже обращается к нему, именуя его *«осел, сын Батага»*; так он именует его еще дважды, причем только в одном случае такое обращение кажется вызванным намерением оскорбить Сырдона. Дело в том же «нечанном» полисемантизме кар.-балк. термина *гылыу*, означающего и «крыса», и «осленок».

По осет. сказанию, Урузмагом (или Хамыцем) были убиты дети Сырдона; в кар.-балк. эпосе так погибли дети Гиляхсыртана, в котором мы видим мидийского царя Киаксара, а в мотиве убийства его детей – отголосок события, описанного у Геродота: скифы убили нескольких мидийских юношей и бросили в котел их тела; осет. сказителей ввело в заблуждение сходство имен *Гиляхсыртан* и *Ширдан*.

Итак, Сырдон – образ многослойный: герой тотемического эпоса, имевший облик крысы; герой-трикстер, сын нарта Хамыца и бесовки (есть и третий компонент, о котором см. ниже).

Незнание данных кар.-балк. языка и фольклора часто приводило ученых-иранистов к неожиданным «открытиям», которые оказываются казусами. Например: «Дом Сырдона обычно представлен в виде лабиринта, что наглядно подтверждается и памятником материальной культуры: Махческим камнем с изображением лабиринта. Его описание впервые появилось в литературе в 1925 г. и обратило на себя внимание ученых, которые отмечали, что Махческий лабиринт аналогичен Критскому, изображенному на монетах, и Этрuscoму, начертанному на глиняном кувшине, датируемом VII в. до н. э.» (НОГЭ, кн. 3, с. 52). Да, наверное, аналогичен; полагаю, однако, что крысиные ходы древнего персонажа скифо-аланского тотемического эпоса к этим знаменитым изображениям лабиринтов никакого отношения не имеют.

Глава XXXII. АЧЕЙ, АЧЕМЕЗ И ДРУГИЕ

АЦА И АЦАМАЗ

В. И. Абаев, разумеется, не мог не догадаться о происхождении имени этого нарта; еще в 1935 г. он пишет (употребляя определение *турецкий* вместо *тюркский*): «Имя *Ацамаз* с первого взгляда имеет явно турецкий облик. Оно кажется построенным по типу турецких отглагольных имен с исходом на отрицание *маз*: *Къоркъмаз* «небоящийся», «бесстрашный», *Къайтмаз* «невозвращающийся» или «неотказывающийся» и т. п. *Ацамаз* могло бы в этом случае отражать турецкое *Ачмаз* со значением «не открывающий» или «не открывающийся – неприступный» (от *ачмакъ* «открывать»).

Но это «на первый взгляд», а на второй В. И. Абаев привел весьма шаткое возражение против тюрк. этимологии (к тому же неверной): в эпиграфике Причерноморья I–III в. н. э., встречается имя *Атамазас*, которое (поскольку в греч. алфавите не было знака для Ц или Ч) «представляет точную и безупречную передачу нашего *Ацамаз*» (Абаев, 1990, с. 252). Намек понятен: в «античные» времена в Северном Причерноморье тюрков не было, следовательно, если это имя и не имеет объяснения на почве иранских языков, оно все равно не тюркское, а иранское.

Через тридцать лет В. И. Абаев пишет: «*Ацаемаез* имя популярного нартовского героя, прославленного музыканта. «Сопоставляется с скифским собственным именем из Горгииппии» (*Атамазас*). «Мюлленгоф видит во второй части др. иран. *маз*- «великий» (в осет. не сохранилось); в первой части может быть *уас* (культовый термин) с отпадением начального У». «К осет. примыкают карач. *Ачимез*, *Ецмей*, каб. *Ашемез*, абадз. *Ашмез*, абх. *Ачемез*» (ИЭСОЯ, т.

1, с. 26). Очень своеобразная логика: на осетинском это имя объяснения не имеет, но перечисленные антропонимы все равно «примыкают». С тех пор ирановеды к тюрк. этимологии имени этого героя не возвращались, но и не продвинулись ни на шаг далее того, что сказал К. Мюлленгоф.

Подробный анализ осет. сказаний об Ацамазе и его отце Аца предпринял Т. А. Гуриев. Поддержав Мюлленгофа и Абаева, возводивших вторую часть к иран. *маз* «великий» (которое в осет. «не сохранилось»), он пишет: «Если сказанное верно, то неразъясненной нужно признать первую часть имени, т. е. – *Ата-//Аца-//Ача-*. Имя *Атамаз* должно было, таким образом, означать *Ата Великий*. Логично предположить, что при такой трактовке мы должны постулировать существование самостоятельного имени *Ата* еще до того, как появилось имя *Ацамаз* - «Ата Великий» (Гуриев, 1991, с. 40).

Но в осет. эпосе героя зовут Ацамаз, сын Аца, следовательно – «Аца Великий, сын Аца». Откуда же взялось второе «Аца»? Имя *Ата*, *Атта* которое многократно встречается среди скифо-сарматских имен, Э. А. Грантовский сопоставил его с осет. *аеда* «дед». Но Т. А. Гуриев не говорит о том, встречается ли у осетин или у других иранцев такое имя (зато оно очень часто встречается у тюрков – туркмен, кумыков, узбеков, азербайджанцев, в форме *Ата*, *Атта* «отец, батюшка»; одного из родственников автора этих строк звали *Атта*). «Ареал распространения данного имени настолько обширен, что нет возможности приписать его к одному району или определить его национальную принадлежность». Казалось бы, вывод окончательный; но Т. А. Гуриев добавляет: «Однако при этом более вероятным представляется иранское происхождение», при этом считая его одним из детских слов типа «мама, папа, дада» и пр.! (Гуриев, 1991, с. 40)!

По мнению осетиноведа, произошло раздвоение имени *Атамаз* «Ата Великий» («по-осетинско-древнеирански» оно означало бы «Дед Великий»). Далее в объяснение этих имен Т. А. Гуриев не углубляется. Но никакого «раздвоения», при всех наших усилиях, мы узреть не можем. Если бы, скажем, имелось два имени – *Ата* и *Маз* – это одно дело. Т. А. Гуриев, однако, подразумевает другое: вначале было непонятное имя отца - *Ата* (*Аца*), к которому прибавилось отсутствующее в осет. *маз* «великий» (вопреки закону осет. языка, согласно которому, как пишет В. И. Абаев, определение, «чем бы оно ни было выражено, всегда стоит впереди определяемого», «обратный порядок совершенно немыслим»); но тогда мы имели бы *Маз-Аца*, о чем Т. А. Гуриев предпочел не говорить. Затем от этого перевернутого имени отпочковалась и стала жить самостоятельной жизнью (как нос у героя повести Н. В. Гоголя) первая часть – *Аца*, в качестве имени отца, а его полное именование (Аца Великий) почему-то досталось сыну!

В осет. эпосе Аца – мудрый старец, которому бог диких животных Афсати подарил чудесную золотую флейту, затем она досталась его сыну Ацамазу. Но в ряде сказаний, по словам Т. А. Гуриева, самым уважаемым стариком среди нартов является почему-то не Аца, а его сын Ацамаз! Это уже не этимологический анализ, это гораздо выше – эквилибристика.

Таким образом, этимологии имен Аца («Дед») и Ацамаз («Дед Великий») на почве осет. и древнеиран. неудовлетворительны: никто не объяснил, каким образом «скифо-осетинское» *Аеда* «дед» превратилось у греков в *Атей*, а в самом осет. – в *Аца*, почему в имени *Ацамаз* якобы древнеиран. определение *маз* стоит после определяемого и почему оно исчезло из осет. языка и пр. Но ср. кар.-балк. *баз* – «опора, защита», *мазаллы* (с закономерным чередованием *м-б*) «огромный, здоровенный», *базыкъ* – «толстый, дородный»; *базын* – «надеяться» (на себя, свои силы, на кого-либо); казах. *маза* – «сила».

Объяснение имен *Ачей* и *Ачез* на почве кар.-балк. яз. не требует никаких усилий; *Ачей* от *ачы* «сила, сильный» (поэтому в некоторых вариантах его зовут *Ачы-батыр*); ср. *ачы* «горький, сильный, крепкий (вкус, привкус)», «резкий, громкий» (звук), «тяжелая» (рана). Именем *Ачей* карачаево-балкарцы сейчас детей не нарекают, но еще можно встретить людей, с отчеством *Ачеевич* или *Ачеевна*. И если переход осет. *Аеда* в греч. *Атей* доказать невозможно, то кар.-балк. *Ачей* было бы записано по-гречески именно в форме *Атей* (или это *Атай* «батюшка»).

Кто же подразумевается в осет. эпосе под именем *Аца*? Т. А. Гуриев совершенно правильно, на наш взгляд, заключает, что речь идет «о колоритнейшей фигуре во всей богатой истории Скифии» - царе Атее, известном по многим источникам; «...мы не знаем, носил ли Атей при жизни эпитет «маз», но мы должны признать, объективности ради, что он его заслужил». При нем страна обрела черты централизованного государства, чеканилась и монета с его именем и изображением.

Климент Александрийский «приводит одно любопытное послание Атея византийцам, которое характеризует его как государственного деятеля, защищающего интересы своей державы: «Не вредите моим доходам, чтобы мои кобылицы не пили вашей воды». Противодействие Атея агрессивным планам Филиппа Македонского (отца Александра Великого) привело оба государства к войне и решающей битве (в 339 году до н.э.) на берегу Дуная, в которой скифы были разбиты; погиб и царь Атей, которому в то время было 90 лет. По словам Лукиана из Самосаты, македонцы захватили в плен 20 000 женщин и детей, 20 000 лошадей и множество скота. Итак, в образе нартского старца Аца, «в соответствии с эстетическими требованиями

создателей и носителей эпоса», отразилась память о скифском царе Атее (Гуриев, 1991, с. 45-49).

«В западноевропейской и в румынской научной литературе господствует, - пишет Д. Б. Шелов, - представление об Атее как о предводителе отдельного скифского племени или сравнительно незначительной группы племен, обитавших в области Нижнего Дуная, либо как о вожде небольшой скифской орды, вторгшейся в Добруджу и разбитой энергичными действиями Филиппа Македонского». «В противоположность указанной точке зрения большинство советских историков видит в Атее царя объединенной Скифии, простиравшейся от Азовского моря до Добруджи, создателя первого скифского государства».

То, что «все сведения о деятельности царя Атея относятся к крайнему западному району его бескрайних владений», Д. Б. Шелов объясняет тем, что как раз в это время создавалась великая македонская держава, «и острая борьба, которая происходила в это время на севере Балканского полуострова и к которой оказался причастен Атей, привлекала к себе внимание историков и писателей древности» (Шелов, с. 56).

Выводы Т. А. Гуриева гласят:

«1. Эпическое имя *Ацамаз* неотделимо от известного скифо-аланского имени *Атамаз* - последнее переводится как «Ата Великий».

2. Своеобразным прототипом эпического Ацамаза // Ата Великого был известнейший и легендарный скифский царь Атей.

3. Образ чудесного музыканта Ацамаза видоизменялся, развивался в течение многих столетий в соответствии с трансформациями в идеологии носителей эпических традиций» (Гуриев, 1991, с. 45-49).

Веское подтверждение заключению Т. А. Гуриева есть, но не в осетинском эпосе, а в карачаево-балкарском.

ПЕСНЬ О КНЯЗЕ АЧЕЕ

В 1975 г. писатель А. М. Теппеев (*жаннетли болсун*) записал от восьмидесятилетнего Ибрагима Чотчаева из селения Учкекен КЧАО песню «*Бий Ачейни жыры*» («Песнь о князе Ачее»), а в 1987 г. опубликовал ее в журнале «Минги Тау» (№ 3, Нальчик), полагая, что речь в ней идет о битве с крымцами. Ниже мы даем подстрочный перевод текста (слово «горские» следует понимать в значении «карачаево-балкарские», по одному из самоназваний карачаево-балкарцев - *таулула* «горцы»).

Э-эй, на горские селения черный туман надвигается, говорят, уой,

И черный туман черным дождем сеется.

*Э-эй, кто равен князю Ачею, чтобы выстоять, говорят, уой,
От черного половодья наши головы кто спасет?*

*Э-эй, от черного половодья наши головы кто спасет, говорят, уой,
Из Крыма едущим воинам навстречу кто выступит?*

*Э-эй, в горском селении батыром рожденный князь Ачей, говорят, уой,
Если кто-то и выступил бы, не колеблясь, так это он!*

*Э-эй, перед врагом и один человек нартом остается, говорят, уой,
Но и одинокий нарт, долго живя, стареет.*

*Э-эй, нет болезни, что отпускает поясницу старика, говорит, уой,
Нет силы, чтобы остановить врага на равнине.*

*Э-эй, к князю Ачею горевестник помчался, говорят, уой,
То не весть о горе - то (весть) о жаждущих недоброй дани (врагах).*

*Э-эй, на крыши (домов) совы садятся, говорят, уой,
Горские селения охватывают тревога и печаль.*

*Э-эй, кто равен князю Ачею, чтобы выстоять, говорят, уой,
Кто выступит, чтобы стать щитом для горских селений?*

*Э-эй, Ачей-батыр встревожился, говорят, уой,
С деревянного ложа резко встал он.*

*Э-эй, Ачей-батыр так сказал, говорят, уой,
С другими князьями советуясь:*

*- Э-эй, горские селения на юнцов не покину,- говорит, уой, -
Хоть я и стар, на деревянном ложе не улежу.*

*Э-эй, на голову врага беды я обрушу, говорит, уой,
Пусть и погибну, но на коне.*

Э-эй, на носилках меня на гору отнесете, говорит, уой,

И слушайте, что я повелю при виде врага.

*Э-эй, Ачей-батыр стрелы перебирает, говорят, уой,
Ачей-батыр с Балык-баши смотрит.*

*Э-эй, смотрит он и черный туман видит, говорят, уой,
Такие нашествия с крымской стороны стали обычным делом.*

*Э-эй, Ачей-батыр вороного аргамака привести велит, говорят, уой,
В Балык-баши совет он держит:*

*- Э-эй, не говорите, что князь Ачей старый и дряхлый, говорит, уой,
Крымскому хану свои тайны не выдайте.*

*Э-эй, в кровавой битве (иной) старик стоит молодого, говорит, уой,
А приближающийся враг умеет находить броды.*

*Э-эй, я старости и слабости своей не выдам, говорит, уой,
Пока меч мой не сломится, с вороного аргамака не упаду.*

*Э-эй, хан спросит: «На вороном – не Ачей ли?», - говорит, уой,
А гнев князя Ачея на него будет велик.*

*Э-эй, жив, скажут, горских селений батыр, говорит, уой,
Быстро будет пускать стрелы его лук.*

*Э-эй, закапает кровь моя на камни горных дорог, говорит, уой,
Беды обрушу я на голову крымского хана.*

*Э-эй, не выпуская поводьев, онемееет моя рука, говорит, уой,
Если погибну, пусть мой аргамак будет вашим предводителем.*

*Э-эй, в товарищи дайте мне одного Ачемеца, говорит, уой,
Он хоть и молод, относитесь к нему, как ко мне.*

*Э-эй, возмужав, Ачемез защитит горские селения, говорит, уой,
Когда батыр погибает, потомку остается его заповедь.*

Э-эй, если вас и мало, не бойтесь множества врагов, говорит, уой,

Но не будьте беспечны, когда вас больше.

*Э-эй, Ачей-батыр подруги коня затягивает, говорят, уой,
Его стрелы хану под лопатку вонзаются.*

*Э-эй, копыта коней искры высекают, говорят, уой,
Вражеские воины в растерянности останавливаются.*

*Э-эй, глядят они, а слабых мест не видят, говорят, уой,
В горские селения вскачь ворваться не могут.*

*Э-эй, молодой Ачемез аргамака пустил (вскачь), говорят, уой,
Неприкосновенными остались стойбища горских селений.*

*Э-эй, кровь князя Ачея на камни горных дорог струится, говорят, уой,
Беды обрушил он на голову крымского хана.*

*Э-эй, для князя Ачея снадобий-лекарств ищут, говорят, уой,
Во все селения горевестники мчатся.*

*Э-эй, князя Ачея в мишерте кладут,
Склеп его из (тесаных) валунов возводят...*

(Мишерте – временная гробница, которую строили посреди ручья; тело покойного хранилось в ней до прибытия на похороны всех родных).

АЧЕЙ И АЧЕМЕЗ

В кар.-балк. фольклоре известны два героя по имени *Ачемез*. Один – персонаж нартского эпоса, мститель за убитого в поединке отца. Второй – герой историко-героической песни; защищая честь своей жены от посягательств какого-то крымского военачальника (именуемого «ханом»), он заманил его в ловушку и убил; далее повествуется о сражении с крымцами, в котором карачаево-балкарцы отстояли свою свободу. Обратим внимание на следующие факты:

1. В сюжетах двух песен об Ачемезе – нартской и ист.-гер. – нет ни малейшего сходства.

2. В многочисленных вариантах ист.-гер. песни имя *Ачей* упоминается лишь в качестве отчества героя. – По всем вариантам нартской песни (кроме приведенной выше) Ачей был убит в бою (в поединке).

3. Детство героя ист.-гер. песни ни в одном из вариантов не описано; у него есть жена, и есть брат – Азнаур. - У нарта Ачемеца нет ни брата, ни жены. По одним вариантам, он женится на супруге убитого им кровника *Хубуна (Кубу, Кубы)*, по другим – убивает и ее. Подробно описано детство нарта, говорится о его матери. У нарта Ачея есть сестра (по имени не названная) и брат – *Насыран* (говорится также о другом его брате, которого зовут *Кобал-батыр*).

4. Действие ист.-гер. песни происходит в районе совр. балкарского селения Кёнденен, у входа в Баксанское ущелье. - География нартских сказаний об Ачее и его сыне Ачемезе гораздо шире – Кубань, Терек, Волга.

5. Герой ист.-гер. песни убивает крымского «хана» на ложе своей жены. Никаких мифологических деталей в этой песне нет. - Куба привлекает тело убитого им нарта Ачемеца, к себе во двор, но жена Кубы оживляет его при помощи волшебного полотенца, и он убивает своего врага спящим.

6. Ни в одном варианте ист.-гер. песни об Ачемезе слово «нарт» не упоминается. Ист.-гер. песня с таким содержанием и героем по имени Ачемез, насколько нам известно, в фольклоре соседних народов отсутствует. - Сказание о нарте Ачемезе известно у многих народов Северного Кавказа.

7. Ист.-гер. песня имеет еще одно название – «*Кърым семенле*». Первый балкарский историограф М. К. Абаев писал в 1911 году: «...существует старинная песня под названием «Крым семенле», в которой описывается путешествие по Кабарде «крымских семенов» (есть предположение, что семенами называли сборщиков дани) и, между прочим, поединок между балкарским таубием Темирканом и двумя его противниками – «одним кабардинцем и одним крымцем», в котором одержал победу Темиркан». «Существуют таубиевские фамилии Темиркановы и Бикановы – потомки Мимбулата, но не Басията» (Абаев М. К., с. 100). (К легендарному Басияту возводили свое происхождение княжеские фамилии Черекского ущелья, кроме Мисакаевых, к его брату Бадинату (Бадилю) – князя дигорские).

8. В одном из вариантов ист.-гер. песни (в этом тексте сохранилось арх. окончание мн. числа – *лар, лер*, вместо совр. *ла, ле*) говорится:

Эки Къабарты, бир Къырым,
Къабарты болмаз Къырымгъа бир урум.
Эй, уланлар, биз не этербиз,
Къанлы Къырым Къабартыгъа жау болса,

*Бизге не кыйынлыкъ келир эди,
Батыр Темиркъанны эки улу сау болса?
Эй, уланлар, батыр Темиркъанны
Эки улу кимдилер десегиз –
Ала болурлар Ачемез бла Азнауур
(МИБДЛФ, с. 90).*

Перевод:

Две Кабарды, один Крым,
Кабарда не выдержит и одного удара Крыма.
Эй, молодцы, что мы будем делать,
Если кровавый Крым ополчится против Кабарды,
Какое бедствие смогло бы постичь нас,
Если были бы живы два сына батыра Темиркана?
Эй, молодцы, если спросите,
Кто эти два сына батыра Темиркана –
Это Ачемез и Азнаур.

(С крымцами, как говорилось выше, воевал уже князь Темиркан; после разгрома Кабарды под удар Крыма вновь попали бы Балкария и Карачай). Далее в песне повествуется об убийстве Ачемезом крымского хана и последовавшей за этим битве.

Из сказанного вытекает, что героя ист.-гер. песни звали «Ачемез, сын Темиркана», в отличие от нарта Ачемеза, сына Ачея, но идентичность имен вводила сказителей в заблуждение, поэтому они часто именовали обоих героев «сын Ачея». В приведенном выше отрывке сказано, что отцом двух братьев (Ачемеза и Азнаура) был князь Темиркан, но десятью строками ниже Ачемез именуется *Аче улу* – «сын Аче».

Песня о старом князе Ачее, текст которой мы привели выше, относится к нартскому эпосу и речь в ней идет о гибели скифского царя Атея (в эпосах других народов Кавказа этого сюжета нет). Нетрудно заметить совпадения между сведениями античных авторов об этом царе и теми деталями, которые присутствуют в кар.-балк. песне: а) полная идентичность имен: *Ачей* – Атей; б) и царь Атей, и нарт Ачей к моменту битвы – глубокие старцы; в) оба участвуют в битве; г) оба погибают в сражении; д) и в истории, и в песне битва разыгрывается на берегу реки.

У нарта Ачея был сын – Ачемез. До обострения скифо-македонских отношений был случай, когда царь Атей, воюя с жителями города Истрия, которых, возможно, поддерживали племена гетов, попал в затруднительное положение и обратился за помощью к Филиппу Македонскому. Тот послал

ему на выручку отряд, обусловив помощь тем, что Атей усыновит Филиппа и оставит Скифию ему в наследство. Неожиданно царь истриан умер, война прекратилась, и Атей отправил македонян обратно к Филиппу, заявив, что он помощи не просил и что наследник престола ему не нужен, так как у него есть сын. По этой причине отпадает предположение Т. А. Гуриева о «раздвоении имени». Эпос, помнящий царя Атея, мог помнить и его сына (как это и есть в кар.-балк. сказаниях), а не путаться в их именах.

В кар.-балк. эпосе имя юного богатыря Ачемеза устойчиво привязано к сюжету о мести за убитого отца. Это, на наш взгляд, объясняется следующим. После поражения в битве на Дунае и гибели царя Атея Скифия не исчезла с мировой арены и не перестала существовать как государство. Спустя некоторое время скифы, которыми, возможно, командовал сын Атея (в эпосе именуемый Ачемезом) в кровопролитной битве разгромили македонского полководца Зопириона. Народ мог осмыслить это событие как возмездие за смерть царя, откуда в сказании и возник мотив кровной мести.

Но тут возникает другое противоречие. Кровника нарта Ачемеза в разных вариантах именуют по-разному: Хубун, Къубу, Тюклесхан (Тюклеш). Некоторые противники нартов им ни в чем не уступают - таков Хубун, который убивает отца Ачемеза в честном поединке, к тому же в одном из вариантов виновником распри является Ачей, да еще и оговаривается, что сначала Ачей и Хубун были друзьями. Да и в поединке с Ачемезом Хубун ведет себя как настоящий воин, соблюдая все правила единоборства и делаясь со своим противником привезенными им из дому боеприпасами и провизией. Вероятно, Хубун был главой родственного племени или одним из нартов.

Мотив кровной мести за убитого отца связан в кар.-балк. эпосе еще с двумя героями – Созаром и Чюерди. Сказание о нарте Созаре известно еще по дореволюционной публикации; но в двух вариантах песни с тем же сюжетом вместо него фигурирует Ачемез (Н, с. 367-376). Убийцу *Ачей*, по одному из сказаний, зовут *Къубу* – но таково имя и кровника нарта Чюерди; вариантом этого же имени является, вероятно, и *Хубун*. Остается думать, что это и есть имя «истинного» кровника Ачемеза в древнем тексте сказания. Но если прообразом этого нарта был сын скифского царя Атея, то он должен был столкнуться с македонским полководцем Зопирионом, имя которого с именем *Хубун* ничего общего не имеет. Мы можем только предполагать, что в этом случае произошло то же самое, что и с песней о князе Ачее, в которой более поздние крымцы заменили древних македонцев.

Иными словами, скифы в более поздний период своей истории столкнулись с каким-то сильным родственным племенем, возглавляемым неким Хубуном (Кубу, Губу), который и заменил в песне об Ачемезе

полузабытого Зопириона. После гибели Алании (в XIV в.) и превращения ее в ряд мелких княжеств, события большого масштаба, в которых принимал участие прототип нарта Ачемеца, скорее всего, претерпели снижение и его деяния стали пониматься лишь как месть сына за убитого в поединке отца.

Более того, с его именем стали связывать и другие песни, в которых речь шла о кровной мести. Из сказанного вытекает, что *Тюклесхан* (*Тюклеш*) – это имя врага нарта Чюерди. О ком может идти речь? Создание Великого Тюркского каганата произошло в результате победы тюрков Волго-Донского бассейна над своими сородичами, населявшими Северо-Западный Кавказ и Северное Причерноморье. Борьба, вероятно, проходила с переменным успехом; одно из поражений, которое восточные тюрки могли потерпеть в битвах с алано-болгарами, и отразилось в сказании о Чюерди.

В таком случае, имя его противника – *Тюклес-хан* (*Тюклеш*) – это, возможно, слегка деформированное *тюркеш хан* «тюркешский хан». Созвучное кар.-балк. *тюклеш* означает «косматый, заросший волосами»; поэтому, усваивая нартский эпос, адыги перевели имя мнимого противника нарта Ачемеца (на самом деле – врага Чюерди) на свой язык – в их сказаниях его зовут *Тлебыца* «косматый»).

Но почему в осет. сказании имена старого царя и его сына связываются с музыкой и чудесным инструментом? Т. А. Гуриев и здесь находит убедительный ответ. Однажды в плен к скифам попал знаменитый греческий флейтист Исмений, чье искусство понравилось приближенным Атея, но сам он сказал, что предпочитает слушать ржание коня; такое грубоватое замечание осетинский автор объясняет нежеланием царя допускать проникновение элементов чужой культуры в скифскую среду, а само сообщение считает косвенным свидетельством того, что профессиональных музыкантов у скифов тогда не было.

Напомнив о том, что старый Аца получил золотую флейту в подарок от бога диких животных Афсати, Т. А. Гуриев пишет: «...остается непонятным, почему из многих подарков, предложенных ему Афсати, он взял именно» *уадындз* (осет. «флейта, свирель»), и, предположив, что сказания прежде толковали «мотив чудесного уадындза» иначе, заключает: «Как видим, мотив чудесной музыки получает историческое объяснение» (Гуриев, 1991, с. 50).

Мы полностью согласны с тем, что образ чудесного музыканта в осет. эпосе так или иначе связан с пленением знаменитого флейтиста Исмения. Правомерно будет думать, что скифы тогда же заимствовали инструмент и его название (греч. *сиринга*, *сюрингс*) и передали это слово потомкам; но осет. *уадындз* с греч. термином ничего общего не имеет. Зато у карачаево-

балкарцев, которых «мировая наука» потомками скифов считать не желает, свирель называется почти так же – *сирийна*.

Кроме того, Т. А. Гуриев высказал предположение, что «рассказ о пленении Атеем знаменитого греческого флейтиста Исмения был, возможно, модификацией греческого мифологического сюжета» (Гуриев, 1991, с. 50).

Предположение неверное, так как в кар.-балк. языке есть прямое доказательство реальности этого случая. Как передает Диоген Лаэртский, когда скифского мудреца Анахарсиса спросили, есть ли у скифов флейты и флейтистки, он ответил: «Даже лозы нет» - иными словами, для того, чтобы играть на флейтах и веселиться, нужно выпить вина: мудрец использовал игру слов: греч. *ойнос* «вино» - кар.-балк. *ойна* «играть, веселиться».

Считая фольклор явлением исторического порядка, а фольклористику исторической дисциплиной, В. Я. Пропп говорил об изменчивости устного народного творчества, о переосмыслении его произведений, которое заключается «в изменении старого соответственно новой жизни, новым представлениям, новым формам сознания» (Пропп, с. 28). В результате такого процесса действие в древней песне было перенесено на Кавказ, вместо скифского царя появился крымский хан, вместо Дуная - река *Балыкь* (Малка). Это и ввело в заблуждение публикатора песни, М. А. Теппеева, который счел ее песней времен крымских походов. Но историческая подоснова произведения сохранилась весьма полно, учитывая, сколько столетий прошло со времени битвы до дня записи этой песни.

Насран, Насыран, Насиран имя одного из героев в нарттовском эпосе. Ср. араб. *насран* «назарейнин», «христианин» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 2, с. 162).

Согласиться с такой догадкой трудно, поскольку непонятно, почему этот нарт должен был иметь араб. имя, да еще и означающее «христианин». В кар.-балк. эпосе *Насыран* – имя брата князя Ачея. Это, возможно, кар.-балк. *асыран* «хранимый, оберегаемый»; начальное Н могло появиться позже, возможно, под влиянием имени великого шутника Ходжи Насреддина, которое в кар.-балк. огласовке звучит как *Насыран Ходжа*.

АЛАУГАН И КУРД-АЛАГОН

Уаергон «имя бога-кузнеца в сочетании *Куырда-Ала-Уаргон* «Кузнец Арийский (аланский)-Уаргон». Более употребительны стяженные формы *Куырдал-аугон* и особенно *Куырдалагон*. Вполне очевидно, что *Куырда-Ала-Уаргон* – первоначальная форма, а *Куырдалагон* – вторичная (из чего это следует, не сказано. – М. Дж.). – Производное от *уаерг* «волк». «Известно, что названия некоторых животных попадают под запрет – табу – и

заменяются заимствованными или описательными наименованиями». «Так именно случилось в осет. *уаерг*, в латин. *волкус* (последнее заменилось сабинским *лунус*)». «Но исконное наименование волка сохранилось в имени бога-кузнеца: ос. *Уаргон*, лат. *Волканус*. Оба имени образованы с помощью одного и того же форманта –*ан*».

«Мифологический смысл данной этимологии состоит в том, что у предков и осетин, и римлян культ бога огня и кузнечного дела был преемственно (? – М. Дж.) связан с тотемическим культом волка». «Герои эпоса проходят закалку, делающую их неуязвимыми. Но в более архаичном варианте эта закалка производится путем погружения в волчье молоко, а в позднейшем – в горниле небесного кузнеца». «Эпитет небесного кузнеца *ала* возводится к *арья*- «арийский», позднее «аланский» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 4, с. 94).

Принять это наукообразное объяснение трудно. Связь кузнечного дела с образом волка действительно есть, но не в осет. и латин. мифологии, а в кар.-балк. языке. Умение получать сталь из железа в древности, вероятно, было тайной за семью печатями. Что мог думать рядовой человек, отличавший, конечно, стальное изделие от железного, но не имевший о кузнечном ремесле никакого понятия, слыша, например, как тюркские мастера называют незакаленное железо *чий темир* «сырое железо»?

Только одно: что сталь – это железо, но уже не сырое, влажное, а «высушенное» – тюрк. *къуруч*, *къурут*; слово закономерно перешло в *къурч*, *къурт* «сталь»; но *къурт* означает «волк» (на старинных клинках часто ставилось клеймо, изображающее волка или волчонка) – ср. осет. *куырд* «кузнец». Купание (закалка) героев в волчьем молоке также никакого отношения к тотемизму не имеет. Ср. кар.-балк. *ахсыл* «белесый, беловатый, серый» (цвет стали, в отличие от темного железа) – осет. *ахсыр* «молоко»; кар.-балк. *сууут* «остужать» – *сют* «молоко». Эпизод из кар.-балк. эпоса, в котором кузнец закалял железное тело героя в сталь беловатого цвета, в пересказе на осет. яз. превратился в рассказ о «купании в волчьем молоке».

Незачем привлекать и экзотических римлян для подкрепления шаткой этимологии имени кузнеца – *Куырда-Ала-Уаргон* – якобы означающего «Кузнец Аланский (Арийский) Волкович», причем в неестественной для осет. языка, инверсированной форме – вместо *Ала-Куырда-Уаргон*. К тому же во всех известных нам изданиях мы встречаем *Куырда-Алагон* «кузнец Алагон»; это имя старшего сына кар.-балк. Золотого Дебета – *Алаугана*, иногда помогавшего отцу в его работе. Добавим мнение выдающегося ирановеда: «Возможно, что *Куырдалагон* является стяжением из *Куырда Ала Уаргон* «кузнец *Ала Уаергон*», но объяснить это как «кузнец Аланский Вулкан» (как это сделал Абаев. – М. Дж.) нельзя» (Бенвенист, с. 139).

В мифологии и эпосе осетин почему-то два кузнеца – *Курдалагон* и *Сафа*; то же самое у адыгов – *Тлеши* и его учитель *Дабеч*, и у абхазов – *Айнар* и *Шашвы*, но у карачаево-балкарцев только один – *Алтын Дебет*? Ответ прост: в кар.-балк. эпосе есть Дебет, и его сын *Алауган*, но и есть и образное именование Бога-Творца – *Къайнар*, *Хай Нар* «Живое Солнце»; по мифу, солнечное божество некогда выдохнуло из своего чрева на землю дождь металлов (*Айнар* на почве абхаз. яз. объяснения не имеет). Объяснение этого двоевластия в кузнице объясняется просто: осетины, адыги и абхазы имели своих, **мифологических**, покровителей кузни – *Сафа*, *Тлеши* и *Шашвы*, а потом, вместе с эпосом о нартах, заимствовали кар.-балк. **эпических** *Алаугана*, *Дебета* и *Кайнара* (см.: Джуртубаев, 1991).

В кар.-балк. сказаниях Алауган является главой рода Аликовых. Поэтому и в осет. эпосе Курдалагон (бог-кузнец!) в одном сказании причислен к фамилии Бораевых, а в другом – к Ахсартаговым (НОГЭ, кн. 2, с. 357; с. 362). Но Т. А. Хамицаева дважды поправляет сказителей (запись 1903 и 1924 гг.), считая, что причисление бога-кузнеца к одной из нартских фамилий нетипично для эпоса (НОГЭ, кн. 3, с. 97).

«Наиболее развитая культура железного века на территории СССР, сложившаяся в VII в. до н. э. и достигшая расцвета в V-IV вв. до н. э., принадлежала скифским племенам Северного Причерноморья» (Першиц, Монгайт, Алексеев, с. 169). Историкам и нартоведом стоило бы подумать над целым рядом вопросов: если наука однозначно признает, что главную роль в развитии черной металлургии на юге Восточной Европы сыграли «скифы-иранцы», якобы прямые предки осетин, то почему и в осет., и в других языках народов Кавказа присутствуют не «североиранские» металлургические термины, а тюркские (например, название чугуна)?

Почему имена эпических кузнецов у абхазов, адыгов и осетин не «алано-иранские», а карачаево-балкарские? Почему учителем кабардинского *Тлеши* выступает *Дабеч* (Дебет), а не осетинский *Сафа*? Почему все три персонажа – *Кайнар*, *Алауган* и *Дебет* – присутствуют только в кар.-балк. эпосе? Или карачаево-балкарцы, заимствуя, как пишут нартоведы, свои сказания у адыгов, осетин и абхазов, прихватили всех трех, но потом оставили функции бога кузни только за Дебетом, наградили его эпитетом «Золотой», возвели в ранг прародителя нартов, да еще и посвятили ему целую поэму (которой нет в других версиях), Кайнара превратили в солярное божество, творца Вселенной и главу богов, а бывшего бога-кузнеца Курдалагона разжаловали в нарта Алаугана, старшего сына Дебета?

Красавец и богатырь *Алауган* (иногда – *Алаугун*) из рода Аликовых, старший сын Дебета, отец Шауая, носит барсовую шкуру (*къаплан тери*;

атрибут, указывающий на его тотемное прошлое). Барс – главный тотем предков карачаево-балкарцев (алан-барсилов); его именование попало под запрет и заменилось на *алан*, из *ала анг* «пятнистый зверь, пятнистое существо»), и *къаплан* стяжение из *къабы ала анг (уанг)* – «зверь с пятнистой шкурой». Сына Алаугана иногда именуют *Генжокъ улу (Гензокъ улу) Шауай* – «Шауай, сын Генжока (Гензока)» (или «из рода Генжока»). Это же имя попало в осет. и кабард. эпосы в качестве имени Алаугана, поэтому его сына осетины и кабардинцы именуют ***Сауай, сын Кандза*** и ***Шауэй, сын Канжа***.

Герой тотемических мифов, имевший облик барса, не мог сразу утратить его. Вначале он должен был представляться человеком, в образе которого сохранялись прежние черты героя-зверя. Это мы и видим в именовании нарта: *Ала-уанг-жух* означает «имеющий морду пятнистого зверя», т. е. «барсоликий»; имя закономерно перешло в *алауганжух*, а при отпадении окончания получилось *Алауган*. Но другая разбивка именовании привела к редукции первого слога, и получилось *ганжух, генжух, генжох, генжокъ*, которое стало осмысляться как второе имя Алаугана. Кабардинцы и осетины сократили *Ганжух* в *Къандж, Къандз, Чандз*.

Черекские балкарцы на своем диалекте произносили имя *Генжух, Генжох* как *Гензох*, откуда, вероятно, и появилось наименование еще одного нартского рода – *Гезох-лары* (к которому принадлежат, например, нарт *Созар* или герой охотничьей поэмы *Бийнёгер*). На самом деле это те же *Аликовы* «Царевы», именуемые также *Алаугановыми*.

КАРАШАУАЙ И САУАЙ

Саеуай, балк. *Шауай, Къарашауай*, бжедух. *Севай*. Сын *Къандза* или *Къанджа* (каб. *Къанже*, бжедух. *Джанде*). «Имя *Саеуай* идет, по-видимому, из черкесского, где оно известно как имя родоначальника бжедухского владетельного рода». «В осетинских вариантах – эпизодическая фигура. Более популярен у балкарцев и черкесов» (Абаев, 1990, с. 251).

Адыговеды говорят более конкретно: «Адыг. *Шъэуай* «Шауай», каб. *Шъэуей* «Шауей», осет. *Саеуай* имеют убедительную этимологию на адыгской почве. Формы имени этого эпического героя восходят к общеадыгскому слову *шъауэ* «юноша» и суффиксу принадлежности *-й*» (Кумахов, Кумахова, с. 115).

Для чего нужен был этот суффикс и как он влияет на семантику имени, соавторы не сказали. Полагаю, что бесцветное имя, означающее «юноша», ничего не дает ни для понимания образа, ни для понимания сюжетов; кроме того, непонятно, зачем карачаево-балкарцы стали бы добавлять к адыгскому

имени, означающему «юноша», свое слово *къара* «черный». В той же форме – *Карашауаей* – это имя много раз встречается и в адыгском эпосе (НАГЭ, с. 308-313). Если имя *Шауэй* происходит от адыгского *шъауэ* «юноша», зачем было адыгам добавлять к нему тюрк. слово *къара*?

В кар.-балк. эпосе *Шауай, Къарашауай*, сын Алаугана и великанши, внук Дебета и зять Ёрюзмека, намного более популярен, чем во всех других национальных версиях Нартиады и ему посвящено наибольшее количество сказаний, причем указывающих на глубокую древность образа героя. Из всех персонажей кар.-балк. эпоса именно этот богатырь, сын великанши, вскормленный молоком дракона в трещине ледника, отличается наивысшими шаманскими способностями: повелевает стихиями, может вызвать стужу или огонь, преобразить себя и своего коня в нищего оборванца, проплыть по дну моря на огромное расстояние, великолепно играет на дудке («заставляет ее разговаривать») и т. п. Все это показывает, что образ Карашауая восходит к тотемическому эпосу и далее – к шаманскому (потому и повествуется так часто о полетах Карашауая верхом на крылатом коне Гемуде).

Шам озн. «святой, священный» (синоним *къаст, кас, уас, ас, аш*); в сказках мы встречаем имя *Шамай*, есть люди, которых зовут *Шаман*, есть фамилия *Шаман-лары*; *шаман* – один из разрядов тенгрианских жрецов. В эпоху появления шаманского эпоса тотемическое имя героя-предка – *Къарашахан* «черный (большой) сокол» – превратилось, вероятно, в *Къарашаман* «великий шаман», и далее – в *Къарашамай* – *Къарашауай*. Напомним, что кратких звуков *У* и *Й* в тюркских языках изначально не было, они появились в процессе фонетических изменений вместо *къ, гъ, нг, л, н*.

Саумаратае, Саумратае – «название рода, представителями которого являются *Чандз*, или *Къандз* с сыном *Сауа* (*Саууай*) и некая *Бурдзабах*. В качестве женского имени в эпосе встречается еще антропоним *Саумарон*, являющийся вариантом фамильного имени *Саумарата* с патронимическим суффиксом *он*. Саумарон имела чудесное свойство рожать без мужа столько воинов, сколько ей закажут: ночью она рожала, а к утру войско бывало готово. Как и в случае с родом Албегата, из рода Саумарата никого, кроме *Чандза* и его сына *Сауая*, не осталось» (Дзиццойты, 1992, с. 24).

Родовое имя *Саумаерон* Ж. Дюмезиль сопоставил с осет. *саумаер* «чернозем». Это объяснение, исходя из плодovitости Саумарон и богатств ее мужа Чандза, Ю. А. Дзиццойты считает вполне приемлемым, предполагая, что они имеют отношение к третьей функции (т. е. принадлежат к роду производителей материальных благ). Но, не останавливаясь на достигнутом, он возводит это имя к названию племени сарматов (савроматов), с метатезой: древний этноним *савромат*, ставший непонятным, якобы превратился в осет.

эпосе в *саумар* «чернозем», а наиболее убедительной этимологией этнонима *савроматаи* считает объяснение, предложенное Дюмезилем: *сау* осет. «черный» + *рома*, сопоставленное с др. инд. *рома* «волосы вообще; шуба», перс. *рума* «волоски на лобковой области». По заключению автора, этноним почему-то означает «носящий черную шубу» (Дзиццойты, 1992, с. 24-26).

Здесь все поставлено с ног на голову. Необычайная плодовитость *Саумарон* осет. эпоса – переделка эпизода из кар.-балк. песни о решающей битве нарттов с племенем злых великанов. После полного уничтожения чудовищ нартты достигают ущелья, в котором возлежала, заполняя его целиком, праматерь великанов, рожавшая каждые три месяца по сто детенышей. То, что *Саумарон* рождала воинов к рассвету – результат неправильного понимания кар.-балк. слов: *танг* означает и «рассвет, утро», и «большой; много»; *тапды* озн. «родила» и «нашла, собрала»; *танг аскер тапды* - «собрала большое войско», но букв. - «родила большое войско» и «родила рассветное (утреннее) войско».

По кар.-балк. эпосу великаны-эмегены делились на несколько видов, среди которых были и змееобразные. В фольклоре есть и благое существо, повелитель змей *Шахмаран*, по-перс. - «царь змей». Но тюрк. *шах*, *шакъ* означает «черный», откуда и *шау* «черный; погибельный», *шакъа* «чернила» и пр. (и осет. *шау* «черный»); *мара анг* - «подстерегающее (таящееся) существо», т. е. «змея», что позволяет, на основе народной этимологии, понять это именование по-другому – «черная змея».

В осет. фольклоре заимствованное из кар.-балк. мифа имя *Шахмаран* в форме *Саумарон* (*шаумарон*) стало именем этой необычайно плодотворной великанши. В осет. сказаниях произошла также контаминация образа праматери великанов-эмегенов и образа великанши, жены нарта *Алаугана* (в осет. эпосе – *Чандза*), матери героя Карашауая. Никакого отношения к третьей функции ни нарт Шауай, ни его отец не имеют, они принадлежат к жреческому роду Аликовых.

Что касается объяснения имени савроматов на основе древнеинд. термина, означающего «волосы на лобковой части; шуба» и якобы осет. *шау* «черный», то это просто натяжки. Этноним *савроматаи*, означающий по-греч. «ящероглазые» - калька с неверно понятого названия гуннов – *гунгуркес* «гун(о)гурский человек» (другие варианты – *хункур*, *кангар*, *канглы*, *кенгерес* и пр.), понятого, как кар.-балк. *гургункёз* – «ящероглазый». Ср. другой тюрк. этноним - *черкес*, от *чериу кес* «дружинный человек».

БЁДЕНЕ И РАЧИКАУ

Бедзенаег, Баедзаенаег, балк. *Бёдене*, каб. *Пиш-Бадинокъо*, абадз. *Сыбатнукъ*, зап.-черк. *Есе-Батыныкъ*. «Эпизодическая фигура, более популярная на кабардино-черкесской почве. В некоторых осетинских вариантах его имя переделано в *Деденаег*, что означает «цветок». В имени *Бедзенаег* можно, кажется, видеть известное племенное название *печенег* и таким образом объединить его с другими нартскими именами монголо-турского происхождения» (Абаев, 1990, с. 251).

В кар.-балк. эпосе *Бёденек, Бёдене, Шубадина, Чюмедий* - популярный герой, богатырь-рыболов, пришедший к нартам с севера, приемный отец нарта *Рачикъау (Ёречикъау)*; им посвящен цикл сказаний. В перечислении адыгских вариантов этого имени В. И. Абаев допустил ошибку: осет. *Бедзенагу* и кар.-балк. *Бёдене* соответствует адыг. *Бадын* (героя с таким именем в адыг. эпосе нет), а имена персонажей адыгских сказаний, упомянутые им, принадлежат его сыну, означая «сын Бадына» или «сын Шубадына», где начальный слог тюркского именованного героя - *шу, суу* «приречный» - переосмыслен адыгами в *пиш* «князь».

Этимология, предложенная В. И. Абаевым, на наш взгляд, верна. Кар.-балк. *бёдене* означает «перепелка», есть и слово *тартар* «бекас», «перепелка». Поэтому вполне возможно, что этноним *татар*, происхождение которого до сих пор остается неясным, является ложным переводом именованной части печенегов - *бёдене* (от древнетюрк. *будун* «народ»); т. е. средневековые татары - это те же печенеги (кстати говоря, татарский богатырь Челубей, сразившийся перед Куликовской битвой с иноком Пересветом, был печенегом). Добавим, что современных чувашей их соседи-угрофинны называют *ведене*.

Арахцау, Иераехцау, Сараехцау, балк. *Рачикъау*, каб. *Аракъшау, Арекъшу*. Сын Бедзенага. «Эпизодическая и неясно очерченная фигура. Неясно и происхождение имени. Толкование его из осетинского: «часто (*араех*) идущий (*цау*)» относится к области народных этимологий» (Абаев, 1990, с. 251). Т. А. Хамицаева пишет, что этот герой, «по некоторым вариантам - сын Сатаны и ногойца» (НОГЭ, кн. 3, с. 62).

Этимологию имени *Бедзенаг* («печенег»), предложенную В. И. Абаевым, попытался оспорить Т. А. Гуриев. В монг. эпосе *Хабичи-баатар* - сын Бодончара, младшего сына прародительницы Алан-гоа. Но в осет. сказании между Дзерассой (якобы осет. двойником Алан-гоа) и Хамицем (двойником Хабичи) посредствующего звена нет. Исследователь обращает внимание на другой, весьма странный, текст, в котором говорится: «В Нижней Нарте родился мальчик. В ту же ночь в Верхнем Нарте родилась девочка. Мальчик по ночам вылезал из своей люльки и проникал к новорожденной девочке,

проводил с ней ночи. Вследствие этого девочка стала полнеть и уже не вмещалась в своей люльке. Никто не знал причины этого необычного явления. Вскоре у этой девочки... родился сын. По совету мудрой Шатаны новорожденного положили в сундук и закинули в реку. Сундук с ребенком оказался во владениях *Баедзаенаег-аелдара*, у которого не было собственных детей. Владелец степей усыновил мальчика», который впоследствии стал богатырем и получил имя *Арахъцау*, сын *Бедзенага* (*Ерахъдзау*, *Сарахъдзау*)- (Гуриев, 1971, с. 98-110).

Без лингвистических недоразумений не обошлось и в этом случае. Героя кар.-балк. эпоса Рачикау родила рабыня княгини *Акъ-бийче*, изнасилованная *Бёдене* (*Бёденеком*), батраком пастуха Созука. Боясь гнева госпожи, она положила новорожденного в сундук и пустила его по реке, где он был выловлен рыбаком Бёдене, он и воспитал мальчика. Ср. созвучия: кар.-балк. *аудан* «из сети» - осет. *авдан* «колыбель»; осет. (дигор.) *биццеу* «малыш, мальчик» - кар.-балк. *бийце*, *бийче* «княгиня»; осет. *чызг*, *кызга* (от тюрк. *кыыз* «девушка; дочь»), озн. и «девочка», и «девушка». По некоторым осет. вариантам, Арахдзау (как и Сослан) является сыном ногойца; ср. осет. *ногъай* «ногаец», *ноггуыр*д «новорожденная» и кар.-балк. *нёгер* (*джёнгер*) «дружинник; спутник, товарищ». Разумеется, мы не считаем наше объяснение странного сюжета, приведенного выше, исчерпывающим и хотим лишь обратить внимание нартоведов на некоторые, впрочем, весьма красноречивые детали.

По киргизскому сказанию, одного из сыновей Чингисхана звали *Буденетай*. Создателем раннего государства монголов (в X в.) был некий Бутунчар. Как полагает Т. А. Гуриев, Чингисхан, скорее всего, использовал имя этого правителя для поднятия своего авторитета, приписав ему роль родоначальника. Затем нартовед задается вопросом: случайно ли, что мальчика выловили в реке, что его называли *Арахъцау* и что от него несло рыбой? Ответ, по его мнению, есть в монгольской летописи «Сокровенное сказание»: после раздела имущества между старшими братьями Бодончар ушел вниз по реке, построил себе шалаш, и стал жить, стреляя уток и гусей.

Искать объяснение имени *Арахъцау*, как считает Т. А. Гуриев, дело бесполезное: это просто искаженный монг. топоним *Арих-усун*, название местности, где родилась Алан-гоа. Монгольского Бодончара его братья подозревали в незаконнорожденности, как является незаконнорожденным и Арахцау. Поначалу, как думает исследователь, был только образ Бедзенага, который впоследствии раздвоился, отсюда и появление героя по имени Арахцау. Отцом Бедзенага был *Сохъыр-уайыг* – «одноглазый великан»; но и в «Сокровенном сказании монголов» говорится, что у дяди Бодончара, Дува-

Сохора («Дува-одноглазый») был «один-единственный глаз посреди лба, которым он мог видеть на целые три укочевки».

То, что у монголов одноглазый герой приходился Бодончару дядей, а в осет. эпосе таким является отец Бедзенага, не может, как считает ученый, служить препятствием для утверждения гипотезы о происхождении имени последнего из монгольского (словно мало других препятствий). Отмечает Т. А. Гуриев и «странное одиночество» кабард. Бадыноко (осет. Арахцау), полагая, что это отражение рассказа об изгнании Бодончара и его одинокой жизни на реке (Гуриев, 1971, с. 98-112).

Об Арахдзау один из его врагов говорит, что он «*воняет рыбой*» (поскольку в оригинале Нартиады, кар.-балк. эпосе о нартах, Рачикау (Ёречикау) вырос в доме рыбака Бёденека). Не зная этого обстоятельства, Т. А. Гуриев поспешно заключает, что Бедзенаг и его сын связаны с водной стихией. И, далее: «Монгольское имя Бодончара (вар. Бадун, Бадун, Бодунтай) вошло в осетинский нартский эпос в разных формах: *Баедаенаег* (вар. *Бедзенаег*, *Деденаег*, *Баедзаенаег* и т. д.). Исходной формой была «Баедаен-аег» («-аег» - суффикс), на что указывает также адыгская форма этого эпического имени «Бадун-око», где «-око» обозначает «сын».

Попытку Б. А. Алборова связать имя *Баедзаенаег* со словом **печенег** Т. А. Гуриев считает недоразумением, поскольку «печенеги в нартском эпосе фигурируют», как он полагает, «под именем *Быцен-тае*», и приводит названия этого народа: у арабов – *баджнак*, у грузин – *пачаниг*, у венгров – *бессеньо*, лат. *бессени*. Но здесь ошибся не Б. А. Алборов, а как раз Т. А. Гуриев. Выше мы уже говорили, что *быцен* – это тюрк. название мифологических существ малого роста и большой физической силы; герой Хамиц и девушка-быценка (образ которой претерпел контаминацию с образом какой-то аварской княжны) стали родителями нарта Батыраза.

Результаты поисков осет. нартведов и в этом случае имели все ту же цель – всемерно уменьшать в эпосе число тюркских элементов, объявляя их «монгольскими»; при этом они даже не заметили текст, в котором сказано, что Деденаг, отец Арахцау, жил в Аварии (НОГЭ, кн. 3, с. 106).

Имя героя – *Ёречикау*, *Рачикау* - объясняется без особых затруднений: кар.-балк. *ёрелеш* – «единоборство, поединок», *ёречи* - «единоборец, поединщик»; *Ёречикъан* «имеющий кровь (характер) поединщика» закономерно изменилось в *Ёречикъау*, *Рачикъау*.

На наш взгляд, отвергать мнение Т. А. Гуриева о наличии связи цикла нартских сказаний о *Бёдене* и *Рачикау* (Бедзенаге и Арахцау) с монгольскими не следует (ср. монг. *Бодончар* и кар.-балк. *Сары Бёдене*, с перестановкой частей). Но речь может идти только о том, что и в монг., и в осет. фольклор

эти образы и сюжеты попали из фольклора тюркского (учитывая, что монголы как этнос сформировались в результате смешения пришедших с запада тюрков-европеоидов и местных монголоидных племен, как и осетины сложились в народ при смешении тюрков-автохтонов и пришлых из Ирана военнопоселенцев). Мы имеем в виду фольклорный цикл, в котором рассказывалось о происхождении рода Чингисхана; к сожалению, останавливаться на этом вопросе мы не можем (кар.-балк. легенда о начале этого рода была записана еще в XIX в.).

ЧАСТЬ VI. ГЛАВНЫЕ ЗАГАДКИ НАРТИАДЫ

Глава XXXII. ОСНОВНОЙ МИФ

СОТВОРЕНИЕ МИРА

Мы подошли к заключительной и самой сложной части нашего исследования, в которой нам предстоит выяснить, какие еще, кроме указанных выше (песнь о князе Ачее и др.) реальные события нашли отражение в нартских сказаниях. Главных причин того, что проблема генезиса Нартиады до сих пор не нашла своего разрешения, всего три: а) исследователи опирались на бредовые теории, укоренившиеся в академической науке («пракавказский язык», «иранство скифо-сарматских племен», «ураганное тысячелетнее шествие тюрков с Дальнего Востока» и пр.); б) отсутствие интереса к оригиналу эпоса – кар.-балк. эпосе о нартах; в) полное игнорирование огромного количества вопросов, загадок и противоречий и немотивированных эпизодов и выражений.

В кар.-балк. эпосе основных конфликтов два: борьба героев-нартв с хтоническими существами, реликтами первобытной идеологии (о чем достаточно подробно было сказано выше), и столкновение сторонников прамонотеизма (тенгрианцев), возглавляемых Ёрюзмеком, с язычниками, поклонявшимися божеству грозы и плодородия Кызыл-Фуку. Природа и характер этих конфликтов были совершенно непонятны соседним народам, среди которых постепенно растворялись отдельные части аланского этноса, поэтому многие сказания, сюжеты, мотивы, эпизоды в иноязычной среде утрачивались (как у адыгов, абазин и абхазов) или получали переосмысление и сильно искажались (у осетин), чем и объясняется появление множества противоречий в этих версиях эпоса.

В силу этой и других причин великий народ нартв, в кар.-балк. эпосе вдохновляемый высокими целями – утверждением единобожия, истреблением нечисти и людоедства, утверждением человечности – в сказаниях абхазов стал выглядеть этнической группой, у адыгов – знатным

сословием (у адыгов), у осетин - двумя языческими родами, враждующими из-за власти и славы; о какой-либо идеологии в их эпосах нет и речи.

О природе первого конфликта (нарты против хтонических существ и иноплеменников) мы подробно говорили выше. Выяснение причин и перипетий второго конфликта оказалось для нас делом сложным, в первую очередь, из-за исключительной сложности кар.-балк. эпоса и деформации или утраты некоторых сюжетов и мотивов. Достаточно привести всего один пример: два противостоящих друг другу персонажа (Ёрюзмек и Кызыл-Фук), с одной стороны, оказались трансформациями двух древнейших образов основного мифа карачаево-балкарцев, первая попытка реконструкции которого была предпринята нами 20 лет назад (см.: Джуртубаев, 1991). Но, с другой стороны, сказания о борьбе двух лагерей, возглавляемых этими героями, имеют реальную историческую подоснову.

По мнению В. В. Иванова и В. Н. Топорова, в центре индоевропейской мифологии стоят громовержец и связанный с ним основной миф. «Громовержец обычно находится наверху – на небе, на горе, на скале, на вершине дерева». «Ядро мифа составляет поединок громовержца с противником», находящимся внизу – «под горой, под деревом, у воды, в его владении скот как основное богатство и как символ потустороннего мира – пастбища; ср. общеиндоевропейское представление о загробном мире как о пастбище, где пасутся души умерших».

«Противник громовержца, как повелитель загробного мира, связан с властью и богатством» и «предстает в виде существа змеиной породы». «Громовержец преследует его, убивает, рассекая на части и разбрасывая их в разные стороны, после чего освобождает скот и воды (некогда захваченные змеем. – М. Дж.). Начинается плодоносный дождь с громом и молнией». «Эти фрагменты мифа реконструируются с такой надежностью, что соответствующие мотивы могут быть выражены в языковой форме не только применительно к отдельным традициям, но и на общеиндоевропейском уровне» (МНМ, т. 1, с. 530).

Эпос является той частью фольклорного наследия предков кар.-балк. народа, благодаря которой мы имеем довольно полное представление об их космогонических и космологических воззрениях. Если в кар.-балк. мифологических текстах - гимнах, песнях-обращениях к божествам, этиологических мифах и т. п. - нам приходится иногда прибегать к анализу отдельных упоминаний, намеков, деталей, то в эпосе (по большей части) перед нами связно изложенные повествования.

Космогонические мифы, описывающие, как возникла вселенная (диахронический аспект) и космологические представления об актуальном ее состоянии (синхронический аспект), как считают исследователи, тесно связаны между собой, будучи двумя проявлениями одной сущности: «...то, что порождено в ходе создания и устройства космоса, и является его составом; все, что входит в состав космоса, возникло в ходе его развития», хотя вторые и не выводятся полностью из первых, а выявляются также «отчасти при анализе ритуалов, языковой семантики и т. п.» (МНМ, т. 2, с. 6).

Господство грубо-хтонической мифологии сохранялось, видимо, не только на протяжении всей эпохи матриархата, но и длительное время после нее, когда человек стал обращать свой взор от земли к небу. В этот, переходный к патриархату период, в среде скифо-сарматских племен и началось, вероятно, возрождение древнего единобожия (тенгрианства). Но разница в духовном и интеллектуальном уровне элиты и массы была колоссальной; элита владела знаниями, смысл которых для обычных людей был недоступен (как и сейчас); попадая в массу, термины переосмыслились, а понятия и теории обретали образы и превращались в мифы.

В первую очередь это касается космогонии и космологии. От прошлого было унаследовано огромное количество мифов, поверий, образов и т. д.; мысля конкретно-практически, народ понимал тенгрианскую космогонию по-своему, приспособлявая ее к своим традиционным воззрениям. Так возникла языческая космогония, а из нее и основной миф, нашедший свое завершение в нартском эпосе.

ПТИЦЕДЕВА

Человек давно заметил, что большая часть растений и животных вырастает (выходит) из земли и уходит в нее же, что она их «проглатывает» и вновь «извергает» – весной. Объяснить это он мог только на основе того, что представлялось ему самым важным (на этом этапе) – есть и пить: все существа поедают друг друга, чтобы, в свою очередь, быть съеденными еще кем-то. Но чем питается солнце, откуда оно появляется и куда уходит ночью? Почему и откуда приходит тьма? Почему с неба льет дождь?

Анализируя кар.-балк. мифологию, можно прийти к выводу, что отразившиеся в ней воззрения могли появиться только в междуморье. Небо (*тенгир*) – это тоже море (*тенгиз*), только пресное, из него и льется дождь. Солнце поднималось из земного моря, плыло по небу («верхнему морю») и снова закатывалось (кар.-балк. *бат* «тонуть; нырять») в другое земное море. Считалось, вероятно, что все три моря составляют одно и то же необъятное

водное пространство, а земля, главный объект внимания человека в древнейшую эпоху, – это плывущая в небесном океане-реке (*долай, долуан*) гигантская рыба, на спине которой живут люди и животные.

Следы представлений о мировом море и происхождения из него всего сущего обнаруживаются и в вере карачаево-балкарцев в то, что «после заката солнце опускается в море на краю земли, охлаждается и утром восходит с противоположной стороны неба, в противном случае все живое и неживое на земле сгорело бы» (Азаматов, 1980, с. 147). Как видим, представление о мировой реке-море сохраняется - оно обтекает кругом всю землю.

Проповедники древнего единобожия, чтобы быть понятыми массой, именовали бы невидимого и Единого Бога, создавшего вселенную силой своего слова-света, *Хакъ Нар* (или *Хакъ Наз* (метатеза Р-З в окончаниях закономерна), *Хай Нар* «Истинное Солнце», объясняя, что небесное светило является только символом, иконой Творца (ср. *жаратхан* «творец» - *жарытхан* «освещающий, озаряющий»).

Однако народ придал этому именованию (*Хакъ Нар, Хакъ Наз*) другое значение, уловив в нем созвучие слову *къанкъаз* «лебедь»; так образ Творца подменился в сознании языческой массы олицетворением Солнца в образе лебеди. Ср. также общетюрк. *куу, къуу* (от *кун*) «лебедь» и *кун, кюн, гун, гун* «солнце, солнечный»). Слово *гун, хун, кун* «лебедь», вероятно, слышалось тюркским народам и в одном из их главных этнонимов – *гунн, хунн, ку(н)ман*.

Из превратно понятой тенгрианской теории в мифологиях тюркских народов появился миф о сотворении мира водоплавающей птицей (существом, передвигающимся в трех стихиях – по земле, в воде и в воздухе) - лебедью (а потом и уткой): она нырнула в море и извлекла из него ил, который стал расти и образовал сушу. Поскольку лебедь – птица белая (*акъ*), то в более поздние времена она стала олицетворением не солнца, а луны.

Согласно кар.-балк. мифу, перволюди, названные именами библейских прародителей человечества - Адам и Хауа - появились на свет из раковины (*чокъракъ*). У них родилось 25 мальчиков и 25 девочек. Пережившись между собой, эти дети положили начало человеческому роду (КБМ, с. 405). Вероятно, в мифе говорилось, что эту раковину, вместе с илом, песком и камнями, достала со дна мирового моря лебедь.

Эволюция этого первообраза была длительной. Человеку, успешно добывающему пищу, главным жизненным актом стало представляться продолжение рода, рождение детей; и, поскольку роль отца в этом важнейшем акте еще не была известна, в роду-племени продолжают первенствовать женщины. Ум человека усматривает начало жизни в семенах, зернах – а они имеют оболочку (скорлупу) и по форме напоминают яйцо.

Слово *жумуртха* «яйцо», прочитанное обратно, *ах турмуш*, озн. «пребывалище души, жизни»). Ср. замечательную загадку: *Жаны бар да, къаны жокъ* - «То, в чем душа есть, а крови нет» (ответ: яйцо).

В новой «редакции» народной космогонии мир создается уже не из камней и песка, которые птица достала со дна мирового океана; в общетюркском мифе божественная перво-лебедь *Гу-май* (*Гумай*, *Хумай*), сносит в небесном океане-реке (*долуан*, *долай*, из *долакъ*, *долан*) яйцо, из которого и родился мир – стихии и живые существа. В кар.-балк. мифологии сохранилось представление о мироздании в виде огромного трехслойного яйца, со всех сторон окруженного мировым океаном (см.: Джуртубаев, 1991).

В скифских древностях нередко изображения на различных предметах другой водоплавающей птицы - утки (или селезня). Вероятно, ей приписывалась та же роль. Верховным богом у «царских скифов» (прямых предков карачаево-балкарцев), по Геродоту, считался Папай (от *папак*, *бабак* – «дед; предок», совр. тюрк. *бабай*, *баба*; в древности слова заканчивались закрытыми слогами). Ср. кар.-балк. *банпакъ* «селезень». Это, видимо, трансформация более позднего (патриархального) варианта мифа: утка (*банпуш*) снесла яйцо в море, но оно утонуло; тогда селезень (*папак*, *папай*) нырнул и вытащил его, стал «отцом мира».

В дальнейшем процессе антропоморфизации, с прибавлением к термину *гуу*, *хуу* «лебедь» титула *байбийче* «божественная хозяйка», название лебеди превратилось в теоним *Гумай-бийче*, *Умай-бийче*. У древних тюрков-тугов она олицетворяла женское начало и плодородие, считалась покровительницей воинов и супруги кагана. У огузов, шорцев, телеутов, казахов, киргизов *Умай* (или *Май*), *Май-энеси*, *Умай-эне* «мать Умай» - покровительница детей, домашнего очага, урожая (МНМ, т. 2, с. 547). У хакасов в состав охранительного амулета ребенка входила и раковина каури, являясь «атрибутом и одновременно изображением богини Умай, покровительницы детей» (ТМТЮС, с. 119).

По мнению М. И. Боргоякова, образ этой богини, которую тюрки Саяно-Алтая представляли в образе красивой женщины, спускающейся с неба, восходит к древнейшему мифологическому образу водоплавающей птицы, единственного живого существа, способного передвигаться по суше, по воде и по воздуху. Чаще всего называют утку, гоголя, лебедь. Термин *Хума*, *Хумай*, *Хубай*, *Кубай*, *Уман*, *Кумай* имеет несколько значений - «мифическая или сказочная птица, лебедь, лебедь-девица, мифическое женское существо, охраняющее младенцев». У киргизов и хакасов *Кумай* и *Хубай-хус* означает также крылатую собаку, вылупившуюся из утиного яйца (или детеныша

хищной птицы – грифа). Антропоморфизация древнего образа лебеди и привела к появлению образа и культа богини Умай (Боргояков, с. 135-140).

Из общетюркской мифологии идут, видимо, образы мифической птицы *Хумай*, чья тень, падая на человека, дает ему удачу - у иранцев, и вещей птица *Гамаюн* русской мифологии (МНМ, с. 547). В кар.-балк. эпосе образ Умай-бийче, покровительницы материнства, связан с нартами, что, по-видимому, отражает древнюю особенность ее культа (выше уже отмечалось, что у древних тюрков-тугов она считалась покровительницей воинов). В гимне в честь богини нарты почитают и восхваляют ее, возводя свое происхождение и к ней, и к волчице:

*Нарт улулары - Тейри кьулары,
Нарт улулары - жигит балалары,
Нарт улулары - бёрюд аналары,
Бек суйгенлери - Умай-бийчеди.
Умай-бийче уа - Тейрини кьызыды,
Умай-бийче уа - бир сейир-тамаша:
Аны санлары - марал сыфатлы,
Аны жюрюшю - жулдуз учханлай,
Аны мюйюзю - ай жабыыханлай,
Аны кёзлери - танг жулдузунлай,
Аны териси - кюн жарытханлай,
Юч аякълы, тамаша Умай,
Юч аякълы акъ марал Умай!
(МКХПЧ, с. 146-147).*

Нарты - слуги Тейри,
Нарты - его смелые дети,
Мать нартов - волчица,
Больше всего они любят Умай-бийче.
А Умай-бийче - дочь Тейри,
А Умай-бийче - такое диво-дивное:
Тело ее подобно телу оленихи,
Ее бег - как полет звезды,
Ее рога - как прилипший (к ее лбу) полумесяц,
Ее глаза - как утренние звезды,
Ее шкура - как сияние солнца,
О трех ногах, дивная Умай,
О трех ногах белая оленуха Умай!

Высказывалось предположение, что Умай считалась супругой верховного бога тюркского пантеона Тенгри (МНМ, т. 2, с. 547); наш текст именует богиню его дочерью. И если у киргизов произошло соединение черт птицы и собаки, крылатой собаки, образ которой может принимать Умай, то у карачаево-балкарцев - птицы и оленихи, вероятно, двух тотемов. Можно уверенно утверждать, что Умай-бийче фигурирует в кар.-балк. мифологии и в образе дочери божества диких животных Апсаты, прекрасной Байдымат. Кроме сходства имен, на это указывает способность Байдымат принимать точно такой же облик, как и Умай - златошерстной, трехногой оленихи, с золотыми рогами, и глазами, сияющими, как утренние звезды, перелетающей с вершины на вершину (МКХПЧ, с. 229).

Выше мы уже говорили, что со временем лебедь стала считаться олицетворением луны; в приведенном тексте рога Умай вряд ли случайно сравниваются с полумесяцем (*ай*). В кар.-балк. фольклоре ее образ тесно связан не только с нартами, но и с преданиями о священной золотой чаше. Держа в руках *къаст аякъ* «чаша обета, присяги», давали присягу молодые воины. Одно из названий священной волшебной чаши, традиционное изображение которой (вид сбоку) напоминает очертания водоплавающей птицы, - *къаз аякъ* «священная чаша» (но букв. - «гусиная чаша»); титул хранительницы этой реликвии - *къазаякъ бийче* - означает «гусеногая богиня» или «гусеногая княгиня», или «хозяйка священной чаши» (как и *кунаякъ*, букв. «лебеденогая», но *кун аякъ* - «солнечная чаша», и «солнечная нога»); это признак прежнего «птичьего» облика богини.

И, конечно, «гусеногая богиня» не могла бы носить обувь, поэтому ее называли бы и *жаланаякъ* «босоногая»: но созвучное *жыланаякъ* означает «змееногая», а также - при раздельном произношении - «змеиная чаша»; *жалын аякъ* - «пламенная чаша». *Алтын аякъ* «золотая чаша» - и «золотая нога» (как пишут «античные» авторы, такая «нога» была у Пифагора). Есть в кар.-балк. фольклоре и кое-какие намеки, что гусеногую богиню именовали и по-другому - *Мелеуше*, *Мелеусе* «фиалка». (Ср. название романа Анатоля Франса «Харчевня королевы Гусиные Лапки», 1893 г.). Н. С. Мавлевич в комментариях пишет: «Фигура королевы с перепончатыми ногами встречается на порталах некоторых средневековых соборов. Происхождение этого образа не совсем ясно: возможно, это изображение библейской царицы Савской, красавицы с уродливыми ногами».

Напомним, что эта мудрая царица, по иудейским и мусульманским преданиям, правила государством Саба, волшебной страной, где люди не знали войн и ходили по золоту, как по песку. Но у красавицы почему-то были

козлиные ноги, что и обнаружилось во время ее визита к царю Соломону: шагнув на хрустальный пол, который показался ей водой, она машинально подняла подол. Если считать Соломона исторической личностью, есть основания думать, что таковой же была и эта правительница.

Но вот ноги у нее вряд ли были козлиные. Не исключено, что в основе этого рассказа – миф о «змееногой» богине скифов, хранительнице волшебной чаши, вошедший в иудейские мифы, но в неверном переводе; ср. кар.-балк. *ички* – «питье, напиток»; *ички аякъ* – «чаша для питья», *эски аякъ* – «древняя чаша». Созвучное *эчки аякъ* – «козья нога», при слитном произношении – «козоногая». *Эчки, эшки* – «коза»; если употребить вторую форму вместо слова *теке* «козел», получится *эшкиаякъ* «с переплетенными ногами» (*эш* – «плести, заплетать, переплестать»); *тюкаяк* «волосатые ноги» и *текеаякъ (текаякъ)* «козлоногая».

Звали Савскую царицу *Билкис, Балкис*; ср. кар.-балк. *Билькъыз* – «мудрая девушка» (*биль* – «знать, ведать»). Кар.-балк. женское имя *Балкъыз* означает «русалка» (от *балыкъ* «речная» + *къыз* «дева, девушка»; но это синоним слова *канкъаз* «лебедь» – вероятно, от *къанг къаз* «речной гусь», но букв. – опять же «речная дева»).

Къаз – «гусь, гусыня; лебедь»; *къыз* «девушка» (от древнего *къаз*). *Куш, къус* – «птица; орел». *Хан къызы* (от *хан къазы*) – «ханская дочь», но созвучное *кам къазы* или *кам къызы* – «дочь реки». *Хангуш* – «принц», *гоша* – «княжна», *хангоша* – «принцесса»; отсюда аристократическое имя *Гошаях* (так звали и героиню средневековой поэмы «Каншаубий и Гошаях»). Это слегка искаженное *Къушаякъ* «птиценогая»; но *къош аякъ* озн. «двойная чаша» или «сдвоенная чаша», или «со сросшимися ногами».

Мы проследили развитие только одной ветви древнего космогонического мифа; были и другие.

КОРОВА И БЫК

Хранители тенгрианского (прамонотеистического) наследия, древние интеллектуалы-жрецы говорили бы о том, что мир сотворен мощью слова-света Бога из непроявленной материи, пребывавшей до начала времени в бескачественном состоянии хаоса и тьмы. Слово-свет Творца проникло в темную материю, наполнив, пропитав ее формы энергией, содержанием; так явился Космос (см.: Джуртубаев, 2009).

Однако народ представлял бы это по-своему, в художественно-мифологической форме: термин *халабалыкъ* «хаос» созвучен *къара балыкъ* «большая рыба» (букв. «черная рыба»), одному из названий сома. Так,

вероятно, появилось одно из первых олицетворений земли; но почему эта рыба не погружается в воду? Вместо лебеди возникает другое олицетворение небесного светила, на основе других созвучий: *куш* «сила, мощь» - *къуш* «птица; орел», *тут* «ловить» - *тут* «держать, обладать, владеть». Отсюда и миф о солнечной птице, скорее всего, морской орлице, которая однажды выловила в воде огромную рыбину и ислеквала ее; остатки той перводтрапезы (кости перворыбы) и есть суша, на которой обитают живые существа.

Но у сома в кар.-балк. языке есть и другое название – *бугъа балыкъ* «рыба-бык». Необходимость объяснить, что происходило каждой весной, когда после первой грозы шел дождь и появлялась растительность, привела к очередной трансформации мифа. Темная дождевая туча стала олицетворяться в образе громадной небесной коровы, проливающей на землю свое молоко, которым и питаются травы и деревья. Она, вероятно, мыслилась существом весьма опасным - легко заслоняла («съедала») и солнце, и луну, и звезды («небесные цветы»); ветер, который обычно поднимается перед грозой, мыслился ее дыханием, гром – ее ревом.

Небесную корову именовали, скорее всего, *желини агур* (слитное произношение – *жельнагур*) – букв. «тяжеловымяя»; ср. также *желин* «вымя» и *жель* «ветер». Позже это именование закономерно изменилось по линии: *жельнагур* – *жельнагуз* – *жельмауз*, в других тюркских языках – *Жельмогуз* (в тюркских языках мягкий знак, как правило, не используется, здесь, как и во многих других случаях, мы применяем его, чтобы передать иноязычному читателю правильное произношение).

В эпоху патриархата размножение животных и самого человека перестало быть тайной; но акт рождения всего живого по-прежнему ассоциируется с землей. Чтобы телиться, эта корова должна была спариваться с быком (*бугъ, бугъа*); человек заметил также, что семена растений разносятся ветром; небесная корова становится олицетворением земли, родительницы всего живого, а ее место на небе занимает олицетворение грозы, ветра и темной дождевой тучи - огромный и страшный бык, из семени которого рождается все живое. В устной речи до сих пор сохранилось выражение *Жер бугъасы желди* «Бык земли – ветер». Поскольку небесный бык мыслился черным (как сом), то, скорее всего, он представлялся буйволом (тем более, что эти животные любят лежать в воде) и его именовали бы по названию этого животного – *хаммеш, гаммеш, геммеш*.

В кар.-балк. фольклоре очень популярен (более 10 вариантов) рассказ под названием «Кто больше?», представляющий собой космогонический миф, в ходе времени обросший некоторыми чужеродными деталями. Начинается он с описания гигантского быка, который жил в те времена,

когда ущелья были неглубоки, на горах еще не росли сосны, а людей и животных на земле было мало, т. е. речь идет о времени творения мира. У этого быка не было ни родителей, ни хозяина, никто не знал, откуда он появился. Его унес и растерзал на рогах козла-великана или на вершине горы Эльбрус (*Минги Тау* – «Вечная гора») огромный орел. В это время начался обильный дождь, лопатка быка упала вниз. Потом она покрылась землей, на ней поселились люди; в одном из вариантов орел исклевывает только лопатку (МХЖ, т. 2, с. 211).

Это уже эпоха скотоводства и земледелия, когда появился взгляд, согласно которому мир возник благодаря первожертве (идея которой содержалась уже в мифе о солнце-орле, выловившем сома в небесном море). Оплодотворяющей силой обладает, как стало считаться теперь, не семя быка, а его кровь (когда орел терзал быка, шел дождь). Гадание по лопатке жертвенного животного, распространенное у тюрков, вероятно, берет начало именно в этом рассказе и возникло на основе осмысления термина *жауорун*, *жауурун* «лопаточная кость» - оно созвучно *жан орун* «место души (жизни)». Но *жан орун* переводится и как «сосуд для огня». Конфигурация лопаточной кости напоминает гусиную (лебединую) лапку – *къаз аякъ*.

ЖЕЛМАУЗ И ЖЕЛЬБЫДЫР

Природные объекты и стихии первоначально олицетворялись в образах громадных и страшных животных. Позже возникли образы матерей этих объектов и стихий, имевших такой же чудовищный вид. Одной из таких великанш стала представляться и прежняя небесная корова, продолжая мыслиться существом, представляющим угрозу для небесных светил, и к тому же людоедкой. Популярное у карачаево-балкарцев сказание о чудовище *Жельмауз* («тяжеловымяя») и нарте *Къыйынлы* впервые было записано М. Алейниковым в 1883 г. (ныне известно около десятка вариантов).

...В отдаленные времена у одного богатого князя родилась дочь, которую называли Джелмаус. В ту же ночь из сарая бесследно исчезли теленок и ведро воды. Это стало повторяться каждую ночь, потом стал пропадать и другой скот. Когда обнаружилось, что у князя родилась не девочка, а чудовище со стальными зубами, справиться с ней было уже невозможно. Нарт *Къыйынлы* («горемыка»), один из братьев Джелмаус, бежал от нее на берег Черного моря и стал жить, промышляя рыболовством.

Однажды он поймал большую рыбину, внутри которой нашел двух щенят, которые стали замечательными охотничьими собаками – они ловили птиц на лету и даже разговаривали по-человечьи. Когда Кыйынлы решил проведать родных, собаки посоветовали ему взять с собой по клочку их

шерсти. В случае опасности он должен был зажечь ее, и собаки тотчас пришли бы к нему на помощь.

Кроме Джелмаус и сельского кузнеца, в селе никого не было. Джелмаус несказанно обрадовалась приходу брата, развела огонь и вышла во двор. Вернувшись, она спросила Кыйынлы, почему он приехал на трехногом коне. Тот принял это за шутку, но, выйдя во двор, увидел, что одной ноги у коня уже нет. Поняв, что ее съела Джелмаус, он стал помышлять о бегстве. Джелмаус еще несколько раз выходила из дому, доедая коня, но Кыйынлы заметил, что сначала она идет к кузнецу, чтобы поточить свои стальные зубы. Когда она в очередной раз отправилась в кузню, мышка посоветовала Кыйынлы бежать, пообещав трижды направить ее по ложному следу.

Когда взбешенная Джелмаус стала настигать Кыйынлы, он призвал на помощь своих собак. Они разорвали чудовище на части, осталась только ее голова. Собаки вцепились в нее, но голова Джелмаус вместе с ними улетела на небо, где сделалась врагом луны, а собаки – стражами ночного светила.

«...круглый год они не смыкают глаз и оберегают луну от головы эмегена и только раз в течение года, утомившись, засыпают. Голова эмегена, пользуясь этим случаем, набрасывается на луну, отчего она темнеет, тогда карачаевцы, видя такое явление, тотчас же начинают стрелять в воздух и как можно громче кричать, чтобы разбудить верных стражей. Проснувшись от выстрелов и криков, собаки оттаскивают эмегена в сторону, и луна снова светлеет» (КБФДЗП, с. 99-101).

На небо, вероятно, улетел и Кыйынлы: В. Прёле записал в Карачае поверье, согласно которому на луне есть две собаки и юноша; он держит собак врозь, чтобы они не перегрызлись (КБФДЗП, с. 314). Желмауз, в которой видели виновницу затмений солнца и луны, представлялась предкам карачаево-балкарцев чудовищем, могущим вызвать мировую катастрофу. *«Голова Джелмаус была некогда отрублена нартом Кыйынлы, теперь она пытается проглотить луну; если бы ей это удалось, тогда она проглотила бы и все человечество»* (Сысоев, с. 75-76). Этот персонаж встречается в мифах многих тюркоязычных народов – волжских татар (*Жалмавыз*), уйгуров, башкир, ногайцев (*Ялмауз*); в мифологии казахов и киргизов *Жалмауз-Кемпир*, *Желмогуз-кемпир* – демоническое существо в образе страшной старухи, нередко с семью головами, людоедка и похитительница детей (МНМ, т. 1, с. 439).

В другой версии мифа говорится:

«У одного именитого мужчины был взрослый и разумный сын. Потом у него родился еще один ребенок, девочка. Юноша, увидев жестокое выражение лица лежащей в люльке девочки, сказал отцу и матери:

- *Эту девочку следует удалить (уничтожить), а если не захотите, то потом раскаетесь.*

И отец, и мать разгневались на этого юношу. Он стал настаивать, но те ответили:

- *Лучше удались сам, а ее мы трогать не будем.*

Юноша был вынужден покинуть родной дом и скитаться по свету, а потом заняться рыбной ловлей (КЪММ, с. 379).

В осет. фольклоре присутствует предание с тем же сюжетом, правда, сильно отличаясь от кар.-балк. сказания в деталях (оно не связано с нартами; людоедка со стальными зубами безымянна, как и ее брат и пр.). Приведем начало предания: *«У одной матери было семь сыновей. Когда однажды они пошли на покос, она родила в их отсутствие клыкастую девочку, положила ее в колыбель и начала готовить обед для косарей»*. Когда она собралась отнести им еду, девочка стала просить взять ее с собой. *«Пообедав, братья послали сестру стреножить лошадь. Девочка пошла и долго не возвращалась. Братья стали беспокоиться, как бы она не пропала и один из них, младший, пошел за нею. Подходит и видит – сестрица уже съела половину лошади. Тогда он вернулся и сказал братьям: Прощайте, я не стану с вами жить»*. Он покинул их и пошел скитаться (Миллер, 1881, с. 481).

Представления о том, что Желмауз – реальное существо, дожило до наших дней. Несколько раз мне приходилось слышать рассказ (например, в 1984 г. в фольклорной экспедиции, в сел. Хабаз КБР) о том, что односельчанка некоего очевидца, не в столь уж отдаленное время, родила девочку, от рождения обладавшую непомерной силой. Несколько человек, поняв, что это чудовище, с большим трудом смогли задушить ее. Уже при рождении у нее были зубы, *«она кусалась, и ревела, как бык»*.

Такая странная деталь, как наличие у Желмауз стальных зубов, на наш взгляд, появилась в результате неверного понимания эпитета чудовища. Темная грозовая туча, олицетворением которой была небесная корова, со временем стала мыслиться клубившейся вокруг нее оболочкой (*тыш*); поэтому ее называли бы *булут (болот) тышлы* «имеющая тучевую оболочку». Позже причина такого именования была забыта и оно заменилось созвучным и немотивированным *болат тишли* «стальнозубая».

В процессе антропоморфизации сходит с небес и небесный бык, поначалу также обретая облик чудовища-великана. Речь идет о четырехглавом великане по имени *Жельбыдыр* («ветряное брюхо»), обитавшем за горой Тихтеннген (или за Коштан-тау). Он был сыном бога ветра (*жель тейрисы*) и всячески досаждал нартам, насылая на их поля и пастбища ураганы и суховеи. Великан обладал таким могуществом, что даже

Апсаты, покровитель диких животных, платил ему ежегодную дань. В довершение всего Желбыдыр выпросил у своего отца волшебный кузнечный мех, раздувая который можно было вызывать бураны, от которых рушились дома. Нартам пришлось принять меры.

По совету Сатанай-бийче, семеро юношей во главе с Сосуруком обрядились в шкуры различных животных и отправились к жилищу Желбыдыра, который как раз в это время начал раздувать свой волшебный мех. Играя на дудке, Сосурук привлек внимание чудища и сказал ему, что этих животных нарты прислали ему в качестве дани. Великан проглотил двух ряженных и лег спать. Оказавшись в чреве Желбыдыра, нарты вылили в его желудок прихваченные с собой яды, от действия которых он стал биться в корчах. Нарты разрубили тело Желбыдыра и освободили проглоченных им юношей (Н, с. 402-405).

Разумеется, в этом рассказе есть некоторые позднейшие наслоения. Но нет сомнения, что Желбыдыр, образ которого появился в ранний период развития патриархальной мифологии, пока еще хтонической, сам считался владыкой бурь и ветров, и только в эпоху развитого политеизма его стали мыслить сыном бога ветра - Эрирея. Супругу этого божества зовут *Химикки*; в мифе сказано, что она жила в пещере, в горах (как и Желбыдыр). Таковы еще две ветви огромного куста основного мифа.

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

Человек уже прочно стоит на земле, развиваются ремесла и металлургия, происходят огромные изменения и в мифологических воззрениях, выразившиеся в антропоморфизации облика прежних хтонических персонажей и олицетворений. Древние мифы и представления сохранялись, несмотря на все трансформации и появление все новых и новых вариантов, но появилось и новое парадигмальное основание воззрений общества, когда все процессы осмысляются не как поглощение и извержение или совокупление и рождение, а как творчество и разрушение.

Но любой созидательный акт требует жертв; любая вещь создается кем-то из чего-то (приносимого в жертву); смерть одних существ дает жизнь другим. По тенгрианской космогонии, вселенная и жизнь на земле были созданы Тейри-ханом благодаря мощи его слова-света, брошенного им в темную материю. В сознании языческой массы этот первоакт был понят как первое жертвоприношение. Древний миф о первобыке, растерзанном солнечной птицей (орлом) трансформировался в рассказ о заклании божеством небесного быка, совершенном в начале мира, чтобы его кровь

дала плодородие почве, чадородие людям и способность к размножению другим живым существам. Небесный (тучевой) бык, который прежде представлялся черным, меняет масть и начинает мыслиться красным (*къызыл букъ, къызыл бугъа*), а его кровь, оплодотворяющая землю, ассоциируется с зарей. Даже сейчас, когда небо на юге начинает алеть, иногда говорят: «Наверное, в Загорье (в Закавказье) режут красного быка» (т. е. оплодотворителя земли).

Мы полагаем, что в древности жрецами-поэтами проводилась интенсивная работа над языком: речь считалась дарованной Богом (или богами), и, чтобы уяснить заложенную в словах мудрость, надо было вдумываться в них, анализировать (думаю, они были правы; в языке народа, как ни в чем другом, ярко выражается его дух). С другой стороны, жрецы старались сохранять свои знания и зашифровывали их, часто давая обратное произношение важных терминов (знание – сила!); эти неологизмы внедрялись в живую речь.

Разумеется, так поступали не только жрецы тюрков. Приведем первые пришедшие в голову примеры: в греческой мифологии бог смерти именуется *Танатос*, в обратном чтении – *сотана(т)*; перс. *намаз* «молитва» соответственно дает *заман* «время, срок, период» (может быть, поэтому в народе считается, что время молитвы в срок жизни не входит - когда человек молится, время для него останавливается); древнеиран. *навруз* – «новый год», но обратное чтение дает имя божества времени – *Зурван*.

Тюркское *къурбан, къурман* «жертвоприношение» (арабск. *ид-аль-фитр*) озн. букв. «устройство, созидание». Обратное чтение термина дает *нар-букъ*, народно-этимологически - «прячущийся (скрывающийся) от солнца». В термине *къурман, къурбан* («жертва, жертвоприношение») содержится *къур* «строить, созидать, возводить, организовывать», и *ман* «человек» (ср. местоимение *мен* «я»; кроме того, в тюркских языках это продуктивный аффикс), что позволяет понять слово *къурман* в значении «строитель» или «строительство, созидание». Появляется обряд принесения в жертву человека перед возведением зданий, отразившийся во множестве легенд и сказок многих народов (в этнографии обряд называется «строительная жертва»).

НЕБЕСНЫЙ МЕЧ

Каково же было имя солярного божества, принесшего в жертву небесного быка, и каким оружием оно было совершено? Мы уже упоминали выше о Кайнаре («кипящий»), имя которого представляет искажение именования Небесного Творца – *Хай Нар* «Живое Солнце», восходящего к

Хакъ Нар «Истинное Солнце». Солнечный бог Кайнар, вероятно, и принес в жертву «красного быка».

Солнце имеет круглую форму (*тёгерек*) и «катится» (*тёнгере*) по небу (*тенгир, тенгри, тейри*). *Танг* – «рассвет, свет», *тюн, тюнг* – «свет, явь». Но *эрек*, вторая часть слова *тёнгerek*, означает «меч», откуда и *эрейчи, ирейчи, иричи* «дружинник», букв. «мечник». Уже в глубокой древности предки карачаево-балкарцев, возможно, стали считать, что у солнца (поскольку оно огненное) внешнее и внутреннее совпадают, что это чудо, у которого нет ни оболочки, ни тени, что оно – голое, открытое.

Жалын «пламя» - от более древнего *жалан* (в йокающих языках – *йалан*), означает также «нагой, обнаженный» (что может быть более голым, чем огонь, пламя?), а змея – *жылан*, от того же корня (ср. индийское *наг* «змея» и русское *нагой*). Но у солнца могло быть еще одно олицетворение - пламенный жук, ползущий по небосводу, поскольку «жук» – *къамажакъ, къамыжакъ*, что идентично *къымыжа(къ), къамажа(къ)* «нагое, голое». Важно отметить, что в слове *къамажакъ* ложно содержится слово *къама* «кинжал» (*къама чакъ* – «вспышка, блеск кинжала»).

Тенгрианские жрецы могли говорить о том, что Бог Тейри-хан (*Хай Нар* «истинное солнце») создал мир словом-светом, рассекая им, как мечом, тьму, в которой пребывала материя. Народ понимал бы это по-своему: мир создан владыкой неба, солнечным богом Кайнаром, который заклал для этого небесного быка огненным мечом, заключенным в солнце. Этому опять поспособствовала народная этимология: *къын* (от *къун* «ножны»; ср. *къан-къун* «кровь») очень близко к *кюн, кун, гун, гюн* «солнце», как и созвучие слов *жалын* «пламя» и «жалан «нагой, голый», *къамажакъ* «жук»; «голый» и *къама* «кинжал». Появляется популярный солнечный знак - крест (меч, кинжал) в круге (как в оболочке).

Отсюда же многочисленные в фольклоре многих народов упоминания о волшебном мече-кладенце, спрятанном в камне или под камнем. Ср. кар.-балк. *таш* «камень», «оболочка, покров», *таша* «тайна, тайный, скрытый», *тасха* «секрет, тайна». Не исключено, что археологами будет найдено изображение божества, окруженного лучами в виде мечей (или с одним мечом). Одно из имен кар.-балк. солярного божества – *Голлу* – созвучно *къоллу* «рукастый, многорукий»; должны быть и изображения солнца с лучами в виде рук.

В кар.-балк. языке радуга называется *тейри къылыч* - «небесный (или божественный) меч» и *жанкъылыч* (в силу полисемантизма слова *жан* допускает несколько вариантов перевода: «меч жизни, живой меч, пылающий меч, меч жизни, дуга жизни»). Возможно, миф о небесном мече

отразился и в слове *байракъ* «знамя» - от *бай эрек*, или *бай оракъ*, *бай уракъ* - «божий меч» или «божий серп»; но созвучное *бай ыргъакъ* озн. «божий крюк», т. е. первый боевой знак пратюрков, возможно, изображал этот самый меч (радугу, «божий меч»). Позже изображение «божьего серпа» превратилось в изображение полумесяца со звездой, а также – золотой чаши с огнем (вид сбоку).

Отсюда ясна причина поклонения скифов (алано-гуннов) старинному мечу; втыкая его в землю, они поклонялись земному символу небесного первооружия, которым был создан мир. Европейские авторы, наблюдая или слыша об этом, полагали, что скифы чтят его только в силу своей воинственности, и давали калькированный (но в принципе верный) перевод термина: *тейри кылыч* - «бог-меч» (поскольку *тейри* означает «бог, божий; небо, небесный»). Меч с изображением головы барса на рукояти назывался *албарс*, *алмарс* (в киргиз. фольклоре - название волшебного клинка).

Поэтому античные писатели называли этот скифский меч, по созвучию, «мечом Марса». Таким клинком владел хан Аттила, конунг Атти древнегерманского эпоса (*атлы* – «всадник» и - «прославленный, именитый», поскольку *ат* озн. и «конь», и «имя»). По кар.-балк. эпосу, изображение барса и льва имелось на мече нарта Чюерди. Ясно и то, почему скифы, принося в жертву мечу пленников, выливали на него их кровь – она символизировала первый дождь (кровь небесного быка).

Идея жертвоприношения, необходимого для появления мира и жизни, развивалась и далее, уже в эпоху расцвета патриархата, когда многие мифологические покровители уже имели антропоморфный облик; возникло представление о принесении в жертву одного из богов, скорее всего, божества ветра и грозы *Эрирея*, образ которого представлял собой трансформацию небесного быка. Поэтому при появлении первой радуги карачаевцы говорили (записано В. Прёле в 1913 году): *Кылыч турду, бий ёлдо* «Радуга появилась, (значит), умер князь» (КБФДЗП, с. 109). На самом деле это означает: «Появилась радуга (меч), (значит), божество умерло» - т. к. первоначальное значение термина *бий*, *бай* - «божество».

И лишь затем появилось представление о добровольном принесении себя в жертву одним из богов. Для сотворения мира Тейри-хан пожертвовал свое слово (имя); в языческом мифе он сотворил вселенную из частиц своего тела (КБФДЗП, с. 420). Свою роль в появлении этого мифа сыграло, вероятно, и то, что кар.-балк. *эт* имеет два значения – «мясо, плоть» и «делать, создавать, совершать»).

Два олицетворения грозовой тучи, небесные корова и бык, в дальнейшей трансформации мифа были низведены на землю, приняв образы чудовищ-великанов – Жельмауз и Жельбыдыра. Должно было произойти низведение и других, более поздних персонажей – солнечного героя и его жертвы, красного небесного быка. Но представить солнце (которое язычники отождествляли с Тейри-ханом) сошедшим с неба невозможно, поэтому появился миф о том, как светило «послало» на землю свой меч, который стал мыслиться живым.

И опять мы натываемся на народную этимологию. *Къагъанакъ* – «младенец»; но *къакъ* – «бить, вбивать, втыкать, ударять». Поэтому *къагъанакъ* можно понять и по-другому: «то, чем ударяют», например, в значении «меч» (скифский меч назывался, в греческой передаче, *акинак*). В кар.-балк. эпосе герой Ёрюзбек рождается из ядра расколовшейся при ударе о землю железной кометы (*къуйрукълу жулдуз* «хвостатая звезда»); по кар.-балк. мифу, все металлы имеют солнечное происхождение.

Замечательно, что этот герой-меч (герой-кинжал), однажды назван в эпосе *къабан тишли*, букв. «кабаноклыкий». Но ничего кабаньего в его облике нет; первоначальный облик мифологического персонажа был забыт, и произошло переосмысление, искажение: *къама тышлы* «имеющий оболочку кинжала» превратилось в более понятное, пусть и немотивированное, *къабан тишли* «кабаноклыкий». Герой, посланный на землю с определенной миссией, разумеется, должен был получить на земле подходящее ему оружие. Поэтому солнечный кузнец Дебет выковал для Ёрюзбека меч-самосек из обломка железной кометы, в которой он спустился на землю. Показательно, что герой и его меч мыслятся как нечто неразделимое: никто другой не может воспользоваться этим оружием; если бы кто-то попытался направить его на Ёрюзбека, меч зарубил бы его самого (Н, с. 181).

Итак, трансформация образа солнечной птицы (орла) закончилась появлением на земле героя Ёрюзбека, сына звезды (кометы). Процесс антропоморфизации не обошел и жертву орла – небесного быка-буйвола, покровителя ветра и плодородия. Грозное божество в кар.-балк. мифологии имеет несколько имен; впоследствии, в процессе возникновения пантеона, они стали пониматься как имена отдельных божеств, которые, за исключением Кызыл Фука, мыслились благодетельными существами:

Кызыл Фук («красный бык») – покровитель плодородия и чадородия, живущий, по эпосу, то на земле, то в небесном дворце между небом и землей.

Эрирей (часто в форме *Эрей*) – бог ветра, поэтому к нему обращались при провеивании зерна (теоним, скорее всего, от *ер эри* «супруг земли»;

напомним, что «бык ветра» мыслился оплодотворителем земли-коровы). Не было забыто его древнее именование – *гаммеш, хаммеш, геммеш* «буйвол».

Чоппа, Цоппа (сокр. от *чѐп бай, цѐп бай* «бог злаков») – покровитель плодородия; по одному из гимнов, защищает луну от дракона. Оба теонима иногда употребляются вместе – *Эрирей-Чоппа*.

Элия «молния» – покровитель воинов.

Шибиля (вероятно, от *шип элия* «разящая молния»); имеет и второе значение – «электричество, электрический», ср. *шибиля чыбыкь* «электрический провод», а также *сибиль* «волшебный».

Борьба Ёрюзмека с Кызыл-Фуком составляет содержание не одной большой песни (имеющей несколько вариантов), а целого цикла сказаний. Когда Ёрюзбек был пастушонком, Фук со своими приближенными отнял у него 12 овец и, хлестнув его плетью, уехал. Род-племя Усхуртуковых Фук обложил данью; ее складывали в огромный котел, свисавший с неба, который поднимался только когда был полон; речь идет о жертвоприношениях божеству плодородия, неслучайно Фука именуют *нарт бий* «нартский бог». Он живет то на земле, среди Усхуртуковых или по соседству с ними, то в стеклянном дворце между небом и землей; ср. *мияла, бияла* «стекло, стеклянный» - от *бикала*, что созвучно *бий къала* - «княжеская башня, божья башня»; *бий ала* - «божья заря».

Но Ёрюзбек вырастает могучим богатырем и запрещает нарта́м платить Кызыл-Фуку унижительную дань. «*Так как Пук был бог, то он, разгневавшись на нарттов, задержал дожди; произошла засуха, хлеба перестали цвести, деревья стояли без листьев, животные не плодились, женщины не рожали*». Нарты стали упрекать героя, говоря, что по его вине они обречены на голод. По совету Сатанай-бийче (или нартских ведуний), Ёрюзбек влез в жерло пушки, и, когда поднесли запал, взлетел во дворец Фука (в более архаичных вариантах он взлетает **на орлиных крыльях** или поднимается в небо силой ветра, когда нартты стали раздувать старинный мех), ударом меча герой отсек голову Кызыл Фука, и после этого «*семь недель лился дождь с кровью; на земле опять наступил берекет – довольство: хлеба начали цвести, деревья приносить плоды, животные размножаться, женщины – рожать детей*» (КБФДЗП, с. 61). Напомним о принесении в жертву какого-то божества соляным богом Кайнаром (языческим осмыслением образа Тейри-хана); этот сюжет и трансформировался впоследствии в сказание об убийстве небожителя Кызыл-Фука героем Ёрюзбеком (ипостасью Тейри-хана).

Память о прошлом образе Кызыл-Фука («красный бык») сохранилась не только в его именовании, но и в виде некоторых, весьма красноречивых деталей. На мече Ёрюзмека после гибели Фука осталась зазубрина. Когда его

спрашивают, откуда она, герой отвечает, что от удара о стальной зуб небожителя (Н, с. 186); напомним, что стальными зубами обладала и людоедка *Желмауз*, образ которой появился в результате развития другой линии мифа. Перед боем Сатанай-бийче предупреждает мужа:

*Когда Фук ничего не сможет поделатъ с тобой (оружием),
Он постарается искушать тебя (Н, с. 178).*

Ёрюзмек говорит Сатанай-бийче:

*У Фука есть конь-желмауз,
Верхом на нем он мчится быстрее ветра.
Когда он гневается, его глаза горят огнем,
А когда встряхивается, (поднявшийся) ветер стесывает скалы
(Н, с. 173).*

*Кызыл Фук, когда пожелает, взлетает в небо,
Разгоняет тучи, как порыв ветра (Н, с. 180).*

Напомним, что Желмауз – враг луны; но и Ёрюзмек убивает Фука, пользуясь советами лунной богини Сатанай-бийче, в сказании о ее рождении именно Желмауз, ошибочно именуемая в тексте *сарыуек* «драконом» и *тенгиз тейрис* «бог моря», похищает маленькую Сатанай и прячет ее на острове. Это очередной казус: Желмауз (олицетворение дождевой тучи в образе коровы, а затем и великанша) обитала не в море (*тенгиз*), а на небе (*тенгир*), где и похитила девочку, будущую богиню луны.

Фука часто именуют *къынасакъал къызыл Фук* - букв. «хнобородый красный Фук» («Красный Фук с бородой, окрашенной хной»); никакой роли эта деталь его облика в сказаниях не играет. Это не что иное, как искаженное *къаны саркъъган къызыл букъ* - «истекающий кровью красный бык». Другое именование небожителя - *къыны къыппа* «имеющий круглые ножны» - явная бессмыслица, поскольку является только частью другого именования - *къаны къыппа-къызыл букъ* «бык с ало-красной кровью» (*къыппа* - усилительная частица). Искажение произошло, вероятно, в процессе антропоморфизации образа, когда сказители уже забыли, что речь шла о красном небесном быке (*ала* «заря» – его кровь).

С одной стороны, Кызыл-Фука изображают и называют трусливым; например, он падает в обморок, когда перед ним в утреннем сумраке является ряженный в шкуру алмосту Ёрюзмек. Спасаясь от нарта, Фук убегает на небо. С другой стороны, он обладает большой властью над природой, от него зависит, быть дождям или засухе, он покровитель плодородия и

чадородия. Фук бьется с Ёрюзмеком в поединке. В одном сказании говорится, что борьба нарта с ним была продолжительной и велась с переменным успехом, и далее идет описание перипетий вражды двух достаточно равных по силам противников.

Обвинения Фука в насилии над людьми исходят из лагеря противников проигравшего культа и не всегда подкрепляются примерами. На Фука работает целая бригада строителей, возводя по его приказу одну за другой высоченные башни, у которых, как подчеркнуто, было только по одному входу (*бирер эшик*). В этом опять «повинны» созвучия: *танг ала* «утренняя заря» и *танг къала* «большая башня»; *бирер ишек* «по одному годовалому барану» (на каждую башню) - *бирер эшик* «по одной двери». Вероятно, перед строительством каждой башни приносили в жертву барана. Смысл этого строительства неясен.

После победы на Фуком Ёрюзбек ввел у нарттов новый обычай: ежегодное жертвоприношение откармливаемого целый год быка, называемого *къыркъ бугъасы* - «бык сорока» (самых холодных дней в году, с 17 января по 25 февраля) – т. е. увековечил свою победу. Причина в том, что по кар.-балк. календарю новый год начинался в марте, в день весеннего равноденствия. Недельный период накануне этого дня считали временем борьбы весны с зимой; олицетворением холода было существо *Балдражюз* (вероятно, от *былтыргъы ёгюз* «прошлогодний бык»).

Иными словами, в образе небесного быка олицетворялся еще и прошедший год (есть и выражение *жыл къартайгъанды* «год состарился»); его земное подобие следует принести в жертву, чтобы дать жизнь новому периоду времени. Обычай этот соблюдался вплоть до середины XIX в., что и было отмечено М. М. Ковалевским и Вс. Ф. Миллером (КБФДЗП, с. 109).

Итак, в кар.-балк. мифологии основным является космогонический миф, повествующий о первом жертвоприношении, совершенном для сотворения мира. Трансформация его сюжета и образов выглядит следующим образом:

Тенгрианский миф
о сотворении мира
силой слова-света

Солнце, тонущее
в мировом океане

Солнечная лебедь (утка)
извлекает со дна
моря ил (сушу)

Лебедь (утка) сносит мир
в виде яйца;
миф о богине Умай

Морская орлица (орел)
вылавливает и поедает
«рыбу-быка» (сома)

Селезень достает мировое яйцо
со дна океана;
скифский бог Папай

Миф о небесной корове
и небесном быке
(олицетворениях тучи)

Жельмауз и Жельбыдыр

Миф о небесном быке,
растерзанном орлом

Бог солнца Кайнар приносит
в жертву небесного быка

Кайнар приносит в жертву
бога грозы и ветра Эрирея

Покровитель воинов Элия;
бог молнии Шибиля,
бог грозы Чоппа (Эрирей-Чоппа)

Нарт Ёрюзмек убивает
Кызыл-Фука

Глава XXXIII. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЗЛА

ВОПРОСЫ

Многолетнее изучение великой кар.-балк. эпопеи о нартах, отмеченной всеми чертами архаики, привело нас к заключению, что он создавался в этнической среде, имевшей глубокие традиции духовного творчества. Ни в одной версии Нартиады не обнаруживается столь тесной, а, самое главное, генетической связи эпоса и мифологии, как в кар.-балк. эпосе. Это еще раз показывает, из какого источника черпали древние певцы эпические сюжеты и образы, составившие основу Нартиады; например, только благодаря анализу основного мифа мы смогли найти ответ на главную загадку нартского эпоса, связанную с образом главной героини эпоса, исключительно противоречивым (менее всего – в кар.-балк. сказаниях).

Чтобы вся сложность проблемы стала предельно ясна, приведем далеко не полный перечень вопросов, которые исследователями никогда не ставились (и поиск ответа на которые, не скроем, был очень труден):

1. Почему Сатаней-гуаша, идеальная героиня, наставница нартов, в адыгском эпосе изображается грубой и развратной княгиней, колдуньей и отравительницей, «*всех нартов губительницей*»?

2. Почему Бадыноко, впервые встретившись с Сатаней-гуашей и ее дочерью Акуандой, столь враждебно настроен против них?

3. Бадыноко не враг нарттов, он их гость; почему же могучие богатыри так боятся этого витязя?

4. Почему Сатаней-гуаша предупреждает, что если нарты обидят его, он угонит их скот и уведет в плен мальчиков?

5. Зачем Бадыноко нужен Сатаней-гуаше и почему она готова на все, чтобы завлечь его (объяснение, имеющееся в сказаниях – чтобы он не убил ее сына Сосруко – неудовлетворительно; во многих вариантах Бадыноко и приезжает к нартам только ради того, чтобы подружиться с ним)?

6. Почему Сатаней-гуаша пытается отравить Бадыноко даже после того, как богатырь подружился с ее сыном?

7. Почему в некоторых сказаниях говорится, что Сатаней-гуаша посылала Сосруко *«добывать головы нарттов»*?

8. Почему «мать нарттов» подсказывает Сосуруку коварную уловку, благодаря которой он предательски убивает благородного Тотреша – сына ее сестры Барымбыпху?

9. Почему в абхазских сказаниях забор вокруг дома нарттов увешан головами женихов Гунды, убитых ее братьями или их страшным псом?

10. Почему Сатаней и ее сыновья пытаются отравить могучего Нарчхоу?

11. Почему в осет. эпосе Шатана то и дело изменяет своему мужу Урызмагу (буквально с кем попало)? Почему (по некоторым вариантам) она является матерью Сырдона (забеременев от духа воды или владыки бесов)?

12. Почему у Шатаны есть и другое имя – Ахсина? Почему нарты именуют ее *«коварством неба, колдовством земли»*?

13. Почему она дает Сослану подлый совет, благодаря которому он убивает отважного Тотраза ударом в спину?

14. Почему нарты бросают Шатану в озеро ада?

15. Какие преступления, совершенные ею и ее сыном Сосланом, имеются в виду, когда говорится, что в наказание за них они будут томиться в адском озере даже после судного дня?

16. Почему Шатана, являясь женой Урызмага, воспитывает Батраза (сына Хамыца), а в некоторых вариантах именует его *«нерожденный мною сын»* (в остальных случаях так она обращается к Созырыко (Сослану)?

17. Почему в осет. эпосе две Шатаны – нартская и кадзиевская?

18. Почему в некоторых вариантах кар.-балк. сказаний приемной матерью Сосурука является не Сатанай-бийче, а другая женщина – Кырс-бийче (Ак-бийче, Азиза-бийче)?

19. Почему Сатанай-бийче, верная жена Ёрюзмека, спасает его врага Кызыл Фука, брошенного в подземелье ее мужем и дает ему советы?

25. Почему Сатанай-бийче скрывает от Ёрюзмека своего приемыша Сосурука, рожденного из камня?

26. Почему подросток Сосурук обретается во дворе врагов Ёрюзмека (сыновей Кызыл Фука) и выполняет их поручение – передает ему приглашение на пир, где нарту готовят западню?

27. Почему добрая и благородная Сатанай-бийче помогает Сосуруку, напавшему на юного Ецемея (Ачемеца) во главе целой дружины: когда жена Ецемея спешит к мужу с волшебным полотенцем, чтобы исцелить его раны, Сатанай говорит: *«Не допускай, мой сын, жене Ецемея приблизиться к нему и поспеши скорее снести ему голову с плеч»* (КБФДЗП, с. 131)?

27. Почему мудрая и благородная Сатанай-бийче учит женщин ворожбе и оборотничеству, и почему некоторые из ее учениц превращаются в вампиров, сосущих кровь спящих младенцев?

28. Почему в роли незадачливого соблазнителя Сатанай-бийче выступает то Доуат (т. е. Дебет!), то кузнец Алауган?

29. Почему и в адыгском, и в осетинском, и в кар.-балк. эпосах нарти бояться пойти к Ёрюзмеку, чтобы пригласить его на пир (за это берется Сосурук, еще подросток)?

Оказалось, что ответы на все эти вопросы можно было найти в одном и том же сложнейшем и пространном сюжете, относящемся к древнему ядру кар.-балк. эпоса. Нам придется начать издалека.

ИБЛИС И НАРТЫ

Вопрос о происхождении зла, видимо, долго волновал создателей кар.-балк. эпоса: эта тема занимает в нем большое место и ее рассмотрение имеет важное значение в поиске ответа на многие загадки Нартиады. Нартам, как народу, противостоит безличная злая сила в лице великанского племени, в коллективном образе которого сконцентрированы представления обо всем анти-человечном - глупости, своеволии, злобе, дикости, людоедстве. Некоторые из этих великанов наделены собственными именами и совершают какие-то поступки, но и они никогда не выходят за рамки той характеристики, которая дана им с самого начала. Это зло представлено как нечто не поддающееся ни дифференциации, ни исправлению, а потому целиком подлежащее уничтожению.

Но в кар.-балк. сказаниях есть и весьма умный персонаж по имени *Иблис*, олицетворяющий, так сказать, зло в чистом виде, подобно тому, как

Дебет олицетворяет добро; по этой причине они и столкнулись в поединке, несмотря на то, что Дебет не был воином по призванию (см. ниже).

Согласно сказанию «Золотой ковш», нарты некогда вели блаженное существование в долине Лабы, где стояли процветающие города, в которых шла оживленная торговля. Среди них не было ни вражды, ни междоусобиц, ни болезней. Но этот период длился недолго. Иблис, стараясь уничтожить нартов, стал насылать на их страну бури, снегопады, засухи, поражать их молниями, однако одолеть племя богатырей не мог – у них был волшебный ковш, который придавал им сил, здоровья, разума. Он сам определял правдивых людей и сам подплывал по воздуху к их губам, поил их волшебной водой, а к лжецам даже не приближался.

Весть о великой святыне разошлась далеко за пределы Страны Нартов, и многие иноземные цари желали заполучить ее, но могучие нарты стойко отражали все нашествия. Чтобы пресечь все попытки завладеть волшебным ковшем, они построили на неприступной скале у истока реки Амгата высокую башню, на верхнем ярусе которой он и хранился под присмотром девушки по имени Ай («луна»), по целым дням ткавшей пряжу из шерсти златорунного овна. Подняться на скалу (по веревочной лестнице) можно было только в одном месте, но там стояла неусыпная стража.

Однажды Ай спустилась к реке, чтобы помыть шерсть. Здесь, приняв облик прекрасного юноши, с ней и познакомился Иблис. Они начали встречаться, и девушка влюбилась в веселого и красивого парня. В один из дней он сказал, что сможет прийти на свидание только вечером. Ай ответила, что в вечернюю пору выходить из башни ее обитателям запрещается. *«Не беда, - сказал Иблис, - ты только опусти вниз свои косы».*

Она так и поступила, и злой дух, вставив в ее косы ореховые прутки, взобрался на башню. Там Иблис сказал, что хотел бы напиться воды из золотого ковша; когда Ай принесла воды, он заткнул ковш за пояс, схватил девушку, спрыгнул с башни на своего крылатого коня и помчался по небу. Сколько ни стреляли нарты во врага рода человеческого, их стрелы до него не долетали. В отчаянии Ай бросилась вниз, но Иблис подхватил ее и обратил в луну, а золотой ковш спрятал на небе.

Нарты, до той поры непобедимые, стали терпеть поражения, среди них распространилась алчность, возникли раздоры и междоусобицы. Но однажды самая красивая из карачаево-балкарских девушек родит сына, который достанет из-под развалин башни Амгата нартский лук и собьет с неба волшебный ковш. Тогда люди вновь напьются из него воды и на земле наступят мир и благоденствие (КММ, с. 428-430).

Есть и другое сказание (видимо, продолжение только что изложенного), в котором вместо золотой чаши фигурирует золотая палка, принадлежавшая некоему страшному джинну (т. е. тому же Иблису). Джинн этот не давал житья людям, убивал их или обращал в рабов, продавал в дальние страны. Многие храбрецы пытались биться с ним, но золотая палка лишала их зрения, ослепляла или сжигала, а выпущенные ими стрелы отражала и они убивали самих стрелков. С каждым годом некогда цветущие и многолюдные города и села приходили в запустение, а могил становилось все больше.

Услышав о бедствиях жителей долины Лабы, вещая Сатанай-бийче послала им на помощь своего сына Дауата (это, разумеется, ошибка сказителя). Чтобы сразиться с джином, Дауат, как сказано, *«выковал меч из самого черного (чистого) железа»*. При встрече с врагом он стал осыпать его стрелами, а тот швырял в него огромные камни. Когда встало солнце, джинн направил на кузнеца свою золотую палку, но ее лучи, коснувшись лезвия меча, погасли. От удара меча Дауата волшебная палка рассыпалась на куски, а джинн обессилел и растаял в воздухе (КММ, с. 438).

В тексте сказано: *«Все свои богатства джинн обращал в золото и вкладывал в золотую палку»*. Вкладывать золото в палку невозможно; видимо, это еще одно искажение (ср. *аякъ* «кубок, чаша» и *таякъ* «палка, посох»), а сказание следует рассматривать, как рассказ о том, что делал Иблис после того, как похитил золотой ковш из башни Амгата.

Злой дух не прекратил своих происков и после этого поражения. Не сумев одолеть нартов в прямом противоборстве, он решил посеять семена зла в их среде: *«Аллах создал нартов, чтобы они защитили мир от насилия и жестокости. Чтобы они жили, исполняя волю Аллаха, Он дал им силу, которой не было у других людей, но не дал им печень – по той причине, что в ней находится корень всего плохого, нечистого, всего зловредного. Безжалостный Иблис, страшась мощи нартов, искал способ лишить их человечности и истребить верных рабов Аллаха с лица земли»*.

Однажды, когда все нарты собрались вместе, чтобы есть и пить, Иблис бросил отраву в их пищу, варившуюся в медном котле с сорока ушками. Они изготовил ее (отраву), смешав кровь из печени кабана, костный мозг козлов и змеиный яд. И после этого в сердца нартов проникли безжалостность змеи, ярость кабана и своенравие козла».

Началась междоусобная война, причиной которой стало соперничество царя нартов с родным сыном из-за красавицы *Машуки* («жрицы»). Одни нарты стали на сторону царя, другие – на сторону его сына. Всевышний семь раз посылал к ним ангелов, которые призывали их прекратить междоусобие, но все было тщетно. Тогда Аллах обратил нартов в камни и горы

(Кавказские), их царя – в *Шах-тау* «Царская гора» (одно из кар.-балк. названий Эльбруса), а девушку в *Машук-тау* (КММ, с. 60-61).

В этом сказании явно слышны отголоски каких-то реальных исторических событий (см. ниже). Но почему олицетворение зла в кар.-балк. эпоса зовется *Иблис*? Поскольку в Св. Коране это имя дьявола, можно прийти к выводу, что оно появилось в сказаниях карачаево-балкарцев уже после их знакомства с учением Ислама. В более ранние времена этот персонаж, скорее всего, именовался по-другому. Напомним о победе Элии, покровителя воинов, в поединке с духом смерти *Кюйсюз тейри* «безжалостный бог» (на празднике «Голлу»). Он же фигурирует в мифах под именем *Аламан* (КЪММ, с. 76), возможно, от *ал аман* «первозло».

ЖЕНИТЬБА АЛАУГАНА

Та война сил добра и зла, о которой повествуется в кар.-балк. эпосе, носит антагонистический характер, исключая возможность примирения противоборствующих сил. Ярчайшими представителями сил добра являются три героя, имеющие небесное происхождение – Дебет, Ёрюзмек и Сатанай-бийче. Дебету противопоставлен Иблис, Ёрюзмеку – Кызыл-Фук, но кто является антиподом Сатанай? Ответ на этот вопрос позволяет разом снять многие противоречия и неувязки в национальных версиях Нартиады, как и не оставляет сомнений в том, в какой этнической среде она создавалась.

Аликовы, возглавляемые Алауганом и его отцом Дебетом, находились в Причерноморье. Род Усхуртуковых жил в Прикаспии; там же находилось жилище небожителя Кызыл-Фука, которому Усхуртуковы платили дань (поэтому никто из Аликовых с ним не сталкивается). На востоке живет и один из важнейших персонажей нартского эпоса, с которым мы впервые встречаемся в одном из сказаний об Ёрюзмеке.

Молодой нарт отправился в разъезд и увидел пасущуюся на поляне белую оленуху. Пустившись ее преследовать, он попал в какой-то замок, где оленуха превратилась в прекрасную женщину по имени Ак-бийче («знатная госпожа»). Она предупредила его, что у нее очень сильный и злой муж-великан, и велела ему убираться поскорее, не то он убьет их обоих, но гордый нарт уходить отказался. В это время вдали показался великан, неся тушу оленя на одном плече и с огромным стволом дерева на другом.

Ёрюзмек понял, что не совладает с ним, и спросил, как ему быть. Ак-бийче спрятала его под кроватью, а мужу сказала, что к ним забрел какой-то голодный и озябший нарт. Интересен ответ великана: «*Ай, счастливцев, да разве я человечинной питаюсь, выходи, человек!*». Заметим, что это

единственный случай в кар.-балк. фольклоре, когда кто-то из эмегенов говорит, что не ест человечины.

Великан велел нарту нарубить дров и сварить мясо оленя. После ужина все легли спать. Ночью красавица несколько раз высовывала ногу из-под одеяла, отчего в комнате становилось светло, как днем. Ёрюзмек порывался встать и убить эмегена, но не решился. Разозленный тем, что нарт, ворочаясь, не дает ему спать, великан ударом волшебной войлочной плети превратил его в охотничью собаку. Но Сатанай-бийче сумела расколдовать Ёрюзмека, за попытку изменить ей претерпевшего превращение в собаку (Н, с. 205-207).

В муже красавицы Ак-бийче, не употребляющем человечины, живущем не в пещере, а в своем замке, владеющем магией и женатом на женщине-волшебнице, нет ничего «великанского» (то, что он приносит домой оленя и ствол дерева – эпический стереотип). Заметим, что действие происходит где-то недалеко от Волги или в Северном Дагестане.

Все герои кар.-балк. эпоса вступают в брак в раннем возрасте, есть только два исключения – Алауган и Созук, самый старший и самый младший сыновья Дебета. Анализ обширного цикла сказаний о пастухе Созуке требует много места и времени, поэтому касаться его мы не будем.

У нартов, согласно обычаю, каждому сыну, по достижению им совершеннолетия, брили голову и давали оружие, *«но жениться сыновья должны были в обратном порядке, т. е. сперва младший, потом предпоследний и т.д., так что старший Алауган должен был жениться последним. Действительно, обычай был исполнен свято, но вследствие этого, когда младшие братья уже имели свои семьи и были отцами, старший состарился и все еще не был женат. Таким образом, он сделался посмешищем всего народа»* (КБФДЗП, с. 48).

Бритью головы и вручению оружия, вероятно, предшествовал обряд инициации, посвящения в воины, о чем в эпосе сохранились кое-какие отголоски (см. выше). Что касается странного обычая жениться в обратном порядке, то, вероятно, он представлялся таковым и сказителям (и очень давно), поскольку в текстах встречаются попытки объяснения этой загадки. Например, в одном из вариантов Дебет находит в жены своим 19 сыновьям 18 сестер и велит построить дом из 18 комнат. Младший говорит, что так как он родился последним, справедливость требует, чтобы ему повезло хотя бы в женитьбе. Опровергнуть его логику Дебет и остальные сыновья не могут. В утешение Алаугану отец дарит ему Гемуду (Н, с. 22).

Но если все остальные сыновья женились одновременно, то Алауган не стал бы ждать очереди, и никак не мог бы состариться. Некоторые сказители говорили, что Алауган не обзаводился семьей из-за того, что вечно был занят

войной с эмегенами; но этот герой не более активен в сражениях с врагами, чем другие нартты. Сказано также, что семья Алаугана было таким сильным, жгучим, что жены - а он женился девять раз - не могли с ним жить (Н, с. 36-37), откуда и поговорка «Алауганга къатын чыдамаз» «Алаугана женщина не выдержит». Потому он и был вынужден, уже в старости, жениться на безобразной эмегенше, которая родила ему Карашауая. Но в некоторых текстах говорится о других сыновьях Алаугана и даже называются их имена.

Согласно сказаниям, приведенным выше, пороки проникли в безгрешный нартский народ потому, что он лишился защиты (золотой чаши) и впитал в себя отраву зла. Но в одной из дореволюционных записей (переложение В. Гатцука) есть и другой ответ на вопрос о причине проникновения зла в среду нарттов. Алауган, отправляясь на север воевать с эмегенами (в данном случае – с какими-то иноплеменниками), пришел к отцу за благословением. Дебет, прежде чем благословить его, напомнил о повелении Бога «не щадить того проклятого отродья», и попросил:

*Ты же дай мне клятву,
Что из стороны безбожных эмегенов
Никого сюда не приведешь живого, -
Приведешь ты гибель нарттовскому роду.
Дай мне клятву, сын (КБФДЗП, с. 424).*

Алауган дал ему такую клятву, отправился в поход и начал громить великанов в северных степях (видимо, во главе дружины; об этом прямо не сказано). Осадив коня на берегу Эдиля, богатырь заметил трех эмегенов – старика со старухой и их сына, пытавшихся спрятать котел с сорока медными ушками в прибрежной пещере. Он хотел зарубить их, но тут из середины реки показалась красавица-дива, умоляя нарта не губить ее близких и обещая стать его женой. Когда Алауган ударом меча смахнул с плеч голову молодого великана, обнаженная красавица высунулась из воды по пояс, и стала просить пощадить хотя бы ее родителей.

*...Но нарт не поддался,
Оторвал насильно взор от искушенья,
И, нахмутив брови, стиснув гневно зубы,
Старика-эмегена зарубил с размаха...
Застонала красавица, громко зарыдала,
И, на камень из воды поднявшись,
Вся Алаугану показалась.*

*«Господин мой, вот – я твоя рабыня,
Если мать хоть, старуху, пощадишь ты...
Если ж нет, я тотчас кинусь в воду:
Утонув, красоту свою рыбам отдам я,
Они все ж не холоднее тебя, камня!».*
(КБФДЗП, с. 426)

Алауган, охваченный страстью, нарушил данную им клятву, и, не вняв предупреждениям своего вещего коня, привел домой злобную великаншу и женился на ней. В этом сказании, которое называется «Как вошло зло в нартowski род», к сожалению, не сообщается, в чем заключалось это зло и какие недобрые последствия для нартов, названных здесь «чистыми», «родом беспорочным» (КБФДЗП, с. 423), имела женитьба Алаугана на иноплеменной красавице (переложение В. Гатцука на этом обрывается).

Имя жены Алаугана в тексте не указано. Отметим явное и никак не объясняемое противоречие: великанши в сказках, в мифах или в эпосе красавицами никогда не изображаются, наоборот, их уродство всячески подчеркивается; единственное исключение - жена Алаугана. Более того, в песне-славе об этом герое сказано:

*Носил он шубу, сшитую из барсовых шкур,
Жену-великаншу он очень любил.*

Далее говорится, что Алауган отнял эту жену у какого-то великана, победив его в поединке (Н, с. 48). Учтем некоторые моменты: 1) Алауган едет воевать на Волгу; 2) там он встречает семью великанов; 3) соблазнившая его великанша почему-то обладает неслыханной красотой, да еще и красноречием; 4) особо подчеркнута белизна ее тела; 5) у этих эмегенов есть волшебный котел с 40 ушками; 6) один из великанов – молодой мужчина.

Ничто не мешает нам думать, что эта красавица и Ак-бийче (с которой встретился Ёрюзмек) – одно и то же лицо; в таком случае, молодой великан, убитый Алауганом, являлся не сыном великанши, а ее мужем (тем эмегеном, который превратил Ёрюзмека в собаку). Описание встречи Алаугана с его будущей женой напоминает адыгское сказание, в котором Сатаней-гуаша точно так же пыталась соблазнить нарта Бадиного (см. выше):

*Вдруг на середине той реки Идиля
Поднялась над водой голова девы-эмегены, -
Словно гром, гремят ее удары (? – М. Дж.),
Точно угли, под ресницами очи сверкают...*

*Из воды красавица по пояс показалась;
Словно тополь, ее стан высок и строен,
Белей горного снега ее тело...*

*Застонала красавица, громко зарыдала,
И, на камень из воды поднявшись,
Вся Алаугану показала...*
(КБФДЗП, с. 426).

Заметим, что зло, согласно кар.-балк. эпосу, проникает в среду «безгрешных нарттов» по трем причинам: красавица Ай влюбилась в Иблиса, из-за чего нарты потеряли свою волшебную чашу (т. е. духовную защиту); Иблис примешал к их пище отраву и нарты, не сумев распознать вкус отравы зла, впитали ее в себя; неудивительно, что Алауган забыл о завете Тейри-хана, как и о клятве, которую дал отцу перед походом, влюбился в иноземную красавицу и в браке с ней породил сыновей, недостойных называться нартами (см. ниже).

БОГИНЯ И КОЛДУНЬЯ

Есть и другой вариант сказания о первой женитьбе Алаугана. Золотой Дебет и его 19 сыновей однажды отправились на поиски невест. Они въехали в какое-то нартское селение, где колдунья по имени Байрым-кызы сказала им, что недалеко от этих мест живет эмегенская семья – мать с 18 дочерьми. Нарты подъехали к пещере, обительнице которой оказались крылатыми великаншами. Дебета и всех его сыновей, кроме Алаугана, они утащили в свое логово, завалив вход громадными камнями.

Не зная, что предпринять, Алауган пустился в обратный путь и встретил ту же колдунью, которая сказала, что поможет ему спасти отца и братьев, если он женится на ее дочери. Так Алауган стал зятем колдуньи и некоторое время жил в ее доме. Но однажды ночью его жена, думая, что он спит, достала из-под очажного камня кувшин, намазалась какой-то черной мазью, набросила на себя оперение птицы и вылетела в отверстие очага. Пораженный Алауган выбежал во двор и увидел, как она скрылась в облаках.

Вернувшись под утро, она тихо улеглась в ногах у мужа, затем встала и приготовила завтрак. Когда Алауган спросил, что это за мясо с таким необычным вкусом, жена сказала, что его прислали соседи. Алауган попробовал есть, но в ноздри ему ударил запах материнского молока. Поняв,

что его хотели накормить принесенной с шабаша человечинной, разъяренный нарт задушил жену, но теща стала молить о пощаде, пообещав ему выполнить все, что он скажет. Пользуясь ее советами, он убил крылатых чудищ и освободил отца и братьев (Н, с. 16-20).

Этот сюжет явно подвергся деформации (см. ниже); отметим также, что причина, по которой Алаугану не нашлось пары среди дочерей великанши, выглядит искусственной. На наш взгляд, это сказание является началом сказания о первой женитьбе Алаугана. Сюжет, вероятно, был следующим. Получив благословение Дебета, Алауган отправился в поход на север, где убил некоего «великана» (в переложении В. Гатцука – сына эмегена-старика) и привез домой его жену и ее мать-колдунью. Оказалось, однако, что во время его отсутствия Дебет с остальными сыновьями отправились на поиски невест, но попали в плен к великаншам. В это же время Алауган выяснил, что его теща и жена летают на шабашах и приносят оттуда человечину. Нарт убил тещу, но жену, которую страстно любил, оставил в живых; она и дала ему совет, как спасти отца и братьев.

Иными словами, Ак-бийче, в чьем замке ночевал нарт Ёрюзбек, красавица-великанша, встреченная Алауганом на Волге, и дочь Байрым-кызы, на которой он женился – один и тот же персонаж. Он привез жену и тещу к себе домой, следовательно, они жили среди нартвов рода Аликовых. Кар.-балк. *ай* «луна» восходит к *акъ* «белая», поэтому имя красавицы-оборотня – *Акъ-бийче* «знатная госпожа» – можно понять и в значении «лунная богиня». Неудивительно поэтому, что позднейшие сказители стали путать двух антиподов – злобную красавицу-колдунью и благородную Сатанай-бийче. Эта путаница привела к тому, что в адыгских сказаниях, например, Ак-бийче почти заслонила истинную героиню эпоса.

Отсюда же становится ясно, кто (по кар.-балк. сказанию) обучал нартских женщин колдовству, оборотничеству и чьи ученицы стали вампирами, сосавшими кровь спящих младенцев; в этом, вероятно, и заключалась часть зла, которое вошло в безгрешный род нартвов (Аликовых) с приездом к ним колдуньи Ак-бийче и ее матери; такой «учительницей» никак не могла быть идеальная героиня, добрая и верная Сатанай-бийче (живущая, к тому же, далеко от Аликовых, в Прикаспии).

Как говорилось выше, у Алаугана был не только сын Карашауай, рожденный безобразной великаншей-людоедкой, но и другие дети, пятеро (или семеро) сыновей, и перечислены имена четверых – *Ёрюзбий*, *Эльбуздук*, *Таубий*, *Тауас* (Н, с. 192), пытавшихся убить нарта Ёрюзбека на пиру. О других женах богатыря ничего не известно, поэтому их матерью, скорее всего, была красавица Ак-бийче. Однако все они почему-то живут не

в отцовском доме (у Черного моря) и с Алауганом почти не связаны; эпос говорит о них, как о друзьях сыновей Кызыл-Фука (живущих вместе с нартами Усхуртуковыми, в Прикаспии).

Мы можем сделать вывод, что дети Алаугана были изгнаны нартами вместе с Ак-бийче (совратившей некоторых нартских женщин к занятиям колдовством) туда, откуда она была родом – в низовья Волги, оказавшись соседями рода Усхуртуковых. Интересно, что в кабардинском сказании «Нарт Пшиберданоко» встреченный богатырем пастушонок говорит ему:

...Сатаней-гуаша вдовушкой домой возвратилась, - говорит.

Как спать укладываться станешь, - говорит, -

Она тебе для ночных забав будет, - говорит, -

Почему к нам не заедешь в гости, - говорит, -

Нарт Пшиберданоко?

(Гутов, 1993, с. 188).

Разумеется, и в этом случае речь идет не о Сатанай, а об ее антипode Ак-бийче, роль которой в кар.-балк. сказаниях очень велика; достаточно сказать, что она присутствует в нескольких важных циклах эпоса – «Алауган», «Ёрюзмек и Сатанай-бийче», «Сосурук», «Бёдене и Рачикау». Но почему эта колдунья изображается еще и развратницей?

У Ак-бийче в кар.-балк. эпосе есть еще одно имя – *Къырс-бийче* «скупая госпожа (княгиня)». В одном из сказаний некий вещун говорит пастуху Бёдене, что на высоком берегу Эдиля живет в своей крепости властная Кырс-бийче, которая охотится на мужчин, колдунья. У нее была рабыня-красавица, в которую вселялась душа Кырс-бийче. Появляясь перед проезжими мужчинами, она увлекала их в свой замок, тешилась с ними, пока у них не останавливалось сердце, а потом выбрасывала их из окна в реку (личный архив А. М. Узденова).

Образ Ак-бийче, как и все главнейшие сюжеты и образы Нартиады восходит к кар.-балк. (скифо-аланской) мифологии. Такой же любвеобильной и развратной в кар.-балк. мифах изображается богиня-мать воды *Дамметтир* (*суу анасы Дамметтир*; теоним озн. «творящая влагу»), живущая в озере или реке (напомним, что обнаженная красавица-великанша появляется перед Алауганом на середине реки Волги). В мифе о богине сказано: *«Как ни прекрасны были те девушки (русалки. – М. Дж.), никто не мог сравниться по стройности с Матерью Воды. Когда она показывалась из воды, казалось, по всей округе от ее красоты разливается сияние. Когда она расчесывала свои*

длинные ярко-голубые волосы, струи, стекавшие по ее косам, как струи дождя, по оврагам и склонам стекали в реки» (КММ, с. 192).

Понравившихся им мужчин Дамметтир и ее дочери соблазняли и утаскивали в воду; в одной из песен-плачей по утопленнику их прямо называют «потаскухами». Так, она увлекла в озеро влюбившегося в нее чабана. Через много лет, похитив у Матери Воды ее волшебный яйцеобразный камень, он покинул ее. Тогда Дамметтир обратилась с жалобой к богу грозы Элие, и тот поразил пастуха своей молнией, а его овцы обратились в рыб и уплыли в озеро (КБМ, с. 192-193).

Этот безымянный пастух – ни кто иной, как младший сын Дебета – чабан Созук (Соджук, Созукку); но именно с ним и вступает в связь, по нартскому сказанию, могущественная княгиня Ак-бийче; произошло это на берегу Волги (Эдия). Следует отметить, что неверного любовника богини наказывает Элия, одна из ипостасей божества грозы и дождя (как и Кызыл-Фук). Если учесть, что Дамметтир распоряжается водами, можно думать, что некогда Кызыл-Фук и Дамметтир мыслились братом и сестрой (потому она и обратилась к Элие). Вряд ли случайно то, что и за маленькой Сатанай, похищенной неким божеством (скорее всего, тем же Кызыл-Фуком) и спрятанной на острове, приглядывает именно Мать Воды (Н, с. 157).

В приведенном выше сказании вещун говорит, что рабыня Кырс-бийче не знала, что она зачарована своей хозяйкой и постепенно угасала. Но с ее смертью должна была умереть и Кырс-бийче, так как ей самой никого соблазнить не удалось бы, а жить без мужчин она не могла. Кырс-бийче почему-то боялась воды; поэтому вещун посоветовал Бёдене затянуть ее на дно реки Адиль и утопить. Это, конечно же, искажение; на самом деле Кырс-бийче, вероятно, сама утаскивала мужчин под воду и топила, поэтому вещун мог советовать нарту другое – расправиться с ней на берегу.

Все это говорит о том, что образ великанши-красавицы Ак-бийче, поднявшейся из вод реки Волги, впитал в себя черты характера и облика богини воды Дамметтир. Этому способствовало и то, что слово *бийче* имеет четыре значения – «богиня; княгиня; госпожа; супруга».

АК-БИЙЧЕ И СОСУРУК

Процесс слияния двух образов – Сатанай-бийче и Ак-бийче (Кырс-бийче), начавшийся было в кар.-балк. эпосе, особенно заметен в цикле сказаний о нарте Сосуруке. Приведем цитату из осет. сказания, представляющего собой слегка деформированную и краткую контаминацию нескольких кар.-балк. песен.

«У нарта Алага (сокращение имени Алаугана. – М. Дж.) родилось двадцать сыновей (речь идет о 19 сыновьях Дебета. – М. Дж.). Младший из них назывался Сосаг-алдар (кар.-балк. Созук. – М. Дж.) Отец не научил его ничему, кроме как пасти скот». «Однажды он погнал баранту по ту сторону Терека». «Служанка Ахсины посмотрела с возвышенности и сказала: «Я такого чуда накогода не видела: вон поля от баранты почернели, а охраняет ее один человек!». Ахсина посмотрела с возвышенности и когда увидела пастуха, то велела запрячь арбу и спустилась к берегу Терека. Там она разделась донага. Сосаг-алдар никогда не видел обнаженную женщину и был удивлен, а потом на одном камне заснул, и после этого ему необходимо было выкупаться. Как Ахсине было этого не понять!». «Ахсина стала считать дни камня» (НОГЭ, кн. 2, с. 87).

Преднамеренность действий героини не вызывает никаких сомнений; в абхазском сказании Сатаней-Гуаща, купаясь в реке, сама призывает могучего пастуха к себе (о том, какую цель она преследовала, подробно сказано выше). В кар.-балк. сказании Сатанай тоже купается на глазах пастуха Созука, находящегося на другом берегу Волги. Но такой поступок совершенно не в характере и нраве целомудренной и верной Сатанай-бийче. Это еще один случай подмены образа Ак-бийче образом главной героини эпоса; наш вывод подтверждается сказанием, в котором приемной матерью железнотелого ребенка является Кырс-бийче.

«Во времена нартов на берегу реки Эдиль у них была крепость. В ней жила женщина по имени Кырс-бийче, которая наставляла их». Далее излагается сюжет о соблазнении заречного пастуха, но в роли соблазнительницы выступает не сама госпожа, а ее служанка Кюн-бийче. Узнав о случившемся, Кырс-бийче велела принести оплодотворенный пастухом камень домой, и из него через девять месяцев родился Сосурук. Совершая над новорожденным магический обряд, с просьбой сделать мальчика неуязвимым и непобедимым она обращается не к Тейри, а к языческим богам Неба, Земли, Огня. Она же обучает мальчика воинскому искусству, и женит его на красавице Акъбилек (Н, с. 290-292).

Несомненно, в древнейших вариантах именно Кырс-бийче и являлась приемной матерью Сосурука, и она же, а вовсе не Сатанай-бийче, соблазнила пастуха (змея). Но чем объясняется ее связь с кузнецом? В роли своеобразной «повитухи», конечно же, часто выступает и Золотой Дебет – но только потому, что профессия кузнеца стойко ассоциировалась у сказителей с его именем; он жил далеко от Прикаспия и с родом Усхуртуковых был связан мало. Поэтому, скорее всего, речь шла об Алаугане, муже Ак-бийче,

которого в эпосе иногда именуют «кузнецом»; он же - единственный из сыновей Дебета, помогающий ему в работе.

Как сказано в песне-славе, Алауган страстно любил свою жену; судя по всему, через некоторое время он приехал к своей семье на Волгу. Об этом говорят следующие детали. Во многих вариантах железнотелого младенца из чрева камня, разбив его своим молотом, добывает некий (безымянный) кузнец; ему одному, да и то лишь перед самым рождением Сосурука, доверяет Сатанай тайну «забеременевшего» камня. В осет. сказании младенца вынимает из камня Курд-Алагон («кузнец Алагон»), т. е. тот же кар.-балк. Алауган.

По одному из кар.-балк. сказаний, Рачикау и Сосурук – сыновья одного отца от разных матерей. Рабыню некой княгини изнасиловал пастух Соджук, отчего она сразу забеременела. Узнав об этом, княгиня начала расспрашивать ее, как она могла так быстро понести. Рабыня отвечала уклончиво, но, в конце концов, призналась во всем. Княгиня велела своим слугам привести Соджука в замок и вступила с ним в связь. Вероятно, существовало продолжение этого сказания, согласно которому княгиня забеременела и родила внебрачного сына – Сосурука, а в свое оправдание распустила слух, что он был рожден из камня (Н, с. 298-299).

Намеков и даже прямых высказываний о незаконнорожденности Сосурука в разных версиях Нартиады немало. Ср. также кар.-балк. *ташада туугъан* «рожденный втайне» и *ташдан туугъан* «рожденный из камня». Впитывая в себя и трансформируя различные мифы и мотивы, эпос о нартах не мог избежать отдельных противоречий и нестыковок, что мы и видим здесь: чудесное рождение Сосурука – трансформация мифа о кузнеце и его жене, хитростью добывших детеныша дракона, но, с другой стороны, Сосурук, по какому-то мифу, являлся, вероятно, внебрачным ребенком богини воды Дамметтир (или другого прообраза Ак-бийче).

Напомним, что в абхазском эпосе появление Сасрыквы явилось для 99 сыновей Сатаней-Гуаши полной неожиданностью; признать сына пастуха своим они отказывались наотрез, а впоследствии даже убили его. В кар.-балк. оригинале сказания, еще не затронутом деформацией, сына пастуха отказались признать своим братом сыновья главы *Аликовых* («Царевых») Алаугана и знатной госпожи Ак-бийче (к тому же внуки самого Дебета).

КЫЗЫЛ-ФУК И АК-БИЙЧЕ

Алауган, после рождения Сосурука, заподозрив жену в супружеской измене, вероятно, покинул жену и вернулся к Аликовым. Ак-бийче осталась

одна, с несколькими сыновьями, вероятно, еще юными, а вдобавок и с приёмным Сосуруком. Нуждаясь в защите, она решила стать женой своего брата Кызыл-Фука (Хмыча), покровителя дождя, т. е. своего «мифологического» брата (поскольку являлась трансформацией образа богини воды Дамметир). По мифам многих народов (древних египтян, шумеров, греков, иранцев и др.) родственные отношения не были для богов помехой для заключения браков между братьями и сестрами и даже между отцами и дочерьми.

Перед Ак-бийче, однако, существовало препятствие – у Кызыл-Фука (Хмыча) уже была жена, писаная красавица. Услышав, как один из прохожих говорит о том, что больше всего на свете хотел бы обладать его женой, а другой – его властью, Фук пригласил их к себе. Первого он угостил двумя вареными яйцами – одно из них было с изукрашенной скорлупой – и спросил, почувствовал ли он какую-либо разницу. Тот сказал, что нет, и Фук, говоря, что точно так же одинаковы все женщины, отпустил гостей (Н, с.168).

Но Ак-бийче сумела преодолеть это препятствие. Обстоятельства, при которых совершился этот инцестуозный брак, раскрываются в осет. эпосе. В нарта Урызмага, женатого на Эльде (Алди) из рода Алаговых, влюбилась его сестра Шатана; решив женить его на себе, она придумала коварный план. К возвращению Урызмага из похода Эльда сварила пиво, но Шатана своим колдовством сделала так, что оно не забродило, а потом вызвалась ей помочь, потребовав взамен дать ей своего мужа на одну ночь. *«Хорошо, - отвечала невестка, - забирай его, если тебе не стыдно, что это твой брат»*. Пиво было приготовлено, и Шатана, своим волшебством изобразив на потолке месяц и звезды, легла с Урызмагом, который принял ее за Эльду.

Когда он проснулся и хотел встать, Шатана, создав иллюзию ночи, указала ему на звезды, сказав, что еще глубокая ночь, и нарт опять заснул. *«Снаружи невестка волнуется: «Вдруг она что-то недоброе с ним сделала, почему они не встают так долго?». От волнения сердце у нее не выдержало и разорвалось, (она) умерла»*. (По другим вариантам, не в силах что-либо изменить, Эльда выпила слишком много сыворотки и лопнула).

Когда Урызмаг увидел, что случилось, он стал упрекать Сатану, но та ответила, что это позор небольшой и что люди будут смеяться над ними недолго. Они сели на осла спиной друг к другу и поехали по улицам села. *«Люди помирали со смеху: «Вон как они на осле сидят!»*. И во второй день (также) сели на осла, поехали по улицам села. Но теперь не то, что смеялись, никто на них даже не взглянул. Тогда Сатана спросила Урызмага: *«Ну, как, еще кто-нибудь над нами смеется?»*. Так и остались Сатана и Урызмаг мужем и женой» (НОГЭ, кн. 2, с. 32-38).

Этого сказания в других национальных версиях Нартиады нет, что требует своего объяснения. В осет. эпосе много, по нашим наблюдениям, включений из сказок и легенд (а также из «Даредзановских преданий»). Одним из таких включений может оказаться и рассказ о гибели Эльды. В «Осетинских этюдах» Вс. Ф. Миллера есть легенда о двух братьях - Дзынге и Хутгере, предках осетин-алагирцев. Жена первого, по имени Альди, была в любовной связи с Хутгером. *«Однажды, когда Дзынга надолго уехал из дому, Альди ждала своего любовника. Ждет, ждет, - он все не приходит. Тогда она в сильной горести стала пить сыворотку с водою и пила так много, что упала и лопнула»* (Миллер, 1881, с. 144).

Но могла ли главная героиня эпоса, идеальная женщина и мать, совершить подлое убийство своей невестки? На наш взгляд – нет. Речь идет о той же Ак-бийче (осет. *Ахсина* «госпожа, хозяйка»), которая во многих осет. сказаниях полностью заслонила Сатанай-бийче. Заметим, что в некоторых текстах об этой Альде ничего не говорится; Шатана становится первой и единственной женой своего брата Урызмага; уговаривая нарта стать ее супругом, она велит ему три дня подряд ездить по селу на осле, сидя спиной вперед (НОГЭ, кн. 2, с. 37).

В одном варианте инициатором брака является Урызмаг; о том, что он уже был женат, ничего не сказано. *«Однажды Урызмаг сказал Сатане: ведь ты стала красивой женщиной, я сделал бы тебя своей женой, но стыдно; отдал бы комунибудь тебя (замуж), да жаль тебя. Сатана сказала Урызмагу: сядь на ишака задом наперед и поезжай на ишаке по Нартским улицам»*. Нарт так и поступает. *«После этого Урызмаг сделал Сатану своей женою и стали они жить вместе»* (Миллер, 1881, с. 53).

Это противоречие – то сказано, что Урызмаг был женат дважды, то только один раз – в данном случае очень важно. Мы уже говорили, что образ грозного божества в кар.-балк. мифологии расщепился впоследствии на несколько образов; одним из них является и нарт *Хмыч* (второе имя Кызыл-Фука), осет. *Хамыц*, адыг. *Химиш*, абх. *Хныш*; это имя происходит от *гаммеш*, *хаммеш* «буйвол» (древнего именованного небесного быка).

Но лже-Шатане (Ак-бийче) нужно было теперь познакомить нового мужа (Хмыча, Хамыца) со своим приемным Сосуруком. Напомним пересказанное выше абхазское сказание о встрече нарта Сасрыквы с могучим пахарем (сакральным царем племени), его женой Сатаней-Гуашей и их сыновьями, и последовавшем за этим пире. Это, скорее всего, пересказ кар.-балк. сказания о появлении Сосурука в доме Хмыча (за которого вышла замуж коварная Ак-бийче). «Сатаней-Гуаша» отправила рожденного из камня мальчика к отцу «нартов» (который о нем не знал), занятому

опахиванием границ своих владений. Затем она сама пришла туда же. Пахарь отдал свою «находку» ей и «Сатаней-Гуаша» принесла Сасрыкву домой, где ее сыновья (от Алаугана) обращались с ним, как с игрушкой. Вечером вождь-пахарь (Хныш, Хмыч, Кызыл-Фук) вернулся и усыновил Сасрыкву (застолье великана и Сасрыквы, вероятно, позднее добавление; или, может быть, по случаю усыновления вождь устроил пир).

В кар.-балк. эпосе есть сюжет, аналогичный абхазскому, но довольно сильно отличающийся от него в деталях. Вместо Сасрыквы в нем фигурирует *Борака* (уменьш. от *Бора*, имени родоначальника Бораевых), встретивший хромого исполина (*тулпар*) по имени *Чолакъ* («однорукий»). Великан пашет поле сразу пятьюдесятью дубовыми сохами, в которые запряжены железными цепями сто кабанов; он бросает в землю зерно из лукошка (*мыккау*), вмещающего девятьсот ведер. Далее пахарь рассказывает нарту о том, как он со своими восемью братьями ночевал внутри черепа, как пастух концом палки отшвырнул этот череп, в результате чего все его братья погибли, а он охромел на левую ногу и сломал себе правую руку (Н, с. 413).

В верованиях славян с землей соотносился медведь. «В одном приворотном заговоре читаем, например: «Как не может жить медведь без матери Земли, так не мог бы жить раб Божий (имярек) без рабицы Божией (имярек)». Участие медведя в ритуальной пахоте находит при этом прямое соответствие в фольклорном образе Микулы Селяниновича». «По словам Живанчевича, «обычай запрягать в плуг медведя рядом с волом является, несомненно, остатком ритуальной пахоты, когда божество помогает обрабатывать землю. Ср. вместе с тем фольклорный мотив пахания на змее» (Успенский, с. 100-101).

У карачаево-балкарцев с землей и плодородием, вероятно, соотносился кабан, чем и объясняется то, что великан пахал на кабанах. «*В священный месяц года* (Тотур – март-апрель. – М. Дж.) *перед выходом на пахоту считали добрым делом отрезать кусок свиной кожи и бросить в огонь, чтобы услышать ее запах. Говорили, что этот запах доносится до Мира Сирот (мертвых) и становится там пищей (долей) нартов. А нарты (тогда) просят у Истинного Тейри (послать) дождя на нивы*» (КБМ, с. 126).

Ритуальное опаживание имело целью не только обеспечение богатого урожая, но и ограждение села (*эль*) от опасных соседей, потому и число кабанов равно пятидесяти (*элли*).

АК-БИЙЧЕ И БАТРАЗ

Но если лже-Сатанай (Ак-бийче, эпическая ипостась богини Дамметтир) вышла замуж за своего брата Хмыча (Кызыл-Фука), почему в осет. эпосе она стала женой Урузмага, а не Хамыца? Произошло слияние образов Ак-бийче, жены (и сестры) Кызыл-Фука (Хамыца), и Шатаны, жены Урузмага. Осет. сказители путали Урузмага с его братом-близнецом Хамыцем (поскольку Шатана приходится сестрой и ему); многие сюжеты и мотивы в циклах Урузмага и Хамыца совершенно одинаковы (на чем останавливаться мы не можем). В большинстве сказаний о рождении Сосурука (Сослана, Сосруко, Сасрыквы) его приемной матерью является Сатанай (Сатаней, Шатана).

Но в одном осет. тексте говорится: *«Жена Хамица однажды полоскала белье на реке. На другом берегу пас баранов один пастух и увидя жену Хамыца влюбился в нее. Он прислонился к камню и внутри камня зародился ребенок. Жена Хамица вырезала ребенка оттуда, вскормила его и назвала Сосланом»* (Миллер, 1881, с. 151). Добавим, что и в абхаз. эпосе мужа любвеобильной Сатаней-Гуащи зовут *Хныш*.

Никто из исследователей не попытался ответить на два важных вопроса: почему Батраз живет в доме Урузмага, а не в доме своего отца Хамыца, и почему за ним присматривает Шатана (жена Урузмага)? Ответ мы находим в других сказаниях. Кызыл-Фука в кар.-балк. эпосе именуют *нарт Хмыч* (в других национальных версиях этот образ уже полностью оторван от своей мифологической основы). В отличие от других нарттов, Хмыч имел две жены, от которых детей у него не было. Одержав победу в брачных состязаниях, он привел домой и третью – аварскую принцессу, а первых двух супруг изгнал за их козни. Эта жена родила ему сына Батраза и вскоре после родов умерла (или покинула мужа, передав ему плод).

Но если Кызыл-Фук и нарт Хамыц – один и тот же персонаж, то одним и тем же лицом являются Эльда (Алди), жена Урузмага, и аварская принцесса, жена Хамыца (мать Батраза); ее, скорее всего, и погубила лже-Шатана (Ак-бийче), чтобы выйти замуж за брата. Но в других осетинских сказаниях виновником смерти (или ухода из дому) жены Хамыца является пройдоха Сырдон. Когда из спины Хамыца родился раскаленный младенец Батраз, Сатана побежала за водой, чтобы остудить его, *«а повелитель бесов Батаг не подпускал ее к воде: если, мол,пустишь меня к себе, тогда дам тебе воду»*.

Она вернулась ни с чем, но когда ребенок снова стал кричать, требуя воды, Сатана опять пошла к реке и *«повелитель бесов (Батаг) бросил в нее что-то с того берега...»*. *«Сатана (быстро) принесла воды и облила мальчика. И тут же из нее тоже выпал мальчик. Тот, что выпал из Сатаны, сказал другому мальчику:*

- Да будет твой день добрым, сын Хамыца – Батраз!

- Счастливо тебе жить, сын Батага – хитрый Сырдон!

Так они дали имена друг другу (НОГЭ, кн. 2, с. 190).

Разумеется, бесенка родила не настоящая Шатана, а ее антипод; по другим вариантам, пройдоха Сырдон – сын Хамыца и бесовки. Но и в том, и в другом случае он является сводным братом героя Батраза.

Оберегая жену, Хамыц держал ее на самом верху медной башни. *«Когда не был Сырдон злодеем для нартов? Однажды утром он к ней пошел, посмотрел на вершину башни и сказал ей: «Эй, проклятая, эй, курва! Разве подобная тебе никогда не проходила к нартам? Доколе ты будешь сидеть на верху башни и не слезать вниз?»*. После такого оскорбления жена Хамыца ушла к своим родным (НОГЭ, кн. 2, с. 222).

Выше говорилось, что племя, из которого происходила маленькая жена Хамыца, отличалось крайней обидчивостью и умирало не от чего иного, как от брани (не потому ли скончалась Эльда, не вынеся обиды, нанесенной ей лже-Шатаной?). Не исключено, что Сырдона (по недошедшим до нас вариантам), подбила на это дело его мать, коварная лже-Шатана.

Таким образом, по одним вариантам, она довела жену своего брата до гибели, по другим – вынудила уйти из дому. Так у Батраза появилась мачеха; по этой причине и присматривает за ним «Шатана» (т. е. Ак-бийче, жена Хамыца, кар.-балк. Фука-Хмыча). *«Сослан и Батраз направились к своей не родившей их матери Ахсине». «Мудрая Сатана в детские годы Батраза прятала его в тайной комнате»* (НОГЭ, кн. 2, с. 260; с. 280).

Учитывая коварство и злобный характер Ак-бийче, вряд ли стоит думать, что она питала к своему пасынку нежные чувства. Увидев, как жадно сосет младенец Батраз молоко кормилицы, а потом и коровы, Сатана говорит: *«Нам на беду рожден, надо погубить его!»*. *«Отнесла (Сатана) его и опустила в расщелину ледника. Батраз стал пить ледниковую воду, этим и жил»*. Это вполне понятно: «Шатана» боялась, что мальчик станет богатырем и отомстит ей за гибель своей матери. *«Тут увидел его бог с небес и сказал своим прислужникам: «Идите, это земной уроженец, принесите его ко мне». Пришли (к Батразу), а нести его, конечно, не смогли и заманили на небеса. Там он подрос, и бог стал ему крестным»* (НОГЭ, кн. 2, с. 228). Т. е. брошенного мачехой сына забрал к себе его отец - Кызыл-Фук.

Вероятно, этим же (сиротским существованием) объясняется (по осет. эпосу) неухоженность маленького Батраза; по целым дням он сидит в доме своего дяди у очага, грея ноги в золе. *«В Нартовском селе, в доме нарта Урызмага, древнем доме рода Ахсартаггата, хлопотала по дому хозяйка, нартовская Сатана. У очага, рядом с огнем, сидел босоногий мальчик, собирая золу в кучи. От огня колени у юноши огрубели»*. В это время к ним

подъезжает Сарахцау, сын Деденага и просит дать кого-нибудь в проводники. Сатана отвечает:

- У нас в доме (лишь) мальчик, у огня колени греет, не знаю, будет ли тебе от него польза. Сейчас его пришло.

Оставила (Сатана) гостя у ворот, вошла в дом и говорит:

- Вставай – чтоб ты пропал! – гость у ворот; беги и проводи его к нашим мужчинам (НОГЭ, кн. 2, с. 229).

Но впоследствии Батраз живет на небе, у своего отца (т. е. у Кызыл-Фука, двойника нарта Хамыца), именуемого в осет. эпосе просто «богом».

ЗАГОВОР

Но вот начинается борьба Кызыл Фука с Ёрюзмеком, полная сложных перипетий. Нарт, одолев своего противника, бросил его в подземелье. Однако его верная жена Сатанай-бийче, благодаря советам которой Ёрюзбек и брал верх, вдруг начала помогать Кызыл Фуку; в течении нескольких лет она тайком от мужа доставляла узнику пищу и одежду. Когда нарт собрался навеститься в подземелье, чтобы убедиться в смерти Фука, Сатанай стала отговаривать его, уверяя, что узник давно умер. В конце концов, она выпустила его из темницы, подав ему совет построить себе небесное жилище, где он будет находиться в безопасности.

В этот момент появился Ёрюзбек. Увидев своего врага (которого он считал погибшим от голода) цветущим и полным сил, он решил найти другой способ расправы с ним и отпустил Фука на волю, но тот устроил себе жилище на небе, о чем Ёрюзбек не знал. Сатанай пыталась уговорить мужа бросить поиски небожителя; о его местопребывании нарту сказал случайный человек. Поднявшись на небо, Ёрюзбек убил Фука (Н, с. 168-170).

Разумеется, и в этом случае имела место деформация начального сюжета: Кызыл Фука спасала, конечно, все та же Ак-бийче, его жена (которую сказитель отождествил с Сатанай, женой Ёрюзмека).

Мотив «пира с западней» присутствует почти во всех национальных версиях Нартиады, являясь в них сюжетообразующим. В адыгском эпосе, например, сказано: *«У нартов был обычай – убивать самого старого. Откармливали быка, готовили много хмельного напитка. Того, кому пришел черед быть убитым, нарты вели к себе, сажали за стол, подносили чашу бахсымы и оставалось ему жить до тех пор, пока выпьет ту чашу бахсымы. Держа в руках по камню, (нарты) сидели в доме наготове и ожидали, (когда) старик допьет чашу до конца»* (НАГЭ, с. 195).

На этом основании исследователи видели в мотиве «пира с западней» отражение древнего обычая убийства стариков (которое якобы совершалось в доме Алиджевых); но в качестве жертвы почему-то фигурирует только «старый» нарт *Уазырма* (осет. *Урузмаг*). Поэтому дело в другом.

По кар.-балк. сказаниям, после гибели Кызыл Фука его сыновья составили заговор против Ёрюзмека. Но две попытки убить героя на двух ежегодных пирах (речь идет о праздниках «Голлу») потерпели провал. Разумеется, никакой симпатии к нартам ни Ак-бийче, ни ее сыновья от Алаугана испытывать не могли, а потому в заговоре участвовали и они. На третий раз заговорщики объявили, что устраивают большое пиршество. Они хотели расправиться Ёрюзмеком, напоив его допьяна; поскольку он являлся кровником сыновей (или сына) Фука, нужно было веское объяснение причины его приглашения. Вероятно, участники заговора объявили, что желают заключить мир, но никто из них, страшась грозного богатыря, встретиться с ним не решался.

На сборище заговорщиков почему-то присутствовал подросток Сосурук (по эпосу - приемный сын Ёрюзмека и Сатанай-бийче); он и взялся передать приглашение Ёрюзмеку, попросив за это отдать ему ножки жертвенных овец (т. е. он вел полуголодное существование). Сообщив богатырю просьбу прийти на пир, Сосурук пустился бежать; Ёрюзмек швырнул в него свою булаву, но та, ударившись о ноги мальчика, переломилась пополам. На пиру Ёрюзмек по просьбе заговорщиков показал им свой меч, на котором они заметили зазубрину; нарт сказал, что она появилась при ударе о стальную зуб Кызыл Фука. После этого герой расправился со всеми участниками заговора.

Участвуя в ежегодных скачках, устраиваемых Усхуртуковыми, Карашауай, которого никто из присутствующих не знает, мчится к финишу, опережая всех остальных. Зрители просят ведунью Мичилиу сказать им, кто из всадников (они пока находятся далеко) скачет первым, и та отвечает, что лошадь Схуртуковых (сказитель ошибочно причислил Карашауая к этому роду). Нарты ей не поверили: *«Мы же их всех перебили, или, по-твоему, на скачки появился сам (старый) Алауган?»* (Н, с. 82).

Это косвенное подтверждение того, что Алауган какое-то время жил вместе с семьей поблизости от Усхуртуковых и был с ними знаком. Разумеется, Ёрюзмек перебил не всех Аликовых (как, вероятно, думал сказитель), а только сыновей Алаугана и Ак-бийче, участников заговора.

В кар.-балк. эпосе Батраз (Батырбаз) является одним из великих воинов, защитников нартского народа, и погибает, пытаясь вернуть нартам зерна богатырского ячменя (есть сказание, в котором этот ячмень называется

хымыч бюртюк, букв. «хмычевское зерно»; вероятно, нартам его даровал Хмыч (Кызыл Фук), бог грозы и плодородия.

В осет. эпосе этот герой, живущий то на небе, то на земле, сохранил связь с «обоими» своими отцами - с неким божеством (т. е. с кар.-балк. Кызыл Фуком, которого осет. сказители путали с Тейри-ханом), и нартом Хамыцем, за гибель которого он жестоко мстит не только Сайнаг-алдару (Ёрюзмеку), но и всем нартам. Причина в том, что восточные аланы (тюркоязычные предки осетин) в борьбе тенгрианцев и язычников приняли сторону последних, и в осет. эпосе события отражены с позиций язычества.

Поэтому Батраз в осет. сказаниях мстит и ангелам (слугам Тейри-хана), и всем нартам (а не только Сайнаг-алдару) за крушение культа своего отца, божества грозы. *«Батраз-алдар убил миллион Уацилла, миллион чертей и миллион великанов. Ниспрянув оттуда, Батраз пришел, громко крича: «Ах вы, собачьи нарты! Своими руками я убрал тех, которых опасался немало! До сих пор я только их боялся. Теперь я знаю, как поступить с вами!». Всех, кто только не успел убежать, Батраз истребил мечом. Так Батраз отомстил нартам за убийство отца»* (НОГЭ, т. 2, с. 288). Батраз, вероятно, говорит о том, что прежде он боялся «уацилл» (надо понимать, ангелов); чертей и великанов, добавленных, видимо, для придания масштабности деяниям героя, он никогда не опасался.

Надо отдать должное интуиции Ю. С. Гаглойти, еще в 1977 г. отмечавшего: «Знакомясь с текстами, в которых говорится об убийстве Хамыца Сайнаг-Алдаром, которому в этом помогала **какая-то часть нартов**, трудно отделаться от впечатления, что варианты этого сказания являются отзвуками каких-то исторических событий, глубоко потрясших общество, в недрах которого эти сказания родились. Речь, по всей видимости, должна идти о сильных противоречиях внутри нартского общества («у нартов произошли беспорядки и раздоры»), осложненного вмешательством **внешних сил**. Это впечатление усиливают сцены мести Батраза нартам, от которых веет глубоким трагизмом и какой-то **обреченностью**; поражает жестокость, с которой мстил Батраз нартам, и этот мотив красной нитью проходит через все варианты сказания» (Гаглойти, 1977, с. 105).

АК-БИЙЧЕ И ТОТУРБИЙ

Мы уже говорили, что Сосурука (сына дракона) хитростью добыла Ак-бийче (а не Сатанай). Почему же Сосурук спасает Ёрюзмека, вытаскивая его из башни, затопленной кровью убитых сыновей Кызыл Фука и Алаугана? Почему он стал мыслиться сыном Сатанай-бийче? Почему Сатанай-бийче до

той поры скрывала от Ёрюзмека, что у нее есть приемный сын (которого она растит в подземелье)?

Изначально в сказаниях, скорее всего, говорилось о том, что жадная и злая колдунья Ак-бийче и ее сыновья от Алаугана к приемышу относились плохо, держали его впроголодь; не случайно мальчик Сосурук, имеющий неприглядный вид, в уплату за исполнение их поручения просит у заговорщиков отдать ему ножки принесенных в жертву овец. Так же не случайно в абазин. эпосе говорится, что Сосуруко, которого Сатаней Гуаща побранила за убийство Тутараца, сочинил *«грустную песню»*: *«Восемь братьев было у меня, - говорил он. – Она кормила их изысканными яствами, - говорил он. – Меня же кормила горохом, - говорил он. – Горохом. А если спросишь, почему это было так, - говорил он, - мать моя мачеха, - говорил он. Так и сочинил он эту песню-грусть»* (НАНЭ, с. 243).

У Алаугана, по кар.-балк. эпосу, было пять (или семь, или девять) сыновей (как мы полагаем, от Ак-бийче); скорее всего, они и имелись в виду в абазинском сказании. Вряд ли был ласков с Сосуруком и его отчим (Кызыл-Фук, Хмыч). В древнем оригинале говорилось, вероятно, что подросток Сосурук, не смирившись со своим униженным положением в доме Кырс-бийче, ушел к нартам и стал приемным сыном тогда еще бездетной Сатанай-бийче. «Приручив» Сосурука, она послала его на помощь Ёрюзмеку, который думал, что этот мальчик, накануне пришедший звать его на пир, является сыном кого-то из убитых им врагов. Когда Сатанай спрашивает мужа, что интересного было на пиру, тот немногословен:

- Ой-кьой, бар эди анда бир кьан ауузлу боллукъ,
Уллу болса, болур ол бир тауушлукъ.
Сорду: «Ол къарындашынг болса сюерменг?»
- Угъай, онглу болсанг, къарындашды,
- Онгсуз болсанг, - дегенди, - къанлы башды.
- Жашынг болса уа сюерменг? - дегенди.
- Айхай, аллай ырысхы къайда? – дегенди (Н, с. 192).

- Эй, оставь, был там один – пусть у него рот будет в крови!
Когда вырастет, станет он неслыханно знаменит.
Спросила (она): «Хотел бы ты, чтобы он стал тебе братом?»
- Нет, он брат, пока ты в силе,
А когда будешь слаб, - сказал он, - это кровник.
- Хотел бы ты, чтобы он стал тебе сыном? - спросила она.
- Конечно, но откуда быть такой удаче? - сказал он.

Очевидно, что Ёрюзмек видел в этом сильном мальчике будущего богатыря, способного в будущем отомстить ему. Позже, когда ее образ Сатанай-бийче стал сливаться с образом Кырс-бийче, подробности ухода Сосурука к Усхуртуковым были забыты.

Таким образом, Ак-бийче (Кырс-бийче), пока еще красавица, оказалась в затруднительном положении. Она продолжала жить в своей крепости, у нее было свое войско, но мужа (Кызыл-Фука, Хмыча), как и сыновей (от Алаугана) она потеряла; пасынка Батыраза она сама выжила из дому, как и своего приемыша Сосурука, перешедшего на сторону ее заклятых врагов. Смыслом ее жизни отныне становится месть Сатанай и Ёрюзмеку. С этим героем мог справиться только другой герой; но рядом с ней такого воина не было. И тут произошла встреча двух носителей зла в его крайней форме, двух его олицетворений – в образах мужчины и женщины.

В отрывке из кар.-балк. песни говорится, что однажды, когда красавица Ак-бийче вышла постирать белье, ее заметили два небесных духа и вспыхнули к ней страстью; превратившись в двух голубей, они опустились на ее колени. От одного из них она забеременела и родила мальчика, который бежал так быстро, что его не могли догнать ни зверь, ни птица. Его стали именовать Деуэт-батыр, сын *салымчы* - духа (Н, с. 199).

Откуда у мальчика взялась такая прыть, становится ясно из другого текста, в котором красавицу, окруженную рабынями-служанками, зовут Азиза-бийче (сказитель запомнил имя Ак-бийче). В нее влюбился некий джинн; обратившись в голубя, он прилетел к ней, а когда она заснула, овладел ею. Через некоторое время Азиза-бийче поняла, что забеременела. Родился мальчик, и, сразу же после рождения, убежал от служанок, перепугав играющих на улице детей. С большим трудом его поймали и привели домой служанки.

Его назвали *Даурбий* («шумливый (склочный) князь»). Уже в юности он проявил склонность к насилию – мог отобрать у человека приглянувшуюся ему вещь, ограбить, унижить. Нарты обратились к Ёрюзмеку с просьбой унять Даурбия (следовательно, действие происходит уже после того, как Ёрюзмек убил Кызыл Фука и стал главой рода Усхуртуковых). Но его увещевания ни к чему не привели; тогда Ёрюзмек пригрозил буяну, что им займется суд (Тёре). Однако Даурбий и ухом не повел, сказав, что ему нетрудно будет держать ответ перед судьями, трудно будет их угостить (Н, с. 202).

Есть и сказание (известное в одном песенном и двух прозаических вариантах) о том, что сначала этот красавец (ошибочно именуемый то Деуэт-батыром, то Тауасом) подружился с Ёрюзмеком. Однажды вечером, когда

они находились на охоте, Деуэт, указывая на два огонька, видневшиеся в соседней деревне, стал похваться, говоря, что это два дома, в которых живут мать и дочь и что обе они являются его любовницами. Ёрюзбек стал корить его за такую безнравственность, но его дерзкий товарищ ответил, что сможет сделать своей любовницей и его верную Сатанай-бийче.

Они заключили пари: если Деуэт-батыр не сумеет соблазнить жену Ёрюзбека, то навеки станет его рабом, а если добьется своей цели, то нарт отдаст ему свой табун лошадей. Деуэт-батыр помчался к дому Ёрюзбека. Однако вещая Сатанай, уже зная о цели его приезда, отдала своей красивой рабыне кольцо и обменялась с ней одеждой. Когда мнимая Сатанай сказала, что в доме мужчин нет, а потому барана зарезать некому, Деуэт-батыр вынул два ножичка, они превратились в расторопных парня и девушку, которые быстро разделали жертвенное животное. В обмен на эти ножички мнимая Сатанай разделила ложе с соблазнителем. Наутро он отрезал палец рабыни вместе с кольцом, приложил свой перстень-печатку к ее спине, вернулся к Ёрюзбеку и предъявил ему кольцо Сатанай. Пораженный нарт, поверив в измену жены, отдал соблазнителю свой табун и уехал из дому (Н, с. 200-203).

Кто такой этот *салымчы* (или джинн), отец Даурбия, понять нетрудно; речь идет о заклятом враге нартов – джинне Иблисе, некогда похитившем золотую чашу нартов, но побежденном Дебетом. Следовательно, Иблис (Аламан, бог смерти), потерпев поражение на западе, перенес свои действия на восток, в Прикаспий, где разгоралась борьба между нартами-тенгрианцами и язычниками, которых после гибели Кызыл-Фука и его сына возглавила Ак-бийче (Кырс-бийче, Азиза-бийче). Этот злобный джинн и одарил ее необыкновенно красивым, сильным и дерзким сыном, одинаково свободно и быстро передвигавшимся и по земле, и по воздуху. Унаследовав все отрицательные черты своих родителей, он должен был столкнуться с нартами (Ёрюзбеком и Сосуруком), чтобы отомстить им за гибель своих сводных братьев (сыновей Алаугана).

Связь Ак-бийче и злого духа отразилась и в осет. сказании о рождении Сырдона, являющемся копией сказания о рождении Сослана (Созырыко): *«Сирдон был из нартов. Он произошел следующим образом. Однажды Сатана без шаровар стирала на берегу реки белье. По другому берегу шел дьявол и, увидев белое как снег тело ее, разгорелся страстью и в это время оперся на камень, отчего последний оплодотворился. Сатана узнала об этом и стала считать месяцы»*. Когда плод созрел, *«она взяла бритву, осторожно прорезала оставшуюся оболочку камня и вынула оттуда младенца, которого она назвала Сырдоном»*. *«Хитрый Сырдон, как отродье дьявола, отличался ловкостью и находчивостью»* (НОГЭ, кн. 2, с. 199). По

другому варианту, Шатана родила Сырдона от духа воды, который описан, как «существо волосатое, на человека похожее» (НОГЭ, кн. 2, с. 227).

Выше мы цитировали осет. сказание об одновременном рождении Батраза и Сырдона, которые тут же дали друг другу имена. На самом деле речь идет об Ак-бийче, которая родила от черта двух сыновей, одним из которых был Сырдон, а другим – тот, которого кар.-балк. сказители ошибочно именовали Даурбием (Тауасом, Деуетом).

ТОТРАЗ (ТОТРЕШ)

Сказание о поединке богатыря *Тотраза* (*Тотреша*, *Тутараца*, *Сосранна*) с Сосруко (Сосланом) популярно в эпосах осетин, адыгов, осетин, говорится о нем и в абхазском сказании. В. И. Абаев пишет о Тотразе: «Эпизодическая, но яркая фигура. Так же как *Батрадз* и *Ацаемаез* выступает юным мстителем за кровь отца. Однако врагом его оказывается на этот раз не иноземец, а нарт *Созырыко* (*Сослан*), которого он значительно превосходит доблестью, но которому с помощью вещей *Шатаны* удается хитростью умертвить своего малолетнего, но непобедимого врага. Происхождение имени неясно. Есть основания делить его на *Тотыр-адз*. Имя *Тотыр* встречается отдельно. Ср. также название осетинского божества *Тутыр*, дигор. *Тотур*. Что касается *-адз*, то его можно сближать с конечным *адз* в имени другого нарттовского героя *Батыр-адза*» (Абаев, 1990, с. 252).

Допустим, сблизили – и что получаем в результате? Ничего. Никакого конечного *-адз*, неизвестно что означающего, в именах *Батыраз* и *Тотураз* усмотреть нельзя; это лишь очередная уловка, призванная скрыть тюрк. окончание имени – *ас* «род». И если *Батырас*, по мнению В. И. Абаева, является монгольским именем, якобы означающим «богатырь асский» («осетинский»), то каково значение имени *Тотурас*? «Феодор асский»?

В продолжение года у солнца один подъем и один спуск, и четыре «остановки» - в дни равноденствий (весеннего и осеннего – *жаз тотур*, *къач тотур*), и кульминаций - в дни зимнего и летнего солнцестояний (*нартуугъан*, *нартур*). К *жаз тотур* или к *къач тотур* восходит именование солярного божества в кар.-балк. пантеоне - *Аш-Тотур*, полностью созвучное, в свою очередь *жаиш Тотур* «юный (молодой) Тотур». Поскольку *тотур* «равноденствие» в народном сознании понималось как «солнце, солнечный», термин стал мыслиться эпитетом: *тотур жаиш* (*яиш*) - «солнечный юноша» (ср. адыг. *Тотреш*, *Тутарац*, *Тотраиш*).

Тюрк. *Тотурас* означает «из солнечного рода» (*тотур* + *ас*); по сказаниям, он, возможно, родился в дни весеннего равноденствия; ср. *тотур*

жашы, тотур яшы «сын равноденствия». Этим и объясняется юность героя (в некоторых осет. сказаниях он изображается богатырем-ребенком, которого едва видно за седлом). В дни весеннего равноденствия предки карачаево-балкарцев отмечали новогодний праздник «вставания (воскресения) солнца», следовательно, его олицетворение должно было мыслиться именно ребенком.

Но почему такое же имя носит в кар.-балк. (*Аш-Тотур, Тотур*) и осет. мифологиях покровитель волков (*Тутыр*, дигор. *Тотур*)? Народная этимология усмотрела связь образа Тотура с волками, поскольку созвучное кар.-балк. *тоту, тотул* озн. «волчонок». Одно из названий волка (или медведя), которым пугали детей (аналогичное русскому *бука*) – *маму*; отсюда *мамучар* «охотник на волков» и *мамураш* «медвежонок», как и выражение *Мамулий бла Тотулий* (аналогичное русскому «два сапога – пара»).

В кар.-балк. эпосе этого героя, в отличие от других национальных версий, ошибочно именуют *Дауурбий, Деует, Тауас*. Но в одном из текстов сказано, что у Дебета был сын, Схуртуков *Тотурбий*, который имел 19 сыновей, старшего из которых звали Алауган (Н, с. 81). Это сообщение находится в полном противоречии с тем, что говорится о генеалогиях героев во всех остальных сказаниях. Поэтому вернее будет думать, что и в кар.-балк. эпосе Тотраза (Тотреша) звали *Тотурбий* или *Тотураз*. Заметим, что *Тотурбий* означает «солнечный бог», т. е. речь могла идти о том же *Аш-Тотуре*, солярном божестве.

Красноречивая деталь встречается в кабард. сказании. Сатаней-гуаша (а на самом деле - Ак-бийче, чье имя допускает перевод «лунная богиня») дает Сосруко совет, как победить Тотреша и даже настаивает на его убийстве. Но когда он приносит ей голову Тотреша, она начинает сетовать: «*О, я злосчастная! – воскликнула Сатаней. – Ты меня опозорил: ведь это голова моего единственного брата*» (Кабардинский фольклор, с. 41).

Напомним, что в мифах многих народов мира Солнце и Луна представлены братом и сестрой. О солярной природе Тотраза говорит и окончание одного из осет. сказаний. Он попросил владыку царства мертвых Барастыра отпустить его для свершения мести Сослану (Созырыко). Барастыр согласился, но предупредил, что если Тотраз не успеет вернуться до захода солнца, то останется на земле. Герой опоздал, и Барастыр отказался его принять. «*Тогда Тотрадз взмолился, и стало солнце неподвижно... Когда же Барастыр увидел, что солнце остановилось неподвижно и не зашло за горы, то он приказал без промедления открыть ворота*» (НОГЭ, кн. 2, с. 403). Связь героя с солнцестоянием или равноденствием несомненна.

Поскольку образ Тотраза восходит к образу солярного божества, а происхождение Сосрука (Сослана, Сосруко) - к образу змея (см. ниже), то в

основе сказаний о поединке двух героев лежит миф о борьбе олицетворения небесного светила со змеем, олицетворением низа, подземного мира, миф, возникший в народной массе, как образное осмысление научных воззрений элиты об орбитальном движении солнца.

Главой пантеона богов тюркского племени, из которого происходила мать Тотраза, возможно, признавалось солнечное божество Тотур. Отсюда ясно, почему в кар.-балк. сказании Тотураза называют *Деует* – поскольку это имя (*Алтын Дебет, Деует*) также принадлежало солярному божеству. Нарты-тенгрианцы столкнулись в Прикаспии с народом, в пантеоне которого главными фигурами были божество грозы и божество солнца.

ПОЕДИНОК

Имеется целый ряд вопросов, без решения которых смысл сказания о единоборстве двух богатырей останется неясным:

1. Почему во всех версиях Нартиады (за исключением кар.-балк. и абазин.) Тотраз (Тотреш) выглядит олицетворением мощи и благородства, щадит своего противника при первой встрече и дает ему отсрочку, а нарт Сослан (Сосруко), одолев его благодаря коварству, не отвечает сопернику тем же - он убивает соперника ударом в спину, а затем привозит и швыряет голову Тотреша к ногам его матери (в адыгском эпосе ее зовут *Барэмбынху* или *Барымбух*)?

2. Почему схватку проиграл Тотраз, олицетворение могущественного солнца? И почему того же Созырыко (Сослана, Сосруко) победило колесо?

3. Почему конь солнечного героя Тотраза (Тотреша) был взращен чертями?

3. Почему мать Сослана (Сосруко), «идеальная героиня», как ее характеризуют нартоведы, способствует совершению подлого убийства?

4. Почему во всех версиях Нартиады железотелый герой гибнет в схватке с колесом, а в кар.-балк. эпосе он выживает (но затем тонет в реке, или, по другому варианту, обращается в камень)?

Следует учесть, что эпос бытовал в скифо-сарматском (гунно-хазаро-болгаро-аланском) обществе, уже расколотом на тенгрианцев-монотеистов и язычников, поклонявшихся божествам солнца и грозы. Их противоборство не могло не отразиться в сказаниях о тех или иных героях и в оценке их деяний. У карачаево-балкарцев Ёрюзмек - полностью положительный герой, наследник посланника Дебета, а Кызыл-Фук (Хымыч, Хмыч) и его сторонники во многих сказаниях снижены или даже осмеяны; убив Кызыл-Фука, Ёрюзмек совершает благое дело.

Но у тюрков Центрального и Северо-Восточного Кавказа, частью которых были тюркоязычные предки осетин, кузнец Дебет, проповедник

единобожия, выпал из повествования, заменившись своим сыном Алауганом-Курдалагоном, фигурой эпизодической, а «положительный» Урызмаг имеет «отрицательного» (но не всегда) двойника, Сайнаг-алдара, которому (или Бурафарныгу) и приписано коварное убийство Хамыца (т. е. Кызыл-Фука).

Сошедший с неба Ёрюзмек, таким образом, уже в древнейших сказаниях представлялся поборником добра и настолько важной фигурой, что вывести его полностью отрицательным персонажем язычникам не удалось; поэтому Сайнаг-алдар во многих осет. сказаниях выглядит вполне достойной и мощной личностью. Им не удалось и другое - изобразить Хамыца благородным героем-нартом: в его образе сохранились черты древнего божества плодородия, но в сниженном виде (упоминается о его чрезвычайной похотливости и прожорливости), а его мифологический двойник Кызыл-Фук в осет. сказаниях заменился смутным образом некоего божества, которое иногда представляется отцом Батраза, иногда выступает в роли Тейри (по его повелению и погибает Батраз, защитник язычества).

По той же причине образ сына Хамыца (Хымыча, Кызыл-Фука) в кар.-балк. сказаниях бледен, но в осет. эпосе Батраз - главный герой, сокрушающий нартов (тенгрианцев). То же самое произошло и в сказании о столкновении Сослана (Сосруко) с Тотразом (Тотрешем): первый, в сказаниях осетин (потомков алан-язычников) являясь защитником нартов, вдруг оказался гораздо слабее Тотраза - и физически, и нравственно.

Причина в том, что Сосурук-Сослан стал приемным сыном Ёрюзмека и Сатанай-бийче, сторонников тенгрианства; в этой среде, вероятно, были сложены сказания, в которых говорилось о гибели благородного Сосурука, убитого Тотуразом благодаря подлой уловке его матери, колдуньи Ак-бийче (поэтому в кар.-балк. эпосе Сосурук и не погибает в борьбе с колесом).

Но древний астральный миф о борьбе солнечного героя с олицетворением низа (змеем или его сыном) в среде аланов-политеистов получил иное развитие: Тотраз погибает, побежденный не мощью и доблестью Сослана, а колдовством Шатаны. Еще далее дело зашло в адыг. эпосе: Сатаней-гуаша посылает своего приемного сына Сосруко добывать головы нартов. Иными словами, аланы-язычники, в противостоянии аланам-монотеистам, приписали благородной и мудрой героине эпоса самую неблагоприятную роль, а злобную колдунью, мать Тотурбия (Тотраза, Тотреша), изобразили несчастной страдальцей. Но в некоторых адыг. и абазин. сказаниях Барымбыпху (которую именуют «сестрой Сатаней-гуаши») все же является колдуньей, причем наделенной недюжинной физической силой. Разумеется, изначально речь шла о колдунье Ак-бийче.

Как мы уже говорили выше, образ небесного быка трансформировался в образ божества грозы, ветра и плодородия Кызыл-Фука; но в кар.-балк. мифологии было и олицетворение земли в образе коровы (которую ежегодно оплодотворяло семя небесного быка). Этот образ также претерпел трансформацию, когда появился новый персонаж – Жельмауз, враг луны. Поскольку Ак-бийче, по кар.-балк. эпосу, связана с Кызыл-Фуком, можно думать, что некоторые признаки этой коровы-земли были перенесены и на нее; видимо, поэтому о первой жене Алаугана, неслыханной красавице, говорится, что она была эмегенша (напомним, что в ней есть и черты богини Дамметтир). Часть аланов, ассимилируясь среди адыгов и передавая им эпические сказания, вероятно, еще помнила о ее «коровьих» чертах; и это (наряду с лингвистическим казусом, отмеченным выше) одна из причин, по которой Бадыноко и Батраз именуют Сатаней-гуашу *«старой коровой»*.

Сказанное нами косвенно подтверждается тем, что в осет. сказании «Как убили Хамыца, Батразова отца», записанном Вс. Ф. Миллером, вместо Сослана (Созырыко) фигурирует *малик* (царь) города Тынты (т. е. Сайнагалдар, Ёрюзбек, отчим героя), а сражается с ним и погибает в поединке, причем также отсроченном, Хамыц (т. е. Кызыл-Фук, как бы отчим Тотраза – поскольку он погиб до его рождения). Малик побеждает благодаря некой колдунье, которая посоветовала ему повесить на шею своего коня волчью шкуру, *«тогда Хамыцев конь не повернется к тебе передом»*. Так и случилось (Миллер, 1881, с. 25).

ДВЕ ШАТАНЫ

Выше мы говорили, что Ак-бийче, скорее всего, Батраза выжила из дому, а Сосурука вынудили уйти к Усхуртуковым ее же сыновья (от Алаугана). Следовательно, оба героя должны были относиться к ней враждебно. Наши выводы находят полное подтверждение в осет. сказании, в котором неожиданно появляется вторая Шатана, почему-то повелевающая племенем кадзиев. У нее рождается сын, по случаю чего она устраивает праздник (*кахц*); она дает самым красивым кадзиевским девушкам поручение: *«Идите к нартовской Сатане кахц просительницами, подарки она вам сделает, и назад вовремя возвращайтесь»*. *«Отправились девушки, и встретился им на дороге нартовский Созырыко. (Всякие) насилия (он) над ними учинил. Вернулись они, полные огорчения, к кадзиевской Сатане»*.

Разгневанная повелительница позвала *«из кадзи (тех, у которых) вывороченные ноги»* и приказала им привести насильника к ней. *«Отправились, - а Созырыко разве (когда-либо) прекращал охоту! – и*

поймали его где-то на дороге вместе с сыном одного бедного человека, и привели к кадзиевской Сатане. Кадзиевская Сатана за их одежды распяла их на стене». Нарты пустились на поиски пропавшего Созырыко, но найти его не смогли, и впали в глубокое уныние, сокрушаясь: «*Наш кормилец, наш учитель – Созырыко. С кем еще будем жить? Хотя бы кости его попали на нартовское кладбище*». Но дочь Солнца сообщила своему названому брату Батрадзу, где находится Созырыко. Нарт отправился в кадзиевский город, и кадзиевская Сатана вынуждена была отдать пленников. «*Снял (Батрадз) их со стены. И повернулся на кадзиевский город Батрадз, и стал (всех) избивать*» (НОГЭ, кн. 2, с. 250-252).

В. И. Абаев пишет (в комментариях): «Этот рассказ записан нами впервые. Ничего, что можно было бы с ним сопоставить в опубликованных нартовских сказаниях, нам не известно. Неизвестна также и нигде до сих пор не упоминалась главная героиня рассказа – «кадзиевская Сатана». Нартовские сказания знают только одну Сатану, сестру и жену Урузмага. Слово «кадзи» грузинского происхождения (ср. груз. *кади* – «бес»). Речь идет, следовательно, о «бесовской» Сатане в противоположность «человеческой», т. е. нартовской. Такое дублирование героини скрывает за собой примитивное воззрение, по которому все земные существа имеют двойников на небе или в преисподней» (НОГЭ, кн. 3, с. 68).

Но если в появлении «бесовской Сатаны» повинно «примитивное воззрение», почему «подземного» двойника в эпосе осетин имеет только один персонаж, причем играющий в эпосе такую важную роль? Почему «бесовская Шатана», в отличие от нартовской, является правительницей и почему отправляет к нартовской Сатане красивых девушек, уверенная в том, что та их одарит? Почему доблестный нарт Созырыко учиняет над гостями насилие, но никто из нартов его не осуждает?

Нарт Батраз, освободив Созырыко, корит его, но не за эти преступления: «*Какой злой рок тебя занес сюда на охоту? Прощаю тебя ради сына бедного человека, а не то оставил бы тебя в этом месте распятым на стене*». Дело заканчивается тем, что Батраз уводит в плен захваченных кадзиевских девушек и юношей. «*Все богатство, которое Батрадз забрал оттуда, поделил среди нартовских бедняков*» (НОГЭ, кн. 2, с. 251-252)? Но, если Батразу так легко удалось одолеть кадзиев, почему им удалось взять в плен могучего воина Созырыко? И если кадзи - это бесы, зачем Батраз увел в Нартовское село их девушек и юношей?

Причина появления в осет. эпосе двойника Шатаны заключается не в каком-то предполагаемом «примитивном воззрении», как думал В. И. Абаев; это единственное осет. сказание, в котором сохранилась глухая память об Ак-

бийче. Показательно, что оно начинается с сообщения о рождении у «кадзиевской Сатаны» сына – скорее всего, Тотраза. Заметим, что в роли противников «кадзиевской Шатаны» выступают оба героя, которых Ак-бийче и ее сыновья выжили из дому. Боязнь нартов, пустившихся на поиски Созырыко, вступить на территорию кадзи (потому они и не могли узнать о его местонахождении), как и упрек Батраза, показывают, что в сказании говорится не о чертях, а о каком-то сильном и живущем в городе (а не в подземном мире) народе, которым и повелевала «кадзиевская Сатана».

Речь идет о людях, принадлежавших к соседнему с нартами и весьма сильному народу. Не случайно и уточнение сказителя, что на поимку нарта Созырыко отправились только те кадзи, у которых были вывороченные ноги (следовательно, у других кадзи такого inferнального признака не было). Поскольку Ак-бийче изображается в кар.-балк. эпосе могучей колдуньей, ведьмой, то, надо полагать, эти бесы находились у нее в услужении. В кар.-балк. эпосе есть песня о встрече Сосурука с бесами; он долго пляшет с ними, а потом засыпает в обнимку с их красавицей; вероятно, так он и был пленен.

СЫН ЗМЕЯ И СЫН СОЛНЦА

Тотурбий, сын злого духа и колдуньи-властительницы, приобрел в языческой среде еще и черты героя древнего солярного мифа (сражавшегося с мировым змеем) и стал олицетворением мощи и благородства, так как его имя означало «из солнечного рода». По кар.-балк. сказаниям, подземные духи воспитывали нарта Сосурука и растили его коня; однако по осет. и адыг. сказаниям чертями был вскормлен конь Тотраза (Тотреша), который потому и испугался волчьей шкуры. Если бы Тотраз был развитием только лишь образа солярного героя, вряд ли его коня растили бы черти.

Но следует поставить вопрос и о том, почему в тенгрианской среде представитель низа (сын змея) стал рассматриваться в качестве положительного героя? В кар.-балк. эпосе в подземный мир спускается только Сосурук, что и понятно – он сын дракона; но, с другой стороны, там он поражает змея, спасая от него птенцов огромной орлицы (олицетворение солнца), которая в благодарность за это благодеяние выносит нарта на поверхность земли.

Можно думать поэтому, что сказание о схождении Сосурука в нижний мир является не только переосмысленным мифом о путешествии змееныша за рудой и золотом для кузнеца, но и трансформацией древнего мифа о прохождении небесного светила (после заката) через область тьмы, и его битве с драконом, олицетворением темного низа. И эта трансформация, на

наш взгляд, совершилась в тенгрианской среде, в которой прежде были распространены мифы о тотемном предке-змее; из них и возникли эпические сказания о нартском пастухе Созуке (Соджук), младшем сыне Дебета.

Но в более поздние времена «змеиное происхождение» и самого Созука, как и его сына Сосурука, уже не осознавалось, об этом говорили только некоторые немотивированные детали. Переделка солярного мифа с тенденцией к идеализированию сына своего тотема-предка привела к тому, что он стал в эпосе героем положительным, а его противник, солнечный витязь – отрицательным, поскольку его образ впитал в себя черты сына злого духа. Теперь мы можем понять, почему схватку проиграл Тотраз, олицетворение могущественного солнца.

Поединок двух богатырей мыслился происходящим в дни весеннего равноденствия, т. е., по кар.-балк. эпосу, в дни проведения нартского новогоднего праздника «Голлу» (см. ниже); неслучайно в адыг. сказании Сосуруко впервые встречает юного Тотреша, возвращаясь домой после своей победы в игре «конный-пеший». Потому и Тотраз так долго стоит на холме, дожидаясь Сослана: это период, когда день только начинает прибывать, когда новорожденное (неокрепшее) солнце еще светит не в полную силу; в осет. сказании Тотраз едет мстить Созырыко, выпрыгнув из колыбели.

Но поражение солнечного богатыря в битве с сыном дракона объясняется и другим обстоятельством, отголосок которого сохранился в осет. эпосе – солнечным затмением, случившемся как раз после дня весеннего равноденствия; это, вероятно, произвело сильное впечатление на участников празднества. Правомерность такого вывода подтверждается и участием в поединке Шатаны-Сатанай (богини луны).

О периодических покрытиях солнечного диска луной, как о причинах затмения дневного светила люди знали давно; интересно, что в кар.-балк. яз. «затмение» созвучно имени персонажа – *тутулуу*, от глагола *тут* «ловить, держать»; *тутул* «быть пойманным, уловленным, арестованным, заключенным (в темницу)», *тутмакъ* «тюрьма, застенки»; но *тот* улу, вероятно, от *тот* (*топ, тып, дыф* «огонь, солнце») означает «сын солнца».

Давая Сослану советы перед поединком, хитрая Шатана говорит ему: *«Я пошлю тебе в помощь только нам, женщинам, послушное женское облачко, и оно темным своим покрывалом прикроет тебя, и ты исчезнешь с глаз людей. Поднимется на холм сын Алымбега, но, кроме облачка, ничего не увидит»* («Сказания о нартах», 1981, с. 160).

Ясно, что речь идет о затмении, но почему это облачко послушно только женщинам? Вероятно, и здесь имела место игра кар.-балк. и осет. слов: ср. осет. *ус* «женщина» – и кар.-балк. *юс, ус* «поверхность, внешний вид»; осет.

уисан «послушание, повиновение» - и кар.-балк. *юсюн, усюн* «его вид, поверхность»; кар.-балк. *тыш уруму* «его внешний вид» и *тиширыу* «женщина»; кар.-балк. *жап* «покрывать», *жабыу* «покрывало» и *жапы* «облик, вид»; кар.-балк. *къалын* «густое» - *къатын* «жена, женщина, баба».

Шатана говорит сыну (накануне его боя с Тотразом): «...*конь его возвращен подземными духами, и когда ты будешь идти на битву, надень волчью шубу и повесь на своего коня колокольчики. Возвращенный подземными духами конь не может стоять возле волчьей шубы, и понесет он (Тотрадза) и нельзя будет (коня) остановить, даже если (всадник) оторвет коню уши*». Так и произошло, и Сослан поразил Тотраза в спину (НОГЭ, т. 2, с. 389).

Поверье о том, что черти боятся всего, что связано с волками, широко отразилось в кар.-балк. фольклоре и мифологии. Но если, как мы считаем, Тотраз и покровитель волков Аш-Тотур – одно и то же лицо, почему его конь боится волчьей шубы? Полагаю, что в тюркском солярном мифе говорилось о том, что конь героя-солнца испугался встреченного им на своем пути мирового змея (мифологический образ орбитального круга земли) - тюрк. *кърт* означает и «волк», и «червь», но в осет. яз. *калм* – «змея» и «червь».

И, другой вопрос: почему героя Созырыко (Сосурука, Сосруко) победило колесо Балсага (в осет. эпосе; в кар.-балк. – железное, в адыг. «острое»)? Поединок колеса Балсага с этим нартом должен был происходить в день летнего солнцестояния и наивысшего могущества света, после которого солнце, достигнув наивысшей точки на небесном своде, постепенно опускается на юг. Неслучайно в кар.-балк. и адыг. сказаниях колесо (символ солнца) скатывают с вершины холма, скалы и т. п. (символа мировой горы).

Еще более красноречиво свидетельствует о сказанном осет. текст, согласно которому колесо Балсага натравила на героя Сослана дочь Солнца, за то, что он грубо отверг ее любовь. Своим появлением этот персонаж опять-таки обязан лингвистическому казусу: постепенно забывающие родной язык восточные аланы кар.-балк. *кюн къызыу* «солнечный жар» передали своим ираноязычным потомкам в значении «дочь Солнца» - *кюн къызы*.

Таким образом, солярный миф и связанный с ним обряд (скатывание колеса) в среде аланов-тенгрианцев претерпели деформацию, в результате которой олицетворения солнца и подземных глубин поменялись знаками: первый стал носителем зла, второй – носителем добра; но отождествления Ак-бийче и Сатанай-бийче в кар.-балк. эпосе не произошло. Поэтому не исключено, что существует и другое сказание о поединке Сосурука и Тотурбия, в котором сюжет несколько иной.

...Тотурбий, сын Ак-бийче и джинна Иблиса, едет на весенний праздник «Голлу» к Усхуртуковым, одерживает там победу в каких-то состязаниях и

уезжает. На пути он встречает два войска, ждущих примирителя, и, выдав себя за него, стравливает их. Но в адыгском эпосе, в котором сохранился этот эпизод, не сказано, почему и как он стравил их. Ответ, на наш взгляд, содержится в кар.-балк. сказании об Ачемезе (Ецемее). Возвращаясь после победы над Хубуном, он вступает в «область Сосурука», который требует, в качестве подорожного выкупа, отдать ему жену Хубуна, волшебницу (которую взял в жены Ецемей).

Богатырь предлагает ему навьюченных золотом лошадей, а в придачу и своих пленных рабов, но Сосурук непреклонен, и Ачемезу приходится вступить в бой с целым войском. Когда его жена спешит к умирающему герою с волшебным полотенцем, неожиданно появляется Сатанай и велит Сосуруку: *«Не допускай, мой сын, жене Ецеменя приблизиться к нему и поспеши скорее снести ему голову»*. *«Сосрук бегом пустился к умирающему и, перегнав его жену, отсек герою голову мечом»* (КБФДЗП, с. 131).

Разумеется, великий воин Сосурук не стал бы требовать у Ачемеза отдать ему жену или нападать с целой дружиной на одного человека, как и мать Сосурука, добрая и благородная Сатанай-бийче не велела бы сыну добить израненного воина. Это могли быть только Тотурбий и его мать, злобная колдунья Ак-бийче, горевшая желанием всемерно вредить нартам. Иначе непонятно, зачем лже-Сатанай» появилась на поле боя.

Обратим внимание на следующие моменты. Во-первых, это единственный текст, в котором говорится о гибели Ачемеза. Во-вторых, сказитель, видимо, запомнил, что (по его же рассказу) Ачемез отправился сражаться с Хубуном один, переплыв какую-то большую реку; на берегу осталась дожидаться его возвращения целая дружина, возглавляемая сестрой его отца (или братом его отца, Насран-батыром); в-третьих, у Сосурука не было области, которой он правил – он был одним из нартов Усхуртуковых, которыми правил Ёрюзбек; в-четвертых, отдельной «областью» на Нижней Волге, сидя в своей крепости, правила Ак-бийче, мать Тотурбия; в-пятых, действие сказания об Ачемезе происходит где-то близ этой реки; в-шестых, князь Ачей и его сын Ачемез жили далеко от этих мест, как и Хубун, живущий в Прикубанье (следует отметить, что в большей части кар.-балк. сказаний место жительства героев указывается обязательно).

Выше мы уже говорили о сходстве сюжетов трех кар.-балк. сказаний о кровной мести – об Ачемезе, Чюерди и Созаре. Сказители часто путали этих героев, приписывая подвиги одного витязя другому. Различий в десятке сказаний об Ачемезе, например, так много, что считать их вариантами трудно; в одном случае песня полностью, вплоть до деталей, повторяет сказание о нарте Созаре Гезохове, насыщенное мифологическими

элементами (как и цикл Сосурука); но в сказаниях об Ачемезе их роль невелика. Действие сказания о Созаре происходит как раз на Волге; остается думать, что эпизод, в котором говорится о гибели Ачемеза, на самом деле вырван из сказания о Созаре Гезохове (которое обрывается на том, что он, свершив месть за отца, зажил богато и счастливо). Одной из причин путаницы, видимо, явилось и сходство имен – Созар и Сосурук.

Следует задаться вопросом: почему Сосурук говорит Ачемезу: *«Не надо мне твоих лошадей, навьюченных золотом, и в рабах я не нуждаюсь, - ответил гордо Сосурук, - отдай ты мне только жену Кубы»* (КБФДЗП, с. 131). Ответить на этот вопрос позволяет одно из сказаний о Чюерди, в котором говорится, что он случайно спас дочь Ёрюзмека, похищенную неким могучим великаном, способным обращаться в тучу. Мать героя сказала ему, что голос великана гремит, как гром, его дыхание заслоняет свет солнца, как туман, от его поступи дрожит земля. Когда Чюерди отрубил чудищу голову, от его хлынувшей крови небо стало красным. Он возвратил дочь Ёрюзмеку и Сосуруку, выехавшим на ее поиски; там же состоялось обручение Чюерди со спасенной им девушкой (Н, с. 425).

На наш взгляд, речь идет о нарте Созаре, так как по всем другим сказаниям, Чюерди жил далеко на западе, в Прикубанье. И, вероятно, Созар отправился спасать дочь Ёрюзмека во главе своей дружины. Когда они возвращались, дорогу им преградило войско Ак-бийче, требуя подорожную плату. Дело могло закончиться миром, но тут появился Тотурбий, возвращавшийся с нартского праздника победителем (заметим, что на празднике Сосурука не было; вероятно, он уехал разыскивать сестру). Узнав, что Созар вызволил из плена дочь Ёрюзмека и Сатанай (заклятых врагов Ак-бийче), Тотурбий потребовал отдать девушку ему; нарты, разумеется, отказались, и началось сражение. На поле битвы, конечно же, появилась не Сатанай, а колдунья Ак-бийче; она и велела своему сыну отрубить голову Созару (показательно, что в анализируемом сказании о судьбе жены Хубуна, выдать которую требовал Сосурук, ничего не сказано).

Отправившись, в очередной раз, *«добыть головы нартов»* (такое поручение в адыгском эпосе дает своему сыну «Сатаней-Гуаша»), Тотурбий столкнулся с Сосуруком и проиграл схватку, но тот, уверенный в себе, дал ему отсрочку. Дома Тотурбий рассказал своей матери о своем поражении и предстоящем поединке. Поняв, с кем он встретился, Ак-бийче стала просить его отказаться от поединка – Сосурук уже убил нескольких ее сыновей (от Алаугана), но гордый Тотурбий, разумеется, отверг ее просьбу.

Тогда Ак-бийче решила прибегнуть к колдовству – окутать его облаком тумана, выскочив из которого он мог бы неожиданно напасть на Сосурука.

Но вещая Сатанай-бийче тоже приняла свои меры; зная, что конь Тотурбия взращен чертями (напомним, что речь идет о сыне Иблиса), она велела своему сыну обвешать коня колокольчиками (бубенцами) и обмотать волчьей шкурой. Выскочив из облака, Тотурбий устремился на врага, но его конь, почувствовав запах волчьей шкуры, прынул в сторону и понес седока, чем и воспользовался Сосурук. Он отвез голову Тотурбия его матери, которая швырнула в него стальные ножницы, пронзившие пятку нарта.

Иными словами, этот поединок являлся противоборством не только двух богатырей, но и двух могучих шаманок – белой (Сатанай-бийче) и черной (Ак-бийче). Таким образом, в древнем ядре кар.-балк. эпосе о нартах присутствуют четыре пары антагонистов: Иблис и Дебет, Ёрюзмек и Кызыл-Фук, Сатанай-бийче и Ак-бийче, Сосурук и Тотурбий.

В адыгском сказании, когда Сосруко приносит Сатаней-гуаше голову Тотреша, она бранит его:

« - О, я злосчастливая! – воскликнула Сатаней. – Ты меня опозорил: ведь это голова моего единственного брата, и ты ее принес мне. Ты, отродье нищего пастуха, опозорил меня навеки, - сказала Сатаней.

- Ну, я принес то, что ты велела мне принести. Скажешь: отнеси, - и я отнесу. Но оживить его – это уж твое дело, - сказал Сосруко.

Крепко разгневалась мать, и когда Сосруко уходил, она взяла стальные ножницы, бросила их в сына и ударила в пятку. Стальные ножницы вонзились не глубоко, кровь только брызнула.

- Мое тело – стальное, я крепок, как слон, но ты повредила моей коже, и я буду прихрамывать. Ты поразила меня в пятку и тем отомстила за все: и за убийство, и за кровь, и кровь теперь смыта с меня» (Кабардинский фольклор, с. 41).

М. Е. Талпа, размышляя над этим эпизодом, вынужден был привести еще одно надуманное объяснение: «Явное противоречие в поведении Сатаней (пославшей сына на убийство, а затем упрекающей его) – след механического соединения текстов, отражение двух различных стадий, в чем исключительный интерес этой запутанной концовки. Убийство сына сестры, на уровне понимания первобытных семейных отношений равноценное убийству собственного сына-брата, конечно возмущает нравственное чувство матриархальной Сатаней как величайшее бесчестие (одна стадия). Сатаней – воплощение *космических* сил, губительница Валькирия, истребляющая детей плодovitой сестры – сочтет величайшим бесчестием поражение сына Сосруко (другая стадия, более ранняя). Это «противоречие» осознавалось сказителями, введенными слова Сосруко, коими он с позднейшей точки зрения разоблачает противоречие Сатаней» (Кабардинский фольклор, с. 577).

Но даже с опорой на стадиальность никак нельзя объяснить, почему Сатаней не только велит, но и помогает Сосруко убить одного за другим всех семерых сыновей своей «сестры». Это встреча Сосруко и матери его врага (отождествленной с Сатаней); в других вариантах в Сосруко, принесшего голову Тотреша, стальные ножницы (которыми «Сатаней» хотела заколоться, разгневанная грубостью сына) швыряет не она, а именно Барымбыпху.

БАРЫМБУХ

Почему Сосруко привез голову Тотреша его матери? Когда кто-то отправляется в некое место и совершает там рискованный поступок, имевший (или который мог иметь) тяжелые последствия, ему говорят, всердцах: *Нек баргъан эдинг ары, атангы башымы къалгъан эди анда?* «Зачем ты туда пошел, там что, голова твоего отца осталась?».

Вероятно, в отдаленные времена существовало воззрение, согласно которому душа человека, похороненного без головы, не может найти упокоения; поэтому, чтобы вернуть ее (тем более – голову отца), следовало идти на любой риск. Это же выражение употребляют и в другой ситуации: когда кто-то, получив требуемое, нагло требует еще, сверх меры, его грубо одергивают: *Аллыгъынгы алгъанса, андан сора атангы башымы керекди?* «Ты получил то, что должен был получить, или тебе еще и голова твоего отца нужна?». Головы погибших в битве и доставшиеся врагам, скорее всего, выкупали или выкрадывали. Иное дело единоборство: согласно кодексу «Ёзден Адет», победитель в поединке (если рядом никого не было) был обязан предать тело убитого соперника земле. Нарт Сосурук, отвозя голову Тотреша его матери, просто следует воинской этике.

В среде аланов-язычников (от которых и усвоили сказание и осетины, и адыги) произошла трансформация древнего и весьма сложного сюжета, причем в сторону упрощения – в первую очередь, из-за того, что образ Акбийче слился у них с образом Сатанай-бийче. Тотраз (Тотреш), из-за своего имени, ассоциировался с солнцем, а потому и стал «положительным» героем, а Сосурук, соответственно, «отрицательным» (согласно осет. сказанию, на том свете ему предстоит новый поединок с Тотразом. Тем не менее, Тотраз остался героем только одного сказания, а Сослан (Созырыко, Сосруко) занял место в ряду главнейших персонажей эпоса.

Но почему в адыгском сказании и Сатаней-гуаша, и Барымбыпху (мать Тотреша) изображаются старухами (см. выше? Напомним, что свою тещу Байрым-кызы, летавшую на шабаши, нарт Алауган задушил. В иноязычной среде этот эпизод был забыт и черты старой колдуньи слились с образом ее

дочери, как и с образом Сатаней-гуаши (которую конь Тхожей потому и именует «старухой, синему волку подобной»).

Поэтому, когда Сосруко приносит «Сатаней-гуаше» голову Тотреша, она разражается гневом, говоря, что он убил ее единственного брата (видимо, некоторые сказители думали, что Ак-бийче и Тотурбий являлись детьми Байрым-кызы). Напомним и о разговоре Сатаней-гуаши с вернувшимся с праздника Сосруко; когда она спрашивает, что он видел на Хасе нартов, он в ответ грубит ей, называя «дурой» - на самом деле, это разговор Тотурбия с Ак-бийче. Слиянием двух персонажей легко объясняются и все остальные темные черты Сатанай, отмеченные в национальных версиях Нартиады.

Но почему в кар.-балк. эпосе нарт Сосурук не погибает в борьбе (игре) с колесом (его излечивает Сатанай-бийче)? Мы полагаем, что это произошло из-за бессознательного стремления сказителей «окольцевать» цикл сказаний об этом герое – рожденный из камня Сосурук обращается в камень, проклятый народом. Рационализацией позднейших сказителей объясняется, вероятно, и то, что по одному из кар.-балк. сказаний, Сосурук не мог иметь сношений с женщинами, поскольку был железнотелым.

Итак, ведьма Ак-бийче лишилась своей последней опоры – буйного и могучего Тотурбия. Мы должны думать, что она попыталась отомстить убийце своего сына - Сосуруку. Действительно, убить его, согласно всем национальным версиям, «нартам» помогает некая колдунья – она выведывает его уязвимое место и советует им заставить его отбить колесо незакаленными коленями. Кто это такая и за что она так ненавидит богатыря, из сказаний о гибели богатыря понять нельзя; но в абаз. эпосе указано ее имя.

«Нарты» (а на самом деле – подданные Ак-бийче) узнают, что у Сатаней есть сын. *«Удивились, посоветались: была у нартов одна уд (ведьма, колдунья. – М. Дж.) по имени Барамбух... Послали они Барамбух весть. После того, как послали весть, явилась она со своей палкой.*

- Ты, выскочившая из ноздрей собаки, ты блудница, ты такая-сякая, ты злоносительница, рождающая без мужа, родившая без мужа, позорящая род нартов, - говорила она, сидя у Сатаней, выходя из себя.

Сатаней сказала: «Нана, если б ты, не браня меня, села и говорила б что-нибудь хорошее! Зачем тебе эти (разговоры? – М. Дж.)», - Сатаней говорит.

Узнала Барамбух, что он произошел (вышел) от камня, что дела обернулись таким образом. Затаила она в сердце намерение плохое (узнала, что Сосруко станет богатырем).

В другом абазинском сказании также упоминается некая старуха-ведьма, к которой «нарты» обращаются с просьбой помочь сжить Сосруко со

свету. «Старуха-ведьма могла сделать любое зелье, да и сама могла принять любой образ (собаки, свиньи, и прочих других) – (НАНЭ, с. 316; с. 251).

Но в адыгском эпосе мать Тотреша зовут именно *Барэмбынху*, (*Барымбух*); следовательно, это одно из имен все той же колдуньи-оборотня Ак-бийче (см. ниже). По адыгскому эпосу она являлась сестрой Сатаней-гуаши, однако о причинах смертельной вражды двух сестер и их сыновей ничего не сказано. М. Е. Талпа пишет (в 1936 г.) об этом персонаже: «Она же – Залиха, сестра Сатаней, жена Альбека, мать семерых (по другим вариантам – девятерых или шестерых сыновей, в том числе и Тотреша. Брамбух по структуре слова значит: «гонительница многих паромов», т. е. имя восходит к реке «преисподней» (ср. Харон – лодочник загробного мира; то, что он мужчина, – мотив позднейший). Зловещий смысл есть и в имени Залиха – «поедающая мясо». Причина истребления потомства Брамбух – зависть бесплодной Сатаней к многогородящей сестре. По другому варианту – из тщеславия: «Я сильнее тебя, сестра» (Кабардинский фольклор, с. 577).

Разумеется, это лишь ложные (народные) этимологии, из чего последовали и надуманные параллели. *Залиха* – явно арабское имя, попавшее в эпос совершенно случайно. Нет в адыгской мифологии и ничего, что напоминало бы о «реке преисподней», как и аналога эллинского Харона. Никаким образом эта *Барымбух* с речным перевозом не связана, поэтому и видеть в ней «гонительницу» неведомых паромов нельзя. Адыг. *Барэмбынху* означает «дочь Барыма», но кто такой этот *Барым*, неизвестно, персонажа с таким именем в адыгском эпосе нет. Напомним, что в кар.-балк. сказании тещу Алаугана, старую ведьму, звали *Байрым-къызы* «дочь Байрыма», «Байрымовна». Но и в кар.-балк. эпосе персонажа по имени *Байрым* нет; к этому вопросу мы вернемся ниже.

Глава XXIV. ИСТОРИЯ

АК-БИЙЧЕ И РАЧИКАУ

Надежды Ак-бийче, что ее сын одолеет нартов Усхуртуковых, развеялись; в очередной раз она осталась одна, сохраняя, однако, власть над своими подданными, войском и крепостью. Нуждаясь в опоре на сильного мужчину-воина (мужа или зятя), она не утратила и волю к победе. О событиях, произошедших в Прикаспии после гибели Тотраза мы узнаем из кар.-балк. сказаний о Бёдене и Рачикау, *Ёречикау* (адыг. *Бадыноко* «сын Бадына», т. е. *Бёдене*, абх. *Ерчхоу*, *Нарчхеу*, осет. *Арахцау*).

Бёдене, богатырь-рыбак, пришел к нартам Аликовым с севера, похитил одну из их девушек и бежал вместе с ней **на Волгу (или на Терек)**, где и жил, занимаясь рыболовством. На другом берегу пасли огромную отару пастух Созук и его батраки. К родникам на этой же реке ходила по воду нахальная рабыня Ак-бийче, любившая поддразнивать старого пастуха. Один из его работников, которого также звали Бёдене (чтобы отличать от рыбака, его зовут *Гитче-Бёдене* «Маленьким Бёдене»), беглый сын какого-то хана, заключив со своим хозяином пари, сумел переплыть Волгу (или Терек) и изнасиловал рабыню.

Через девять месяцев она родила золотоволосого мальчика, но, убоявшись гнева своей госпожи, положила его в сундучок и пустила по реке, где его выловил бездетный рыбак Бёдене. Он усыновил мальчика, но о том, что это найденый, нартам не сказал. Мальчик Рачикау вырос могучим богатырем. Однажды он решил отправиться на ежегодный праздник Усхуртуковых, но мать предупредила его, чтобы он ни в коем случае не заворачивал во двор Ак-бийче, видимо, боясь, что она околдует его и сделает своим приспешником: княгиня нуждалась в защите от нартов (потому-то в адыг. эпосе «Сатаней-гуаша», пытаясь соблазнить Бадыноко, была готова на все, и потому витязь обращался с ней так грубо).

Слуги Ак-бийче сумели заманить Рачикау в ее двор, но удержать его не смогли – отобедав, он уехал к нартам, а потом и женился на девушке из рода Усхуртуковых. На этом же празднике Рачикау подружился с нартом Сосуруком, и вместе они попытались взять крепость могущественного Гиляхсыртана, оскорбившего Рачикау (в адыгском сказании оба пира совместились; вернувшись, Бадыноко и Сосруко убивают всех нартов).

Л. Г. Лопатинскому эти тексты были неизвестны; в одной из своих «Заметок» (к публикации Кази Атажукина), сопоставляя кар.-балк. и адыгское сказания, он отметил: «2. Оба героя сталкиваются с Сосруко, но Рачикау ищет сближения с ним, тогда как Бадиноко относится к нему с пренебрежением»; «4. В татарском (кар.-балк. - М. Дж.) сказании нарты встречают Рачикау приветливо, кроме злоязычного Гиляхсыртана, между тем как в кабардинском по наущению Сосруко ему преподносят кубок вина с гадами» (ФАЗП, с. 93-94).

Причины этих различий вполне ясны: кар.-балк. эпос помнит Ак-бийче; но в адыгском эпосе она почти полностью заслонила Сатаней-гуашу, которая стала выглядеть не «матерью народа», а развратной, взбалмошной и властолюбивой княгиней (более того - «*всех нартов губительницей*»!). Ее (Ак-бийче) приближенных, естественно, стали именовать нартами;

показательно, что неблагодарные «нарты», окружающие «Сатаней-гуашу», боятся Бадыноко и думают лишь о том, как его погубить.

ГИБЕЛЬ АК-БИЙЧЕ

Территория Северо-Западного Прикаспия, место действия многих сказаний кар.-балк. нартского эпоса, в раннем средневековье была населена хазарами (в источниках их чаще именуют савирами или гунно-савирами) и алано-болгарами; впоследствии она стала одним из самых развитых районов обширной империи – Хазарского каганата. Известный сарматолог В. А. Кузнецов отмечает, что «этническая история алан и хазар уже на раннем этапе их взаимоотношений оказалась связанной довольно тесными узами».

«По сведениям сирийского историка Иоанна Эфесского (VI в.), дошедшим до нас в передаче Бар-Гебрея (XIII в.), болгары заселили страну алан Барсалию (Барсилию) и город Каспий, который болгары и фанаторы (пугуры) называли «вратами тюрок» и который позже стал называться Хазарией. Известно, что болгары в сложном составе Хазарского каганата были одним из главных этнических компонентов и сближаются с савирами М. И. Артамонова». «Где лежала страна Барсалия? По И. Маркварту, она на юге доходила до Дербента, на севере – до долин Сулака. М. И. Артамонов и С. А. Плетнева согласны с этой локализацией Барсалии. Последняя и, надо сказать, интересная попытка размещения Барсалии предпринята А. В. Гадлю, который отвергает Приморский Дагестан и в соответствии с данными Анании Ширакаци помещает Барсалию в междуречье Кумы и Волги – в районе Черных земель» (Кузнецов, 1984, с. 95).

В данном случае могут быть правы сторонники обеих точек зрения, так как средневековые тюркские племена могли занимать все эти, не столь уж обширные, территории. Отметим другое. «Свидетельство Иоанна Эфесского о том, что Барсалия – страна алан имеет в данном случае немаловажное значение; напомним, что в этой связи Н. В. Пигулевская уверенно писала: в этой области несомненно жили аланы, которых и **потеснили группы гуннских племен, принявших затем христианство** (выделено нами. – М. Дж.)». «Продвижение хазар в северный Дагестан и оседание их здесь означало переход к тесным этнокультурным связям хазар и алан, живших в Северном Дагестане и Ичкерии, возможно, и совместное проживание в отдельных районах» (Кузнецов, 1984, с. 95-96).

«Барсилия – раннесредневековое государственное образование гунно-булгарских предков кумыков, существовавшее в V-VI вв. н. э. и занимавшее

территорию терско-сулакского междуречья, а по другим сведениям, - Прикаспийский Дагестан и степи Северного Прикаспия» (КЭС, с. 31).

Итак, ученые считают, что территорию прикаспийских алано-болгар стали занимать гунно-хазары (савиры), потеснившие прежних обитателей, вероятно, не без борьбы. Об этом противоборстве нартов (эпический псевдоним аланов) и подданных Ак-бийче (гунно-хазар) и говорится в кар.-балк. сказаниях. По нашему мнению, имело место и столкновение конфессий: алано-болгары были тенгрианцами-монотеистами, гунно-хазары – язычниками. Вполне возможно, что существовало кар.-балк. сказание, в котором повествовалось о победе Ак-бийче и уходе нартов (Усхуртуковых) в район Приэльбрусья; в текстах, образующих финал эпоса, о Волге и Каспийском море ничего не говорится, нет и упоминаний о присутствии нартов в этом регионе; все они живут уже вокруг Эльбруса.

В таком случае нартский эпос должен был покинуть Ак-бийче в зените ее могущества, победительницей, но ее гибель описана в сказании о родителях нарта Рачикау (к тому времени уже погибшего). Напомним, что этого богатыря родила изнасилованная батраком Гитче-Бёдене рабыня властной княгини. Текст сильно сокращен: к сожалению, сказитель соединил повествование о встрече батрака Бёдене и рабыни со сказанием о гибели Ак-бийче, пропустив рассказ о рождении и подвигах Рачикау.

Узнав о насилии, совершенном над ее рабыней, разгневанная Ак-бийче во главе своей дружины отправилась к реке (к Волге или к Тереку, не сказано). Ее воины переправились на другой берег, где встретили пасущего огромную отару Бёдене, который указал им сторону, в которую якобы убежал насильник. Они отправились на поиски, а пастух переправился через реку к тому месту, где находилась госпожа. Он и рабыня задушили Ак-бийче, бросили ее тело в реку, и отправились вслед за войском. Рабыня сказала его предводителю, что Бёдене – ее брат и что Ак-бийче вернулась в свою *Акъ-къала* («Белая крепость»), куда велела им пригнать отару.

Когда воины собрались в крепости, Бёдене объявил им о кончине Ак-бийче, велел раздать каждому по тридцать овец и распустил войско, с условием, что в случае опасности они будут исполнять свой долг. Владелец отары тем временем обнаружил ее пропажу и, во главе своей дружины, подошел к стенам крепости. Произошла битва, в которой победили воины Бёдене. Он убил своего бывшего хозяина, завладел всеми богатствами Ак-бийче, женился на ее рабыне и стал жить в Ак-кала в качестве нового повелителя страны (Н, с. 308-311). Вероятно, именно поэтому в осет. эпосе отца нарта Арахцау зовут *Бедзенаг-алдар* (т. е. Бедзенаг-князь), но полной

биографии этого персонажа в нем нет; кроме того, он слился с образом другого *Бёденека*, приемного отца Рачикау, могучего рыбака.

Обращает на себя внимание полное отсутствие в кар.-балк. сказании элементов фантастики или хотя бы преувеличений; сказитель повествует об этих событиях совершенно будничным тоном, и если бы главными героями сказания не являлись нарт Бёдене и Ак-бийче, можно было бы подумать, что это рассказ о недавнем прошлом. На наш взгляд, речь идет о начальном периоде истории Великого Тюркского каганата, созданного в Восточной Европе (а не на Дальнем Востоке, как вещает каноническая версия истории). Ак-бийче живет в крепости, командует большим войском, об Усхуртуковых или хотя бы одном из них (Ёрюзмеке, Сатанай-бийче и др.) никаких упоминаний уже нет. Иными словами, Ак-бийче одержала победу над нартами-тенгрианцами, но не смогла удержать власть над своими подданными и пала жертвой заговора.

ЦАРИЦА

Несмотря на локализацию нартов в горах Центрального Кавказа, осет. эпос, как мог убедиться читатель, дает в художественно-мифологической форме общую картину жизни тюркских племен в средневековье. Еще более широкая панорама, развернутая в пространстве и времени, представлена в кар.-балк. сказаниях, причем она включает в себя, в качестве неотъемлемого компонента, весьма конкретные и имеющие опору в исторических источниках повествования о реальных событиях и деятелях; напомним о князе Ачее - скифском царе Атее; есть и другие примеры. В первую очередь, мы имеем в виду идеологический конфликт в прикаспийской Гуннии.

«Оформление классов-сословий, протогосударств и раннеклассовых обществ, - пишет Ф. Х. Гутнов, - сопровождалось яростной борьбой между старой родо-племенной и новой, военной по происхождению, аристократии. Победа последних вызывала необходимость проведения религиозной реформы. Так, например, в конце VII в. острый конфликт потряс союз гуннских племен. Глава военной аристократии Алп-Илитвер (алп – «герой, богатырь, великий исполин») вместе со своими сторонниками вышел из повиновения жреческой касте и лишил ее приношений и жертв; вскоре «жрецы и кудесники» были заключены в оковы и преданы суду.

Власть над гуннским объединением сосредоточилась в руках «великого князя» Алп-Илитвера. Власть его распространилась на все области внутренней и внешней жизни гуннского общества. «Великий князь» начинал войну и нередко сам возглавлял войска, вел переговоры с правителями

других обществ и заключал с ними союзы. В его руках сосредоточились полномочия верховного суда и карающие функции» (Гутнов, 1992, с. 167).

Здесь многое напоминает то, что сказано в кар.-балк. эпосе о деятельности Ёрюзмека Усхуртукова (часто именуемого «алп Ёрюзмек»); он же выглядит религиозным реформатором, сторонником единобожия, отменившим культ божества плодородия, вводившим новые обычаи, презиравшим древний совет именитых нарттов (Тёре), возглавлявшим нартское войско в походах и войнах и пр.

Об этом периоде истории северокавказских тюрков и их правителе Алп-Илитвере К. М. Алиев пишет: «Царь Кавказской Гуннии («Царство гуннов» армянских источников), простиравшей свои границы от Дербента до Дарьяла. Впервые фигурирует в «Истории агван» под 626 г.». К. М. Алиев считает его сыном Орхана, по имени *Булу*, к которому добавлялся и титул «шад», который он носил до подчинения гуннов хазарской династии Ашина. «Ввиду того, что у гуннов не принято было царей называть по имени собственному, а только по титулу, он вошел в историю под именем «Алп-Илитвер»; у хазар титул *илтебер* давался вассальным князьям.

«Алп-Илитвер – прославленный государственный деятель гуннов, слава его гремела по всему Кавказу. В его правление Кавказская Гунния достигла экономического и политического могущества». «В недрах этой гуннской державы из различных степных группировок шло сложение народа, который впоследствии стал известен под этнонимом «кумук» (от самоназвания гуннов – «гунуг»). Моисей Каганкатвацци прямо указывает, что Алп-Илитвер «прославлен в пределах трех стран» (Гунния, Иран и Византия). Он был талантливым полководцем, государем-реформатором, начавшим религиозную реформу. Великий князь Алп-Илитвер «дожил до почетной старости и воздвиг во многих местах церкви и умножил почести священников божьих» (ККС, с. 17-18).

Образ нарта Ёрюзмека, на наш взгляд, и вобрал в себя черты Алп-Илитвера, а деяния этого царя, при котором произошло крещение гуннов, отразились в сказаниях о вожде нарттов. Можно отметить также, что некоторые детали, связанные с обстоятельствами рождения Ёрюзмека, напоминают о рождении Иисуса Христа:

1. Ёрюзмек рождается из «хвостатой звезды» (кометы), упавшей на землю. – О рождении Иисуса возвещает вифлеемская звезда.

2. Новорожденного богатыря окружают звери и птицы. – Иисус рождается в яслях, поэтому на картинах средневековых художников младенца окружают животные (осел и овцы).

3. Согласно учению Церкви, Иисус Христос является сыном божьим, как и Ёрюзмек является ипостасью Тейри-хана.

Ничто не мешает нам думать, что и у другого важного персонажа эпоса, княгини Ак-бийче, также был прототип, историческая личность, сыгравшая большую роль в событиях, о которых говорится в эпосе; наоборот, все наталкивает именно на эту мысль. В 1994 г. была опубликована небольшая хроника, написанная (в основном) на крымско-хазарском диалекте и обнаруженная в Карачае Н. И. Хасановым; в литературе ее именуют «Летописью Карчи» (по имени князя, жизнеописание которого в ней дается).

Летопись открывается перечнем тюркских племен и родов, обитавших на территории Восточной Европы в незапамятные времена (их предков летописец называет *тинсирами*). Далее следует список хазарских правителей (хаганов), открывающийся Сабур-ханом, Балгур-ханом и Хазар-ок-ханом. Следующий правитель, *Балакъ*, однако, именуется не хаганом или ханом, а только *шатбек*-ом. Единственная женщина в этом списке, включающем в себя около 40 имен, - *Бойранкъыз*, жена этого шатбека (Хасанов, с. 331-334).

Балак, вероятно, был не полновластным царем, а, скорее всего, полководцем и соправителем своей супруги. Приведем эту часть списка:

4. Темирканское, Акаджуртское ханство Бойранкыз, дочери Хазар-ока.
5. Келлиджуртское, Караджуртское ханство шатбека Балака.
6. Алханджуртское Барсилское ханство шатбека Балака и ханши Бойранкыз.
7. Беленджерское Барсилское хазар-окское княжество Албак-хана (Глаш, с. 14).

Хроника была опубликована только через 6 лет после смерти Н. И. Хасанова (последовавшей в 1988 г.). Кроме того, в его архиве были обнаружены выполненные им стихотворные переложения некоторых легенд. В одной из них также упоминается Бойранкыз, дочь Хазар-ока и Алтынчач, сестра тринадцати братьев. В другой легенде говорится, что муж Бойранкыз погиб в походе на народ *парсыкъ* и что «Сабарской страной» (*Сабар эллик*) какое-то время правила она сама (Хасанов, с. 185; с. 217).

Весьма ценным представляется нам одно из наблюдений Б. А. Глашева. Работая над переводом «Летописи Карчи» на русский язык, он высказал мнение, что *Бойранкыз* («рослая (величественная) дева») и упоминаемая в «Хронографии» византийского автора Феофана савиро-гуннская царица *Боарикс* – одно и то же лицо (Глаш, с. 80).

Рассказывая о затяжных персидско-византийских войнах (V-VI вв.), в которых участвовали на той или другой стороне гунны Северного Кавказа. Феофан Исповедник пишет: «В этом же году пришла к ромеям некая женщина из гуннов, именуемых также савир, варвар, по имени Боарикс,

вдова, имея при себе сто тысяч гуннов. Она стала править в гуннских землях после смерти своего мужа Валаха. Эта (Боарикс) захватила двух царей другого племени внутренних гуннов, по имени Стиракс и Глона, склоненных Кавадом, императором персов, оказать ему военную помощь против ромеев и проходящих по ее землям (в пределы) Персии с двадцатью тысячами. Их-то она и разбила: одного царя из них, именуемого Стиракс, она отослала в Константинополь императору, Глону же убила в сражении» (Чичуров, с. 50).

Как видим, Б. А. Глашев имел основания для отождествления гунно-савирской правительницы Боарикс, жены Валаха (у Феофана), и хазарской царицы *Бойранкыз*, жены Балака (в «Летописи Карчи» и кар.-балк. легендах). Феофан не сообщает, кем был убит Балак; поскольку его вдова Боарикс была союзницей византийцев, наиболее вероятно, что он погиб в войне с персами. Но и в кар.-балк. легенде он гибнет в походе на «парсыков». Заметим также, что пройти в Персию гуннам легче всего было через Дербент.

Понятно, что и персы, и византийцы стремились взять в союзники тех гуннов, которые находились поблизости от территории противника и могли нанести ему удар с тыла. Гунны (савиры-хазары), которыми правили Валах и Боарикс, жили на Нижней Волге и в Северном Дагестане, т. е. довольно далеко от византийских владений; поэтому Иоанн Никиусский именует их «внешними гуннами». Но подданные Стиракса и Глоны, пытавшиеся напасть на восточные провинции Византии через Дарьял или Дербент и разбитые царицей Боарикс, у Феофана названы «внутренними»; видимо, они обитали на Северо-Западном Кавказе; позже, в VI вв., савиры нападали именно на восточные, малоазийские владения ромеев (Чичуров, с. 76).

По мнению И. С. Чичурова, источником цитированного фрагмента из труда Феофана послужила «Хронография» Иоанна Малалы, в XVIII книге которой дается и характеристика царицы (опущенная Феофаном): «В то же время присоединилась к римлянам Воа, предводительница гуннов-савилов, женщина по мощи и разуму подобная мужчине, вдова, мать двух малых сыновей, имевшая под своим началом сто тысяч. Она после смерти своего мужа Валаха управляла областями гуннов. Василевс Юстиниан, подарив ей много царской одежды, различной серебряной посуды и немало денег, побудил ее захватить в плен двух других предводителей гуннов, которых Кавад, царь персов, склонил к союзу с ним против римлян.

Эта самая предводительница Воа настигла их, направлявшихся в Персию к царю Каваду с большим двадцатитысячным войском, которое полностью погибло в схватке. Захватив одного из этих предводителей по имени Тиранкс, она отправила его связанным в Константинополь к василевсу Юстиниану, который повесил его на той стороне (Золотого Рога), вблизи св.

Конона. Другой вождь тех же самых гуннов Глом был зарублен в битве воинами предводительницы (Воа)».

Все сказанное выше о героине кар.-балк. эпоса Ак-бийче (Кырс-бийче) наталкивает на мысль, что ее историческим прототипом и была царица *Бойранкыз* (греч. Боарикс). Нет ничего удивительного в том, что такая колоритная и деятельная личность, правительница тюрков Северо-Восточного Кавказа, к тому же убившая двух вождей западных гуннов (чьим именем покрывались и скифо-алано-болгары, предки карачаево-балкарцев), вошла в нартские сказания в качестве одного из олицетворений зла. Напомним, что в осет. сказании кадзиевская Шатана повелела распять захваченного нарта Сослана и его спутника на стене подземной комнаты; не отзвук ли это тех событий, о которых говорит Иоанн Малала?

Накал междоусобной борьбы, имевшей, к тому же, характер противостояния конфессий, в среде гуннских (скифо-сарматских) племен в ту эпоху был высок не только в Прикаспии, но и в Северном Причерноморье. Византийский автор сообщает, далее: «В это же время находящийся близ Боспора предводитель гуннов по имени Грод присоединился к тому же василевсу. Он пришел в Константинополь и был (там) крещен. Сам василевс стал его восприемником и, богато одарив, отпустил его домой, чтобы он охранял области римлян и Боспор».

«В этом городе шел обмен между римлянами и гуннами. Этот самый вождь, став христианином и отправившись в свою землю близ Боспора, застал там своего брата. Оставив его вместе с войском гуннов, он удалился. Эти гунны раньше поклонялись идолам. Теперь они взяли, переплавили их, поскольку они были из серебра и электра, и обменяли в Боспоре, получив милиарисии (серебряные монеты. – М. Дж.). Жрецы гуннов пришли в ярость, зарубили вождя и поставили вместо него его брата Мугела. Испугавшись римлян, они явились в Боспор и убили охраняющих город». Услышав об этом, Юстиниан послал против них большое войско, и варвары бежали (www.vost.lit/info).

Наше утверждение о том, что прототипом героини нартского эпоса была гуннская царица Бойранкыз, вроде бы натывается на одно противоречие: почему в сказаниях ее зовут Ак-бийче? Оно легко снимается, если знать, что слово *акъ* означает не только «белая», но и «знатная»; ср. название высшего сословия – *акъсюек*, букв. «белая кость»; но это лишь случайное совпадение: слово *сеок* некогда означало «род» (сохранилось в том же значении и звучании в алтайском языке), *сюек* – «кость». Имя *Акъ-бийче* означает не «белая княгиня (госпожа)», а «знатная госпожа», или, что более вероятно, «великая княгиня», т. е. является титулом (ср. тюркское именование русского

императора – *акъ падчах* «великий царь»). Общeturk. *ай* «луна, лунная» восходит к *акъ* «белая, белизна», что, как мы думаем, в немалой степени способствовало слиянию образов Сатанай-бийче и *Акъ-бийче*, поскольку имя последней можно перевести и как «лунная богиня».

Тещу нарта Алаугана звали *Байрым-кызы*. Сказитель неточно передал имя *Бойранкыз* и к тому же присвоил его не жене Алаугана, а ее матери. Адыги, в свою очередь, усвоили имя *Бойранкыз*, уже искаженное в аланской среде в *Байрым-кызы*, но перевели на свой язык его вторую часть – *Барымбынху* (*Барымбух*) «дочь Барыма» – и нарекли им старую колдунью, а характером Ак-бийче наделили Сатаней-гуашу. В абхазском эпосе Ак-бийче также почти подменила главную героиню Нартиады; кроме того, в его основу лег всего лишь один из частных конфликтов кар.-балк. эпоса – вражда Сосурука и сыновей Ак-бийче; их (а не истинных нарттов) и напоминают 99 сыновей Сатаней-Гуаши, задавшиеся целью убить Сасрыкву.

В осет. сказаниях образ *Бойранкыз* был забыт, и лишь в одном из них фигурирует «кадзиевская Шатана», т. е., как уже говорилось выше, «хазарская». Отца Тотраза в осет. эпосе именуют *Албек* (*Алымбег*), адыг. *Альбеч*; имя явно тюркское и в тюрк. оформлении (*албек* «первый бек (князь)»). Это, скорее всего, одно из именований Алаугана, главы старшего нартского рода – Аликовых. Путаница произошла из-за того, что у Ак-бийче было пять (или семь) сыновей от Алаугана, ко времени рождения Тотраза уже погибших (убитых Ёрюзмеком и Сосуруком). Их, как и Тотраза, родила одна мать (Ак-бийче), поэтому сказители стали думать, что Тотураз (сын злого духа) являлся сыном Алаугана (Албега, Альбеча, Толумбака и т. д.).

Принять такую форму – *Албек*, *Алымбег* – имя Алаугана могло и по причине того, что соединилось с именем какого-то исторического деятеля, принимавшего активное участие в событиях, отразившихся в сказаниях о борьбе тенгрианцев с язычниками. В списке хазарских хаганов, приведенном в той же «Летописи Карчи», следующим после Бойранкыз правителем указан *Албак-хан*, сидевший в городе Бёленджер (Хасанланы, с. 334).

Ак-бийче, как следует из нашего анализа, – один из самых сложных образов Нартиады. В ходе длительной эволюции он вобрал в себя черты персонажей мифов и легенд нескольких эпох, как и реальных людей:

1. Богини-матери воды Дамметтир, сестры и жены покровителя дождя и плодородия Кызыл-Фука.
2. Жены кузнеца, колдуньи, приручившей сына дракона.
3. Иноплеменницы-великанши, жены нарта Алаугана.
4. Правительницы гуннов-савиров (хазар).

БИТВА ПРИ АНЖИ

После описания гибели Ак-бийче (Бойранкыз) в кар.-балк. эпосе зияет пробел; к счастью, проследить дальнейший ход событий помогает кумыкское сказание о битве при городе Анжи (на месте нынешней Махачкалы), памятник, сохранившийся в рукописи XVIII в. Присутствие в кумыкском фольклоре этого произведения, как и других сказаний, показывает, что среди предков кумыков были и создатели нартского эпоса (алано-болгары).

А. М. Аджиев пишет: «События связаны с Анжи – очевидно, древним городом, расположенным у Анжи-арки (территория нынешней Махачкалы. – прим. автора), - и относятся к периоду борьбы Хазарского каганата против арабов. Предводителем жителей города был Карткожак. У него было двое сыновей – Темиш и Айбек. Они оба влюбились в одну девушку по имени Айкыз. Старший из братьев, Темиш, получив отказ от Айкыз, которая отвечала взаимностью Айбеку, во время осады города перешел на сторону врагов. Старый и ослепший отец именами всех божеств – Тенгири, Авамчы, Алава – проклиная сына-изменника. Айбек дает отцу клятву в верности родине и чести. Вскоре происходит кровавое сражение с завоевателями. Горит Анжи, горит и священный камень Камари. Пламя пожара спалило тучи, дым душит людей, но от богов нет помощи.

Во все стороны устремляются гонцы с призывом помочь погибающему Анжи, однако помощь не успевает. Невеста Айбека молит Тенгири разбить врагов, но все тщетно – бог против Анжи. Он преграждает путь вестнику – чудесной птице Бийдаяк, - посланному с вестью к богам Алаву и Авамчы. Бийдаяк все же сумела оповестить Алава и Авамчы, которые, возглавив нарттов, устремляются на врагов. Тенгири перед ними воздвигает горы, напускает на них ветры, заливают дороги водой. Нарты преодолевают препятствия. Тогда Тенгири закрывает солнце, и все погружается в темноту.

Но Авамчы и Алав собирают дубы, разводят костры, и воины находят дорогу. Нарты одолевают дэвов, заточают их в бездонные ямы, и враги отступают. Однако Темиш показывает врагам, где спрятана питьевая вода, и те, утолив жажду, воспрянув духом, вновь начинают штурм города. Несмотря на героическую оборону города, враги овладевают им и назначают правителем Темиша. Оставшиеся в живых, в том числе и Айкыз (Айбек героически погиб в бою), укрываются на труднодоступном склоне горы. Враг, бессильный взять укрепление приступом, морит людей голодом, жаждой, душит дымом...

Айкыз пишет врагам письмо, в котором говорит о желании защитников крепости сдаться, но для этого просит три дня отсрочки. В эти дни она

тайными тропами выводит уцелевших в Игран и Балх (по примечанию автора - нынешние *Ирганай* и *Эндирей-аул*. – М. Дж.). На третий день Темиш входит в укрепление. Айкыз и он поднимаются на самый верх башни, где Темиш хочет овладеть девушкой. Айкыз крепко прижимает Темиша к себе и вместе с ним внезапно бросается с вершины крепости» (Аджиев, с. 28).

Таково содержание «Сказания о битве при Анжи», историческая подоснова которого, как отметил А. М. Аджиев, вполне очевидна. Но согласиться с тем, что речь идет об одном из эпизодов арабо-хазарских войн, трудно, по следующим причинам:

1. В нартах, жителях города, А. М. Аджиев видит, вероятно, тюрков-хазар, которым покровительствуют божества Алав и Авамчы; но тюркский Тенгри почему-то помогает не им, а осаждающим город иноплеменникам.

2. Неясно, почему жаждой томятся не нарты, сидящие в окруженном городе, а ничем не стесненные осаждающие.

3. Неясно, почему в тексте эти враги прямо не названы «арабами».

Иное объяснение было выдвинуто другим известным фольклористом, И. А. Халипаевой. «Образ божества Тенгри в фольклоре кумыков не всегда положителен. Например, в «Сказании о битве при Анжи» Тенгри выступает против жителей Анжи, против бога огня Алава и бога лесов Авамчы. Бога огня Алава Тенгри «приковал» к скале и поэтому он не может прийти на помощь жителям Анжи. Тенгри преграждает дорогу и другим богам. Однако с помощью чудесной птицы Бийдаяк боги вместе с нартами устремляются на врагов. Тогда Тенгри прячет солнце и мир погружает во тьму, но бог лесов Авамчы разжигает костры, и воины находят дорогу.

В «Сказании о битве при Анжи» исторические реалии перекликаются с мифологическими персонажами. Тенгри – языческое божество. А в 682 г. миссионер из Албании Мец Когманц Исраиль крестит гуннов, в том числе жителей Анжи, желая превратить их в христиан. Бог Тенгри мстит за эту измену. Жителям Анжи покровительствует Камари (богиня местных жителей). Ее соперник – бог Тенгри, который выступает с дэвами (персонажами персидской мифологии) против богов и нартов (персонажей мифологии кавказских народов). В сказании идет борьба дэвов с нартами – борьба двух мифологий (идеологий), скорее, носителей этих мифологий (скифы, сарматы, аланы и кавказские народы)» (Халипаева, 1988, с. 64).

Это, на наш взгляд, крайне противоречивые утверждения. Если Тенгри – языческое божество, якобы мстящее жителям Анжи за их переход в христианство, почему он выступает против языческих же богов Алава и Авамчы? Почему эти божества, вместе с богиней Камари, защищают новообращенных «христиан»? Почему тюркское (якобы языческое) божество

Тенгри выступает против тюркских же богов и нартов (якобы христиан), да еще и в союзе с «персидскими» чудовищами-дэвами?

Исследовательница, доверяя догмам канонической версии истории, полагала, видимо, что нарты – это художественно-мифологический образ неких «кавказцев», а осаждающие – «североиранских» племен (скифо-сарматов), в мифологии которых почему-то главное место занимают «персидские» дэвы, почему-то возглавляемые тюркским богом Тенгри. Но тогда почему этим «кавказцам» покровительствуют тюркские божества, а «ираноязычным» скифо-сармато-аланам – Тенгри?

Получается, что ни предки кумыков, ни они сами к этому сказанию не имеют отношения, несмотря на то, что у «кавказцев» и у осетин ни этой песни, ни этого сюжета нет. Исследовательница не увидела, что в сказании языческим божествам противостоит не христианский бог, а именно Тенгри. И речь в этой замечательной песне идет об эпизоде междоусобной войны тенгрианцев и язычников в среде хазаро-(гунно)-болгаро-аланских племен, обитавших в низовьях Волги и Северном Дагестане.

Следует отметить важное обстоятельство – определенное сходство этой песни со сказаниями вейнахов (близких соседей кумыков) о том, как исчезли нарты: в них говорится об осаде некоего нартского города (или крепости) чеченцами и ингушами; нарты сдались только после того, как осаждающие обнаружили трубу, по которой в город подавалась вода; говорится также «что нарты (после взятия их города Герменчуга «местными людьми». – М. Дж.) поднялись и тайно ушли куда-то далеко отсюда»; злые нарты «покинули нашу страну»; (Далгат, с. 343).

Но и в «Сказании о битве при Анжи» уцелевшие в войне нарты уходят в Балх и Игран. Следовательно, в нем рассказывалось об осаде города, в котором жили сторонники древнего единобожия (нарты-тенгрианцы), а осаждали его сторонники язычества. Обратим внимание, что враги нартов, которым покровительствовал Тенгри, душили жителей Анжи дымом. Но костры разжигал как раз-таки языческий бог огня Алав (якобы для того, чтобы осветить путь воинам-нартам); не дымом ли от этих костров (дрова для которых доставлял бог лесов Авамчы) язычники пытались удушить нартов (по изначальному тексту)? И не за это ли, спасая приверженцев своего культа (нартов, жителей Анжи), Тенгри приковал Алава к скале?

По какой причине и когда могла произойти столь явная деформация сюжета, в результате которой жители осажденного города превратились в язычников, а их враги – в тенгрианцев? Скорее всего, это случилось после арабо-хазарских войн. Тенгрианцы Северо-Западного Прикаспия (нарты) потерпели поражение и были вынуждены покинуть этот регион, о чем была

сложена песня. Впоследствии здесь возобладало христианство, а затем иудаизм; правда, его исповедовали только верхи Хазарского каганата, а основное население, вероятно, оставалось в лоне политеизма.

Спустя какое-то время после этих событий через Дербентский проход в Хазарию вторглась армия мусульман, и город Анжи, после ухода алано-болгар в основном населенный язычниками, вероятно, был осажден и взят арабами. Позже они отождествились с древними единобожниками-нартами и обороняющейся стороной (по-прежнему именуясь «нартами») в песне стали выглядеть язычники, а нападающей – сторонники единобожия.

По мнению К. М.-С. Алиева, название средневекового кумыкского города – *Анжи* (Семендер, Таргъу) происходит от древне-тюрк. *инжи*, *инжу* «жемчуг», в переносном смысле – «избранный», «удел царевичей»; ср. кумык. *энжи*, *энчи* «особый», «отдельный». Народно-этимологически его название понимали как «жемчужный град».

Якоб Райнеггс во второй половине XVIII в. указывал: «Сие же название имел некоторый великий изрядно укрепленный город Инже-калеси, коего развалины видны еще теперь...». «По всей вероятности, город этот изначально состоял из трех обособленных частей. Об этом свидетельствуют его кумыкские названия: Гиччи Анжи (Малые Анжи), Уллу Анжи (Большие Анжи) и Арт-Анжи (За-Анжи) – (КЭС, с. 19).

Не исключено, что представление о том, что нарты жили в трех кварталах одного селения, возникло именно на основе памяти тюркских предков осетин об этом древнем городе (некоторые детали ландшафта Дагестана, как и топонимы, в осет. текстах упоминаются – «тарковские колючки», Кизляр и т. п.).

Напомним, что Кызыл-Фука, по кар.-балк. сказаниям, жил то среди нартов Прикаспия, то в стеклянном дворце между небом и землей. С одной стороны, это можно объяснить тем, что он являлся божеством. С другой стороны, следует обратить внимание, что название города-крепости – *Анжи*, *Инжи* – означает «жемчуг, жемчужный». Но в кар.-балк. языке «жемчуг» называют и *жаухар*, а *инжи* чаще означает «бисер, бисерный», и «стеклярус» (т. е. род бисера). Следовательно, название города – *Инжи-къала* – народ понимал бы в значении «бисерная (стеклянная) башня (замок, крепость)». Кроме того, город Анжи-кала находился между морем (*тенгиз*) и сушей, дворец Фука – между небом (*тенгир*) и землей.

Как уже говорилось выше, в образе Кызыл-Фука (Хмыча) есть и черты какого-то реального исторического лица, одного из князей, женившегося на аварской княжне. В высокой цитадели города, вероятно, и находилась его

резиденция, куда доставлялась собранная дань и в которую проник нарт Ёрюзбек, чтобы расправиться с правителем гуннов-савиров.

ЧИНТЫ И СИНДЫ

В сказаниях, образующих начало кар.-балк. эпоса, нарты живут в трех районах - между Терекон и Лабой (Бораевы и Индиевы), в Северном Причерноморье (Аликовы) и Прикаспии (Усхуртуковы). Поэтому представители двух мощных родоплеменных групп – Аликовых и Усхуртуковых - почти не встречаются друг с другом, если только не совершают поездки друг к другу специально (как, например, Карашауай, прибывший из Причерноморья к побережью Каспия для участия в скачках, которые устраивали Усхуртуковы, как и те ездили на охоту в Прикубанье).

Но в текстах, образующих заключительную часть кар.-балк. эпоса, действие происходит на Центральном и Северо-Западном Кавказе. В трех сказаниях о трех походах нартов в Закавказье мы видим Сатанай-бийче, Ёрюзбека и Сосурука рядом с Карашауаем Аликовым (Н, с. 402-408); в войне с иноземным царем Кёсе-Бурунгуком участвуют как Ёрюзбек и Сибильчи, так и Дебет, а в последней битве с эмегенами, разыгравшейся в горах Центрального Кавказа, участвуют уже все нарты.

Это подтверждает наш вывод, что кар.-балк. эпопея о нартах складывалась из песен, сложенных скифо-аланскими певцами в Причерноморье и Приазовье, в предгорьях и горах Северного Кавказа, и песен, принесенных на запад алано-болгарами Нижней Волги и Северного Дагестана. Уходом последних с берегов Каспия уже в ранний период и объясняется, на наш взгляд, отсутствие в Дагестане развитого нартского эпоса. (Анализ ДНК, возможно, покажет, что карачаево-балкарцы генетически ближе всего, разумеется, к другим северо-западным тюркам и их ассимилированным потомкам на Дону и Днепре, казакам и части украинцев, но, во вторую очередь, к абазино-абхазам и некоторым народам Дагестана).

В Причерноморье и Приазовье возникли циклы сказаний: 1. Дебет и его сыновья 2. Алауган 3. Карашауай 4. Ачей и Ачезе.

В Прикаспии были созданы не менее важные циклы: 1. Ёрюзбек и Сатанай 2. Сосурук 3. Бёдене и Рачикау 4. Сказание о Созаре.

Из сказанного следуют и другие выводы. Сказания о Сатанай и Ёрюзбеке, Рачикау (Арахцау, Бадыноко, Нарчхеу), и, особенно о Сосуруке (Сослане-Созырыко, Сосуруко, Сасырке, Сеска Солса), Сибильчи, т. е. героях из рода Усхуртуковых, популярны во всех национальных версиях Нартиады – от Сунжи до Черного моря. С ними же связаны Хмыч и Батыраз. Довольно

известны и Бораевы (борагуны, бораганы, баргуны Притеречья).

Это может говорить о том, что вайнахи, адыги и тюркоязычные предки осетин активно контактировали с алано-болгарами Притеречья (нартты Бораевы), как и с прикаспийскими (в среде которых и создавался цикл сказаний о Сосуруке), особенно во время их исхода. Разумеется, они шли на запад не наобум, а к своим соплеменникам и единоверцам, тесные связи с которыми поддерживали и раньше. И, судя по всему, численность их была достаточно большой. Скорее всего, после их прибытия в Прикубанье какое-то из их подразделений и поселилось в Абхазии, передав абхазам и абазинам часть цикла сказаний о Сосуруке; от ассимилированных прикаспийских алано-болгар вошли сказания о нартах и в фольклор адыгов (но некоторые сказания – от тюркоязычных предков осетин).

Но вот Аликовы, роль которых в кар.-балк. эпосе очень велика, как и многие герои, принадлежавшие к этому роду (Дебет, Алауган, Карашауай, Ачей), в других национальных версиях только упоминаются, и лишь Ачемецу и Шауаю посвящено по одному-два сказания. Таково положение даже в осет. эпосе, имеющем наибольшее количество записей: «...в отличие от двух других фамилий – *Хсаертаеггатае* и *Боратае*, которые упоминаются повсюду и известны всем сказителям, *Алаегатае* (в осет. эпосе. - М. Дж.) встречаются только в некоторых вариантах» (Абаев, ИЭСОЯ, т. 1, с. 45).

Следовательно, причерноморские скифо-алано-болгары (которые подразумеваются под Аликовыми, «Царевыми»), рано продвинувшись на юг и расселившись в Прикубанье и Приэльбрусье, не участвовали в миграциях, поэтому огромный цикл «Дебет-Алауган-Карашауай» и не стал широко известен народам региона.

Но часть тюрков, как мы говорили выше, заселила горы и предгорья еще раньше (киммерийцы, создатели кобанской культуры). Что можно узнать об этом из нартских сказаний?

Чынтае, чинты, часто упоминающийся в осет. и адыг. сказаниях народ, характеризуемый по-разному: «для осетинских нартов чинты – прежде всего друзья и гораздо реже – враги, тогда как для адыгских нартов чинты являются заклятыми врагами». Но кто, какой народ древности скрывается под этим именем? Отвергая совершенно беспочвенное сопоставление чинтов с китайцами, выдвинутое Т. А. Гуриевым, как и этимологию М. А. Кумахова, возводившего этноним к названию малоазийских хаттов, Ю. А. Дзиццойты указывает, между прочим, на его отсутствие у самого южного из всех носителей нартского эпоса – абхазов; следовательно, чинты должны локализоваться на Северном Кавказе.

Л. Г. Лопатинский сопоставлял эпическое *чинты* с этнонимом *синды*,

названием народа, жившего в древности на побережье Черного моря, а также связывал его с чечен. *кант* «молодец», грузин. *кинто* «удалец, рыцарь». Г. А. Дзагуров, «очевидно, исходя из упомянутого сопоставления Л. Г. Лопатинского», считал «осетинских «кантов» «древними предками вайнахов». Все эти версии Ю. А. Дзиццойты правомерно считает сомнительными (Дзиццойты, 1992, с. 138-161).

В 1993 г. мнение о том, что эпические чинты – это китайцы, получило неожиданную поддержку со стороны В. А. Кузнецова (почему-то без ссылки на работу Т. А. Гуриева 1977 г.; более того, он упрекает нартоведов в том, что они не отвечают на вопрос «Кто такие чинты?»); правда, более убедительным предположение Т. А. Гуриева от этого не стало. «Напомню, - пишет В. А. Кузнецов, - что в Европе Китай издавна носил название Сина, персы называли китайцев «чин», Китай – «Чинастан», армянские формы этих названий «Тчен» и «Тченастан», «Чин», «Тченк». «Исторически знакомство западных алан с китайцами вполне вероятно, ибо китайские купцы нередко проходили по расам ВШП через Аланию и погребение китайского купца VIII в. из «Мощевой балки» это подтверждает. Возможно иное понимание, указанное К. П. Паткановым: речь может идти не о собственно Китае, а о китайских владениях, в том числе и в Средней Азии. В таком случае это скорее всего могли быть согдийцы – ираноязычный народ, действительно (в этом отношении) родственный ираноязычным осетинам, как это фиксировано в нартском эпосе» (Кузнецов, 1993, с. 69).

Все это, конечно, занимательно, но неубедительно. Для знакомства «ираноязычных» алан с китайцами и их содружества нужен был, как минимум, факт обитания последних на Кавказе; погребение китайского купца в Мощевой балке аргументом служить не может (к тому же у купца паспорта с собой не было). Если же речь идет об аланах Средней Азии (Аланья-Яньцай), то и в этом случае нет данных, свидетельствующих об их нерушимой дружбе с великим соседом. Нельзя думать и о согдийцах, поскольку совершенно непонятно, зачем было «алано-осетинам» переносить название китайцев на согдийцев, каким образом сей этноним попал на Кавказ и почему никто из нартоведов не говорит, что территорией зарождения нартского эпоса является Средняя Азия. Кроме того, следовало объяснить, почему термины *заелдаг* и *цыллае*, означающие в осет. языке «шелк», являются не китайскими, а неизвестно чьими (Абаев, ИЭСОЯ, т. 4, с. 294; т. 1, с. 320). Если же В. А. Кузнецов говорит о том, что чинтами («китайцами») аланы (нарты) называли согдийских торговцев шелком, то и они на роль дружественного кавказским аланам народа не тянут.

В адыг. эпосе Сатаней указывает Шабатыныко путь из Чинта в страну

нартов: «...поезжай на юг так, чтобы ночью Полярная звезда была слева и сзади». Следовательно, «страна чинтов находилась севернее страны Нартов» (Дзиццойты, 1992, с. 144-145). Заключение не совсем точное; следуя этим указаниям, всадник должен был ехать с северо-запада на юго-восток, т. е. двигаться приблизительно с побережья Черного моря к центру Северного Кавказа. В других адыг. сказаниях указан иной путь из Чинта в Нарту – двинувшись с Тена (Дона), перейти Кубань. Поэтому Ю. А. Дзиццойты полагает, что страна чинтов находилась где-то между Доном и Кубанью. Сюда же он относит и *Кинт*, *Кинте* – название крупного населенного пункта в кар.-балк. эпосе (Дзиццойты, 1992, с. 146). В любом случае, речь идет о Северном Кавказе.

Причины разного отношения нартов к чинтам в разных версиях эпоса, по мнению Ю. А. Дзиццойты, заключаются в особенностях его формирования у каждого народа, обусловленных личным знакомством с этим исчезнувшим этносом. Адыгский Бадыноко, например, как бы запрограммирован на борьбу с чинтами, он рожден им на погибель, и выполняет эту программу, истребив чинтов и обезглавив их вождя. Ю. А. Дзиццойты предполагает, что Бадыноко занял его (вождя чинтов) место, поэтому нарты говорят, что он живет в далеком краю и что его отец Орземедж приезжает к нартам из Чирта; исходя из ошибочного толкования (кар.-балк. Бёдене – кинтский герой), Ю. А. Дзиццойты считает странным, что в адыг. сказаниях Бадыноко является и нартом, и заклятым врагом чинтов (Дзиццойты, 1992, с. 147). Но каким образом он мог стать князем чинтов, истребив самих чинтов?

По осет. сказаниям, чинты жили среди нартов. «По свидетельству сказителя Г. Сланти, *Чынт* в осетинском эпосе – название села» (Дзиццойты, 1992, с. 138). Урузмаг назван предводителем нартов и чинтов, правда, о том, как ему удалось занять такое положение, не сказано; стоит заметить, что «чинты рисуются как особо близкий к нартам этнос», издавна знакомый, но небольшой и, возможно, нарты покорили их; «...первопредком нартов был *Уархтанаг*, вокруг которого поселились три нартовских рода и чинты». Оба племени были первыми людьми на земле и противопоставляются великанам, небожителям, злым духам и пр; на свой пир нарты пригласили все земные и неземные существа, но из рода людского там были только чинты. В осет. эпосе подчеркивается, что чинты были для нартов своими и даже молились одинаково; «и горе, и заботы, и радости у Нартов и чинтов были общими, как и в походы они ходили вместе» (Дзиццойты, 1992, с. 150-151).

Более того: «Как начало, так и конец чинтов связаны с нартами: согласно некоторым сказаниям, они вместе погибли в голодный год». «Трем

группам нартов» в точности соответствуют «три группы чинтов». Соглашаясь с отождествлением эпических чинтов и причерноморского народа синдов, Ю. А. Дзиццойты считает невозможным решить вопрос об этнической принадлежности первых, так как язык синдов неизвестен. Если же они окажутся иранцами, причислять их к скифо-сарматам нельзя, поскольку нарты и чинты нередко противопоставляются, а в одном из осет. сказаний нарты воюют с чинтами и гунтами (в последних Ю. А. Дзиццойты видит гуннов), но замечает, что преувеличивать эту противопоставленность не следует (воюют же друг с другом нарты Ахсартаговы и Бораевы).

Вывод Ю. А. Дзиццойты: «ничто не мешает отнести чинтов к нартовским родам, за исключением того, что чинты сами делились на три функциональных рода»; это два разных, но очень близких этноса, «проживающие на смежных территориях или даже в одном общем селении». Схожесть социальной структуры позволила «древнеосетинским (скифо-сарматским) сказителям включить чинтов в генеалогию нартов». У адыгов трехчастного деления общества не было, поэтому их сказители не причислили чинтов к нартам даже после их покорения нартом Бадиноко, для адыгов они остались врагами (Дзиццойты, 1992, с. 153-154).

«Следовательно, под чинтами следует видеть такой реально существовавший в прошлом народ, который в этническом плане был близок к осетинам, но отличался от адыгов, и в то же время граничил как с теми, так и с другими», причем «предки адыгов жили южнее чинтов, а чинты жили где-то в районе низовий Дона» (Дзиццойты, 1992, с. 155).

Логика этих рассуждений проста: под нартами подразумеваются древние ираноязычные осетины; в адыг. сказаниях нарты воюют с чинтами, но в осет. эпосе чинты и нарты дружны; следовательно, под чинтами подразумевается народ, «в этническом плане» близкий к осетинам. Таким народом могли быть, по мнению нартоведа, только синды, народ индоевропейский, который легко мог ассимилироваться среди пришлых сармато-иранцев (выше Ю. А. Дзиццойты говорит, что этническая принадлежность синдов неясна; здесь автор ссылается на мнение ряда ученых, считавших синдов «индоарийским народом»). Дело за малым – доказать, что скифо-аланы были ираноязычными предками осетин.

Далее исследователь указывает, что элемент *тае* в слове *чынтае* в осет. эпосе не является показателем мн. числа, поскольку нигде не встречается слово *чын* (ед. число), есть только производное *чынтаг* «чинтский» (в осет. нет и слова *нар*, но иранисты все равно считают элемент *т* в слове *нарти* осет. формантом мн. числа; это что-то вроде улыбки чеширского кота, которая существовала и в отсутствие самого кота).

Поэтому, по мнению Ю. А. Дзиццойты, в другие версии эпоса этноним *чынты* проник из осет. яз. Также достоверно он знает, что в районе между Доном и Кубанью соседнили три этноса – сармато-аланы, адыги и синды (чинты).

«Заимствовав идею эпосотворчества и некоторые сюжеты о чинтах у предков осетин, адыги, узнав (? – М. Дж.) в них своих соседей-синдов, добавили к ним свои собственные представления и сказания об этом народе», прославляя героя, который их разбил. С этими синдами Ю. А. Дзиццойты связывает и название замка *Сынты* в Карачае, города *Тынты калак* в осет. эпосе и крепости *Дундукаль* в эпосе адыгов (Дзиццойты, 1992, с. 156-157).

По осет. сказаниям, чинтов было немного; по адыгским, наоборот, чинтов было намного больше, чем нарттов. Ю. А. Дзиццойты объясняет это тем, что, во-первых, предков осетин было больше, чем синдов, а тех – больше, чем предков адыгов; во-вторых, синды одно время входили в состав Боспорского царства и их название могло распространяться на всех боспорцев; кар.-балк. Бёдене и осет. Бедзенаг связаны с рыбной ловлей, и, следовательно, представления о чинтах-рыбаках восходят к представлениям о боспорских правителях, обладателях рыбных промыслов. Все как всегда у иранистов: вместо объяснений – цепь предположений. Почему кар.-балк. Бёдене ловит рыбу на Волге, Ю. А. Дзиццойты, разумеется, не объяснил.

ГОРЦЫ И СТЕПНЯКИ

Существует точка зрения, согласно которой Синдика была колонией, созданной великими мореплавателями древности – семитами-финикийцами, соперниками греков по колонизации Восточного Причерноморья; одним из их основных занятий, вероятно, была и работоторговля. Вряд ли является случайностью тот факт, что в этих местах до позднейших времен действовал невольничий рынок. В осет. и адыг. эпосах речь идет о разных народах, чьи названия случайно оказались созвучными.

Чинты адыг. эпоса - это синды, обитатели Причерноморья и создатели рабовладельческого государства Синдика. Стремясь избежать порабощения, предки адыгов, вероятно, воевали с ними. Усваивая карачаево-балкарские (аланские) нартские сказания, они включили в них и упоминания об этих войнах. Но у адыгов сохранялась глухая память и о других чинтах – тюрках. В 1936 г. М. Е. Талпа пишет: «Некоторые кабардинцы утверждают, что кынтами называлось одно из племен аваров (в VI-VII веках обративших кабардинцев в своих данников)» - (Кабардинский фольклор, с. 626).

В качестве чинтских предводителей и героев в осет. эпосе упоминаются некий *Чанты-хан*, и *Къоба*, не имевший богатств, но

обладавший двумя замечательными мечами, *Каладзых* (чечен. *Кали*) и *Беко*, Бек (адыг. *Бэуч*, *Бэуки*) - (Дзиццойты, 1992, с. 153; с. 160). Первое имя он почему-то сопоставил с «осетинским названием Кубани – *Къобан*», считая его усеченной формой гидронима. Но *Къобан-суу* - это не осет. название, а кар.-балк. и происходит либо от *къуба*, *къоба* «большая, крупная» (ср., например, название кабард. селения *Куба-Таба*, от кар.-балк. *къуба тёбе* «большой холм»), либо от *къопхан* «поднимающаяся, затопляющая».

В кар.-балк. эпосе есть и герой по имени *Къуба* (Кубу, Хубун), могучий и богатый (был убит нартом Ачемезом); в осет. эпосе упоминается также некий Кобор, вождь гумцев (куманов) - (Дзиццойты, 1992, с. 160). Вероятно, имеется в виду осет. сказание, в котором «Созырыко попал к гумцу, бездетному Кобору, который его усыновляет, но Созырыко оказывается неблагодарным, пытается угнать его скот, а самого убить. Жена предупреждает Кобора, и тот в назидание за вероломство вырезает ремни из спины Созырыко» (НОГЭ, кн. 3, с. 27). Напомним также о вожде киммерийцев (у Страбона), носившем сходное имя – *Коб*. Это же историческое лицо, возможно, упоминается в хронике Леонти Мровели под именем *Уобос* – так звали сына хазарского царя, первого правителя Северного Кавказа.

Имя *Беко* Ю. А. Дзиццойты сопоставляет с тюрк. титулом *бек*; это слово в кар.-балк. яз. означает также «твердый, волевой, сильный». Имя *Къаладзых* он не объясняет (Дзиццойты, 1992, с. 160). Можно ли видеть в нем кар.-балк. *къалажюк*, *къалазюк* «соха» или *къалачы*, *къалацы* «житель крепости, горожанин», сказать трудно.

Еще один представитель чинтов - *Бедзенаг* (кар.-балк. *Бёденек*), к которому нарты относились довольно неприязненно (Дзиццойты, 1992, с. 138). Несомненно, это тюркский этноним *баджанак*, *базанаг* и пр., от которого и происходит всем известное «печенег». Если добавить к этим именам указанное выше у Ю. А. Дзиццойты «чинтское» имя «нартовского мужа – *Чанты-хан*» (ср. кар.-балк. *чынты хан* «истинный хан»), а также название города *Тынты калак*, не имеющие объяснений на почве осет. яз. (*къала* – тюрк. «крепость; башня»), картина складывается явно не в пользу мнения об «индоарийстве» чинтов.

И. М. Мизиев, на которого ссылается Ю. А. Дзиццойты, считал кар.-балк. *чынты* этнонимом. К сожалению, в кар.-балк.-русс. словаре указано только значение «самый», поскольку его составители не учитывали формы употребления этого слова. Приведем несколько примеров: *чынты да ёзден кёре эдим ол* «оказывается, он истинный (исконный) уздень», *чынты чегемли* «исконный чегемец», *ол чынты бий тукъумданды* «он из истинно

княжеского рода», *чынты да къарачайлыды* «он исконный карачаевец», *чынты холамлы* «исконный холамец» и пр. Таким образом, кар.-балк. *чынты* означает «исконный, истинный, коренной». В эпосе (как и в речи) это слово встречается много раз: *чынты нартды* «он истинный нарт», *нартла ичинде чынты къарыулусуду* «среди нартов он истинно мощный» и т. д.

К кому могли относить такое определение («исконные, коренные») тюрки (скифо-аланы), жители равнин, которые продвинулись к предгорьям позже? Скорее всего, к своим родичам-киммерийцам, жившим южнее, в горах Центрального и Северо-Западного Кавказа; их же, вероятно, они именовали *таулу* «горцы», *тау огур* «горное племя» (ср. названия осет. обществ – *туал*, *тагаур*), *тау ас* «горный род», *тау алан* «горные аланы» (ср. мужские имена собств. – *Тауас*, *Таулан*). Дружественные связи чинтов и нартов, как они обрисованы в осет. эпосе, это память об отношениях между горцами-киммерийцами, древнейшими насельниками гор Северного Кавказа (в частности, тюркоязычными предками осетин), и их степными сородичами, скифо-аланами, пришедшими позже из Причерноморья и Прикаспия.

На востоке, в нынешней Осетии, процесс слияния степных тюрков и тюрков-горцев (*чинтов*) осложнился тем, что степняков было меньше. На территории Балкарии и Карачая «смешение» киммерийцев и скифо-алан, вероятно, произошло быстро, поскольку последних было гораздо больше, чем и объясняется отсутствие упоминаний в фольклоре двух эпических племен, равных по силе. Кар.-балк. фольклор сохранил и память о приходе части алано-болгар в горы на восток от Эльбруса. Согласно древней легенде (опубликованной М. К. Абаяевым в 1911 г.), когда в Черекское ущелье (расположенное рядом с Дигорией) с плоскости пришел некий Малкар (эпоним черекских балкарцев), он застал там поселок, жители которого называли себя *таулу* «горец» (Азаматов, Хутуев, с. 92). Если бы эти аборигены не были тюрками, вряд ли они именовали бы себя по-тюрки.

Связи между тюрками-аланами и тюрками-киммерийцами нашли отражение и в кар.-балк. эпосе. В сказании о приезде богатыря Рачикау, сына Бёдене, на пир нартов, говорится, что Гиляхсыртан Злоязычный отказался принять от него черед в танце, в чем Ю. А. Дзицойты видит проявление пренебрежительного отношения нартов «к презренному кинту». На самом деле, ничего подобного в вариантах этого сказания нет. Во-первых, Гиляхсыртан – не нарт, а владетель-иноплеменник, имеющий замок и войско; во-вторых, его презрительное отношение к Рачикау объясняется тем, что этот герой являлся незаконнорожденным сыном батрака (маленького Бёдене) и рабыни, приемышем рыбака Бёдене. Сами нарты бранят Гиляхсыртана за оскорбление их гостя, и тот вынужден извиняться перед ним.

Ошибочное толкование кар.-балк. топонима и эпизода из эпоса привело Ю. А. Дзицойты к неверному пониманию образа богатыря-рыбака *Бёдене* «печенег» (*Бёденек, Шубадий, Шубадина, Чюмедий*), пришедшего к нартам откуда-то с севера и названного в дореволюционной записи сказания «русским» (в XIX в. север у карачаево-балкарцев, вероятно, ассоциировался с русскими). Поскольку в адыг. эпосе Бадиноко назван «знатным нартом» и даже «князем» (*Пиш-Бадиноко*), а в кар.-балк. эпосе (якобы) считается «презренным кинтом», Ю. А. Дзицойты решил, что цикл «чинтских сказаний» карачаево-балкарцы заимствовали у адыгов, и что *Шубадий* (вариант имени *Бёдене*) есть искажение адыг. *Щэбатыныкъо* (*Пиш-Бадиноко* «князь Бадыноко»).

Но, во-первых, никакого чинтского цикла у карачаево-балкарцев нет; а, во-вторых, почему князь Бадыноко адыг. эпоса должен был превратиться у карачаево-балкарцев в «презренного кинта»? На самом деле, все наоборот: кар.-балк. *Шубадий, Шубадина* есть тюрк. этноним *суу бёдене* «приречные печенег» (потому богатырь и занимается рыбной ловлей); непонятное *суу, шуу* адыги превратили в *пиш* «князь», присоединив его к имени сына Бёдене – *Бадынокъо* («сын Бадына, Бадынович»).

В дореволюционной публикации сказано, что Рачикау жил в горах (это отмечается трижды), а Сосурук – на плоскости; еще до встречи друг с другом они клялись именами друг друга. Чтобы вернуть оскорбленного Гиляхсыртаном Рачикау на пир нартов, пустившийся за ним вдогонку Сосурук кричит ему: «*Рожденный у нартов, воспитанный в Кинте, друг мой, Рачикау, куда ты скачешь так скоро?*» (КБФДЗП, с. 79; с. 82).

В оригинале: *Нартда тууб, Кентде ёсген* «родившийся в Нарте, выросший в Кенте», т. е. в городе. Интересно, что в кар.-балк. историко-героических песнях о том или ином витязе-батыре говорится, что он «родился в горах, а вырос на равнине» (т. е. часто ходил в набеги). Следует учитывать, что *кент* означает «поселение», «город»; ср. название селения в Балкарии – *Бабугент*, от *баба кент* «предков поселение». Витязь *Рачикау* родился на Волге, а воспитывался в *Кинте*, т. е. в каком-то крупном поселении или городе, расположенном в горах, почему Сосурук и отличает его от страны нартов (живших на равнине).

Тюрков-горцев аланы-степняки и называли бы *чынты* (*кынты*; восходит к *кенти*, от *кена* «истина, истинный, воистину»). Но *кынты, чынты* созвучно *гынты* «высокомерие, самомнение, гордыня, спесь» (ср. выражение *гынтысы кёкге сыйынмайды* «его спесь и в небеса не умещается»). Но именно таков нарт Рачикау: не сумев поразить своего врага Гиляхсыртана одним ударом, со словами: «*Раз у меня нет такой же силы,*

как у молнии, жить мне незачем», он погибает – от гордыни.

Именование киммерийцев-кобанцев (*чынты* «коренные, исконные») попало в осет. эпос через тюрков-автохтонов в качестве этнонима ближайших друзей нартов, их соплеменников, с которыми у них, вероятно, поначалу случались и стычки. Что касается иранских предков осетин, то потомками киммерийцев (кобанцев-металлургов) они быть не могли. Хотя бы потому, что в осет. языке нет своих слов, означающих «бронза, олово, медь», как и своего названия ближайших соседей кобанцев – грузин (а только тюрк. *гюржю*, *гюрзю*; см. В ИЭСОЯ), как и названий Эльбруса, Казбека, Терека, как и многого другого.

Население средневековой Алании – результат «смешения» двух близкородственных групп тюрков - кобанцев-киммерийцев и скифо-алан. После ее разгрома войсками Тамерлана осколки этого народа вошли в состав чеченцев, ингушей, осетин, абазин, адыгов, но при сложении осетин стали его субстратом; именно поэтому осет. эпос намного объемнее и информативнее всех других версий Нартиады, кроме карачаево-балкарской.

ВОЙНА В КИММЕРИИ

Итак, исторической подосновой многих кар-балк. сказаний являются масштабные события, развернувшиеся в Прикаспии – борьба северо-восточных тюрков (гунно-савиро-хазар) с находившейся в их среде частью алано-болгар; эта борьба, имевшая не только политическую, но и идеологическую подоплеку, закончилась победой первых и вытеснением алано-болгаро на запад, на территорию их соплеменников, населявших страну, издревле именуемую Киммерией (или Великой Болгарией).

На северо-востоке, в результате консолидации «внешних гуннов» создались предпосылки для возникновения сильного государства – Великого Тюркского каганата. Первым препятствием на пути достижения им гегемонии на юге Восточной Европы являлась Киммерия (страна «внутренних гуннов»); столкновение было неизбежно.

В предании (дошедшем до нас в передаче Геродота) говорится о том, как скифы (в них мы, в данном случае, видим гуннов-савиров, разумеется, игнорируя нелепую хронологию Скалигера), которые «обитали в Азии» (т. е. за Танаисом-Доном, считавшемся границей Европы), оказались в местах, занятых их юго-западными сородичами. Геродот пишет: «...страна, ныне населенная скифами, как говорят, издревле принадлежала киммерийцам».

И, далее: «С приближением скифов киммерийцы стали держать совет, что им делать перед лицом многочисленного вражеского войска. И вот на

совете мнения разделились. Хотя обе стороны упорно стояли на своем, но победило предложение царей. Народ был за отступление, полагая ненужным сражаться с таким множеством врагов. Цари же, напротив, считали необходимым упорно защищать родную землю от захватчиков. Итак, народ не внял совету царей, а цари не пожелали подчиниться народу. Народ решил покинуть родину и отдать захватчикам свою землю без боя; цари же, напротив, предпочли скорее лечь костями в родной земле, чем спасаться бегством вместе с народом».

До сих пор все вроде бы ясно, но: «Приняв такое решение, киммерийцы разделились на две равные части и начали между собой борьбу. Всех павших в братоубийственной войне народ похоронил у реки Тираса (могилу царей там можно видеть еще и поныне). После этого киммерийцы покинули свою землю, а пришедшие сюда скифы завладели безлюдной страной». (Реку Тирас ученые отождествляют с Днестром).

Получается, что трем возможным решениям (сражаться с захватчиками; отступить без боя; покориться скифам), киммерийцы предпочли четвертое, абсурдное. Но такого быть не могло – народ или подчинился бы воле вождей, или вожди (цари) ушли бы вместе с народом в другую страну. В действительности Геродот говорит о междоусобной битве в Киммерии, в которой столкнулись две части народа, двух племен, одно из которых именовалось *барсил*, *басил*; греки поняли этноним в значении «цари (царские скифы)», из-за его созвучия с греч. *басилеос* «царь».

Эта междоусобная битва произошла задолго до времен Геродота, потому он и говорит, что передает «сказание». Кроме того, он делает важное добавление: «Спасаясь бегством от скифов в Азию, киммерийцы, как известно, заняли полуостров там, где ныне эллинский город Синопа. Известно также, что скифы в погоне за киммерийцами сбились с пути и вторглись в Мидийскую землю. Ведь киммерийцы постоянно двигались вдоль побережья Понта, скифы же во время преследования держались слева от Кавказа, пока не вторглись в землю мидян» (Геродот, с. 239).

Взгляд на карту сразу же позволяет понять, что такого долгого кружного бегства от Днестра до города Синопы на южном берегу Черного моря быть не могло. Речь явно идет о Северо-Западном Кавказе, откуда киммерийцам легко было уйти на юг через Клухорский перевал (в недалеком расстоянии от моря). Скифы (гунно-хазары) наступали с востока, потому и держались слева от Кавказского хребта; видимо, они прошли в Мидию (нынешний Азербайджан) через ближайшее к ним, в этом случае, Дарьяльское ущелье, почему Геродот и подумал, что они «сбились с пути».

Приведем легенду, существующую в фольклоре трех соседствующих

народов. Абазинский фольклорист В. Б. Тугов пишет: «*Кузанака* (из адыг., букв.: «сито-могила») – название местности. Мест с таким названием много в Карачаево-Черкесской автономной области. Иногда их называют «ногайские могилы». О возникновении этого топонима существует легенда, которая гласит, будто жители бывших здесь аулов передрались из-за сита, а курганы, которых много в Кузанаках, – это могилы погребенных здесь людей»; «...аналогичные легенды зарегистрированы и у адыгских народов» (Абазинские народные сказки, с. 387).

В кабардинском варианте сюжет несколько другой. «О происхождении названия Кузанока (букв. «кладбище сита») рассказывают следующее. Было время, когда адыги не знали, что такое сито, и пользовались продырявленными кусками сухой кожи. Из расположенных рядом двух сел в одном приобрели в Крыму сито. Жители второго села часто брали его в долг и в очередной раз отказались вернуть хозяину сито. Споры, в конце концов, привели к битве, где погибли все жители обоих сел. Место, где они погребены, с тех пор и зовется *кузанака* – «кладбище сита» (Ципинов, с. 86).

Ср. кар.-балк. *гёзенек* «секция плетня (из прутьев)». Вряд ли можно считать сито таким предметом, который нельзя было изготовить в любых условиях и в любых количествах и вряд ли кто-то стал бы привозить сито из Крыма. Не стали бы именовать и могилы, где были похоронены люди, «кладбищами сита». Так что, видимо, дело в другом.

В кар.-балк. легенде о большом селении, расположенном у входа в Баксанское ущелье, говорится: «Однажды жители Кёнделена поссорились из-за волосяного сита и поубивали друг друга; часть погибла, а уцелевшие бежали, так и разорилось селение. Погибших людей похоронили в месте, называемом *Акъ обала* («белые могилы». – М. Дж.), установили над ними белые камни, так и ушли. Место, где находятся эти могилы, по сей день называется *Акъ обала*» (КЪМЖТА, т. 2, с. 441).



Обратимся к небольшой статье Х. Османова, опубликованной в балкарской республиканской газете «Заман» (номер от 17 мая 2008 г.), о древних мавзолеях, некогда стоявших у нижней околицы Кёнденена, недалеко от р. Баксан. По рассказам старожилов, их было не менее полусотни. В период выселения балкарцев в Среднюю Азию и Казахстан эти мавзолеи разобрали, а материал использовали для строительства колхозных ферм. К счастью, сохранилась фотография, сделанная еще до революции; по ней видно, что высота гробниц достигала 7-8 метров.

Старожилы рассказали Х. Османову, что некогда в этой долине разыгралось большое сражение между карачаево-балкарцами и войсками Тамерлана, в котором героически сражалась во главе отряда девушек и погибла воительница по имени *Атийма* из рода *Табыналары* (Табынаевых); ее могила в пещере *Жашырын дорбун* («потайная пещера») над Кёндененом сохранилась до наших дней. Битва осталась в памяти народа под названием *Элек уруш* (элек «сито, решето», уруш «война, битва»).

Объяснение, которое старики дали этому названию, весьма странное: «Балкарцы и карачаевцы в древности наматывали на поверхность щитов арканы из конского волоса. Прodelав на щитах отверстия, они прикрепляли эти арканы сафьяновыми шнурками. Говорят, что битва потому и получила такое название», - т. е., по той причине, что воины в этом сражении якобы пользовались просверленными щитами, напоминавшими сито.

Разумеется, принять это народно-этимологическое объяснение мы не можем. И никакая битва из-за сита разгореться не могла, как и адыги и абазины не могли назвать кладбище «ситомогилами». О каком же сражении говорится в фольклоре трех народов региона и почему оно во всех трех случаях связывается с ситом (решетом)? Нелепость этого названия, как и называемая причина побоища, заставляют подозревать, что мы вновь встретились с лингвистическим недоразумением.

Кар.-балк. *элик*, созвучное *элек* «сито, решето», - производное от слова *эль* «село; страна; народ» и ozn. «всенародный». Неслучайно и число гробниц, некогда высившихся возле сл. Кёнденен – около полусотни; «пятьдесят» - *элли*. Другой созвучный этим терминам архаизм - *алик*, *элик*, означает в тюрк. языках «царь, царский» (см. например, знаменитый караханидский кодекс XI в., написанный Юсуфом Баласагуни – «*Кутадгу билик*» «Благодатное знание»); отсюда же именование мощного рода-племени в кар.-балк. нартском эпосе – *Алик-лары* «Царевы».

Существует поговорка, употребляемая по адресу людей, из-за пустяка затевающих ссору, которая может закончиться большими бедами: *Бир элекни хатасындан бир уллу эл тюрп болгъанды* «Из-за (букв. «по вине») одного сита

(элек) сгинул большой (великий) эль (в зависимости от контекста озн. «селение; страна; народ»). При этом обычно добавляет: ...*элекни юлешалмай, уруш башлап* «...не смогли поделить сито (элек) и начали войну»; если в объяснении вместо *элек* «сито, решето» подставить *элик* «царь», ее смысл становится иным, обретая смысл: «*По вине одного царя сгинула большая (великая) страна*». Отсюда ясно, что в легенде речь шла о большой битве, а считать ее причиной бытовую ссору стали по недоразумению.

После междоусобной битвы часть побежденных, вероятно, покинула родину (как и киммерийцы у Геродота); заметим, что в Восточной Анатолии есть хребет, именуемый *Балкар даглары* «Балкарские горы». Победители похоронили погибших в построенных для этого мавзолеях возле сел. Кёндеден, а сражение осталось в памяти потомков под названием *Элик (Элек) уруш* «народная битва». Геродот услышал рассказ о ней много лет спустя, когда народ стал думать, что имела место не война двух частей населения, а разногласия между царями (*элик*) и народом (*элик*), из чего и возник рассказ о странном способе их разрешения, и легенды, с не менее странными объяснениями, а потом и о сите, как причине войны. На это предание наложились и воспоминания о сражениях с войсками Тамерлана, одно из которых произошло в этом месте (о чем сохранилась песня, к сожалению, только в отрывках).

Почему в легендах говорится о двух селах, понятно: кар.-балк. *эль* означает «село; народ; страна». Поскольку сел. Кёндеден, близ которого разыгралась междоусобная битва киммерийцев, находится довольно далеко от абазин, они привязали место действия к знакомой им местности (где находились ногайские могилы, и, возможно, склепы). Адыг. *кузанака* «ситомогилы» или «кладбище сита» - искаженный перевод кар.-балк. *элик кешенеле* «гробницы народа» (в этих мавзолеях, вероятно, похоронили всех погибших в сражении), понятого как *элек кешенеле* «ситогробницы». Крым в кабард. варианте легенды появился, видимо, из тех же рассказов о битве: кар.-балк. *къырым* «уничтожение, истребление» кабардинцы поняли как название Крыма (основа *къыр* означает не только «степь», но и «истребить, уничтожить; стереть»).

Для того чтобы в стране вспыхнула гражданская война, должны были иметь место причины не только политического и экономического характера, но и идеологического. Кто же и с кем сражался в этой войне? Скорее всего, в среде алано-болгарских племен произошел раскол и по территориальному, и по конфессиональному признаку: восточные (тюркоязычные предки осетин) были сторонниками язычества (что и отразилось в осет. сказаниях), западные (предки карачаево-балкарцев) придерживались единобожия (тенгрианства).

На ситуацию могли оказать сильное влияние алано-болгары, которых вытеснили на запад гунны-савиры (хазары); потерпев в Прикаспии поражение от язычников, эти изгнанники вряд ли стали бы относиться к политеистам терпимо. По осет. эпосу, нарты погибают в борьбе с богом на равнине *Хизы будур*; это, возможно, искажение кар.-балк. топонима *Къызыл-бурун (Къызбурун)* – названия предгорной долины в Кабардино-Балкарии, как раз на пути к подножию Эльбруса, в двух шагах от сел. *Кёнденен*.

Разумеется, следует понимать, что речь идет о язычниках, разбитых в битве со сторонниками веры в Единого Бога – Тейри-хана, на борьбу с которым нартов подбил пройдоха Сырдон, пришелец: *«Сырдон был несчастьем для нартов и сказал им: «Вам известна ваша сила, никто никогда вас не одолеет. Вы ведь богу молитесь, с ним и попробуйте помериться силой». Нарты сказали ему: «Мы не знаем, где он, как нам с ним биться?». И Сырдон учит их: «Перестаньте ему молиться, забудьте его имя. Поднимите повыше дверные косяки, чтобы не пригибать головы. Тогда, если есть где бог, он вас сам станет искать»* (НОГЭ, т. 2, с. 485).

Сырдон, судя по всему, - «стихийный материалист», если не прямой сатанист; неслучайно он хитер, как бес и его матерью является бесовка (или его родителями являются лже-Шатана и бес): мало кто в те отдаленные времена, отражением которых являются нартские сказания, мог высказать столь радикальное сомнение (*«...если есть где бог»*). Возможно поэтому, что он является еще и собирательным образом маздакитов, которых, как известно, Хосров Ануширван выселил на Кавказ. Вероятно, маздакиты и были повинны в том, что тенгрианство у алано-киммерийцев Верхнего Притеречья стало быстро деградировать к язычеству. Эти бунтари, носители революционных идей, выступавшие под красным флагом, оказавшись на Тереке, могли внести в среду тюрков-автохтонов брожение и смуту, повлекшие за собой большие беды; не потому ли образ Сырдона так ярок и выразителен именно в осет. эпосе?

Отметим интересную параллель: из Прикаспия к западным аланам пришли их соплеменники-монотеисты, а к восточным аланам (у которых позиции единобожия и без того могли быть слабыми) из Ирана пришли еретики-маздакиты. Их наследием, скорее всего, является и описанный многими дореволюционными авторами обряд поклонения *шайтану* или *хайрагу* (черт, дьявол, бес), соблюдавшийся осетинами вплоть до XX в.

«Рождество Христово, или Цыппурс по-осетински, празднуется как чисто христианское торжество, но через 2-3 дня после него наступает праздничная (!? – М. Дж.) ночь в честь шайтана – злого духа, дьявола. Вечером, под праздник, торжественно приносится жертва, вокруг которой

шайтан умоляется не делать зла всему дому; при этом строго соблюдается, чтобы имя Божье или какого-нибудь святого не было произнесено. В таком случае всему дому грозят неисчислимые бедствия от шайтана». «Из мяса принесенного в жертву (козленка) приготавливаются кушанья и особого вида пышки». «Затем часть мяса, пиво и водка ставятся в пустую комнату и предназначаются исключительно для шайтана. Считается за особое счастье, если эта пища оказывается съеденной» (ППКОО, вып. 3, с. 63).

НАШЕСТВИЕ

В кар.-балк. есть сказание о том, как нарты сражались с гигантскими пауками и сумели их уничтожить, но с большим трудом (спасаясь от них, нарты вынуждены были сидеть на вершинах гор, куда пауки взбираться почему-то не могли). По словам сказителя, это сражение произошло (опять-таки) возле сел. Кёнделен. На наш взгляд, здесь мы снова встречаемся с лингвистической путаницей. Кровником нарта Ачемеца был могучий герой по имени *Кубу* (*Хубун*, *Губу*); кровником нарта Чюерди – *Губу*; но кар.-балк. *губу* означает «паук»; сражение с войском царя *Кубу* по прошествии времени могло быть забыто, а имя его предводителя – стать причиной появления рассказа о битве с пауками, из паутины которых нарты изготовили себе очень прочные и блестящие доспехи (вероятно, трофейное снаряжение).

Выше мы говорили, что в осет. эпосе упоминается *Кобор*, вождь гумцев (куманов). Напомним также о сказании, в котором Иблис подсыпал в пищу нартов ядовитое зелье; отведав его, нарты стали враждовать друг с другом. Их царь и его сын соперничали из-за красавицы Машуки, народ разделился на две партии, и дело закончилось сражением. Не исключено, что под этим царем некогда имелся в виду царь Великой Болгарии Кубрат; предстать в сознании народа виновником войны он мог, во-первых, потому, что Великая Болгария распалась спустя недолгое время после его смерти; во-вторых, потому, что не сумел передать престол достойному преемнику. Впрочем, междоусобицы могли начаться еще при его жизни (о чем византийские историки Феофан и Никифор не знали).

Напомним о киммерийском (трерском) вожде по имени Коб (у Страбона); не о нем ли речь и не он ли явился виновником братоубийственной войны? Правда, античные авторы часто путали киммерийцев с кельтским племенем кимвров-треров. Например, Страбон, именуя Коба «трерским» и говоря о киммерийцах, «которых называют и трерами», он добавляет, что треры и Коб, как говорят, «были изгнаны киммерийским царем Мадием» (которого исследователи считают скифом).

Но и в хронике Леонти Мровели говорится, что первым властителем Северо-Западного Кавказа был сын хазарского царя *Уобос (Кобос)*, что созвучно имени *Коб* у Страбона. Может оказаться, впрочем, что это не имя царя, а старое кар.-балк. название Кубани – *Коб-суу, Кёб-суу* «многоводная», т. е. имелся в виду «кубанский царь». Отметим и другое – все три упомянутых этнонима (*тир эр, кем эр, балыкь ар*) в переводе с кар.-балк. означают «приречные люди». Память о своих тюркских предках-киммерийцах сохранили в сказаниях и осетины (см. выше о чинтах).

Есть и другие сведения, вполне вероятно, относящиеся к тем же событиям. По рассказу Геродота, киммерийцы, отступая перед скифами, ушли в Закавказье, а оттуда в Малую Азию. Но то же самое произошло и с болгарами Северного Кавказа. «Самое раннее упоминание о болгарах, - пишет М. М. Цораев, - мы встречаем у сирийского автора III в. Мар-Абас-Котины, который сообщает, что «булгары, обитавшие первоначально к северу от Кавказских гор, к 148-127 гг. до н. э. вторглись в Армению».

Моисей Хоренский в своей «Истории Армении» привел выдержки из того же источника Мар-Абас-Котины. Последний уже хорошо знал имя болгар и писал о проникновении отдельных групп болгарских переселенцев в Закавказье. Первое из этих переселений Мар-Абас-Котина относит ко времени царя Аршака, сына Вахаршака. Аршак, как известно, правил с 127 по 114 год до н. э. «В дни его (Аршака. – М. Ц.), – пишет Мар-Абас-Котина, - возникли большие смуты в цепи Великой Кавказской горы **в земле Булгаров, из которых многие, отделившись, пришли в нашу землю и на долгое время поселились на юге от Коха, в плодородных и хлебородных местах**» (МНС, с. 267).

Рассказывая о Великой Болгарии, простиравшейся от Азовского моря (Меотиды) до реки Куфис (Кубань), Феофан Исповедник говорит: «Во времена Константина Западного умер властитель упомянутой Болгарии и котрагов Кроват (Кубрат. – М. Дж.). Он оставил пять сыновей, завещав им ни в коем случае не отделяться друг от друга и жить вместе, так, чтобы они властвовали надо всем и не попадали в рабство к другому народу. Но спустя недолгое время после его смерти, разделились пять его сыновей и удалились друг от друга каждый с подвластным ему народом.

Первый же сын (Кровата), по имени Батбаян, храня завет отца своего, оставался на земле предков донине. А второй его брат, по имени Котраг, перейдя реку Танаис, поселился напротив первого брата. Четвертый же и пятый, переправившись через реку Истр, называемую также Дунай, один – оставался в подчинении, вместе со своим войском, у хагана аваров в Паннонии Аварской, а другой – достигнув Пентаполя, что у Равенны, попал

под власть империи христиан. Наконец, третий из них, по имени Аспарух, переправившись через Днепр и Днестр и дойдя до Огла – реки севернее Дуная, поселился между первыми и последним».

«Так вот, после того как они разделились таким образом на пять частей и стали малочисленны, из глубин Берзилии, первой Сарматии, вышел великий народ хазар и стал господствовать на всей земле по ту сторону вплоть до Понтийского (Черного. – М. Дж.) моря. (Этот народ), сделав своим данником первого брата, Батбаяна, властителя первой Булгарии, получает с него дань и поныне» (Чичуров, с. 61).

Примерно то же самое говорится о болгарях и в «Бревиарии» Никифора, современника Феофана. По нашему мнению, все четыре автора (Геродот, Мар-Аббас-Котина, Феофан и Никифор) повествуют об одних и тех же событиях (хронологию Скалигера-Петавиуса мы в расчет не берем). Речь идет о борьбе тюрков северо-восточных тюрков Черноморско-Каспийского междуморья с юго-западными за главенство в создающейся державе. Этим же, скорее всего, объясняется и известное соперничество двух тюркских династий: восточной (Ашина) и западной (Дуло). После победы гунно-хазаро-торков над алано-киммерийцами в Восточной Европе появился Великий Тюркский каганат, с которым стали налаживать тесные связи правители Византийской империи.

Здесь (а не у подножья Тянь-Шаня), в виду Золотой горы (одно из кар.-балк. названий горы Эльбрус). и встречался с тюркским каганом византийский посол Земарх (но академическая история рассказывает нам небылицы о посольствах, деловито сновавших между Босфором и Алтаем, словно у них имелись самолеты или, на худой конец, автомобили).

Алано-болгары частью вошли в состав новой державы (карачаево-балкарцы и тюркоязычные предки осетин и вайнахов), частью мигрировали на запад (орда хана Аспаруха, создателя Дунайской Болгарии) и на северо-восток Европы (предки волжских татар). Позже, после развала великого каганата, кавказские аланы стали подданными Хазарии; с ее крушением (под ударами гузов и дружин Святослава) на карте Кавказа появилось самостоятельное государство – Алания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наше исследование, посвященное проблеме генезиса Нартиады, привело к следующим выводам:

1. Гипотеза «субстратного» происхождения нартского эпоса не имеет никаких обоснований, как и предположения о возникновении его ядра в

абхазской, адыгской или «абхазо-адыгской» среде.

2. Анализ осет. сказаний, в высшей степени насыщенных тюркскими элементами, показывает, что они представляют собой, как и все другие версии Нартиады, пересказы с оригинала, созданного на кар.-балк. языке.

3. Эпос ингушей и чеченцев повествует о борьбе горцев-вейнахов против тюрков-карабулаков (нарт-орстхойцев), занимавших равнину. Эта борьба закончилась ассимиляцией карабулаков, которые стали ассоциироваться с героями их сказаний, нартами.

4. Нартский эпос является созданием киммеро-скифо-аланских племен, тюркоязычных предков карачаево-балкарцев, кумыков и осетин. Абхазами, адыгами и абазинами он был усвоен после нашествия Тамерлана, через представителей аланского народа, подвергшихся ассимиляции.

5. Имена и образы главных героев Нартиады восходят к именам и образам героев тотемического и шаманского фольклора карачаево-балкарцев.

6. Ни в одной из национальных версий Нартиады, кроме карачаево-балкарской, нет преемственной связи эпических сказаний с мифологическими представлениями народа и его историей.

7. Ни в одной из национальных версий Нартиады, кроме карачаево-балкарской, нарты не имеют идеологии, а потому в своих действиях руководствуются, большей частью, чисто прагматическими мотивами и преследуют частные цели.

8. Ни в одной из национальных версий Нартиады, кроме карачаево-балкарской, появление нартов на земле не является providенциальным актом; они появляются чисто случайно и так же случайно исчезают.

9. Ни в одной из национальных версий Нартиады, кроме карачаево-балкарской, нарты не выглядят народом, которым движет стремление уничтожить зло и его носителей, отстаивать справедливость и веру в Единого Бога. В эпосе вейнахов нарты представлены врагами чеченцев и ингушей, в эпосе адыгов – знатным сословием, в эпосе абхазов – знатным иноплеменным родом, в сказаниях абазин – соседним народом, в эпосе осетин – двумя смертельно враждующими родами.

10. Ни в одной из национальных версий Нартиады, кроме карачаево-балкарской, не сказано, что нарты выполнили задачу, поставленную перед ними Всевышним и обрели бессмертие в иных мирах.

11. Ни в одной из национальных версий Нартиады, кроме карачаево-балкарской, нет идеального героя, не говоря уже о целой плеяде (Дебет, Сатанай-бийче, Ёрюзмек, Алауган, Карашауай).

12. Ни по одной из национальных версий Нартиады, кроме карачаево-балкарской, нельзя проследить постепенную трансформацию образа героя во

времени - от его зарождения до деградации.

13. Ни в одной из национальных версий Нартиады, кроме карачаево-балкарской, нет четкой локализации нартских родоплеменных групп и ясного представления о Стране Нартов.

14. Ни в одной из национальных версий эпоса Страна Нартов не занимает такую обширную территорию, как в карачаево-балкарских сказаниях.

15. Ни в одной из национальных версий Нартиады, кроме карачаево-балкарской, нет описания общенародного новогоднего празднества нартвов.

16. Ни в одной из национальных версий Нартиады, кроме карачаево-балкарской, песенные варианты не занимают большую часть эпоса.

17. Большинство имен главных и даже второстепенных героев Нартады находит объяснение на почве кар.-балк. языка.

18. Выпадение из других национальных версий повествования о борьбе Ёрюзмека и Кызыл-Фука, и слияние двух образов – Сатанай-бийче и Ак-бийче (Бойранкыз) привело к возникновению множества «темных мест», разгадка которых оказалась возможна только благодаря кар.-балк. сказаниям.

19. Все версии Нартиады насыщены тюркскими топонимами, гидронимами, ойконимами, оронимами, калькированными переводами кар.-балк. выражений и терминов и пр. Их далеко не полный перечень, приведенный выше, позволяет утверждать, что даже если кар.-балк. язык и фольклор не дожили бы до наших дней, непредвзятый специалист легко опознал бы в Нартиаде творение тюркоязычного народа.

Изданные работы М. Ч. Джуртубаева

Древние верования балкарцев и карачаевцев. (Краткий очерк).- Нальчик, 1991, 256 стр.

Духовная культура карачаево-балкарского народа.- Нальчик, 1994; 1997; М., ж-л «Ас-Алан», 2000, № 1, 110 стр.

Душа Балкарии.- Сборник статей о фольклоре, истории, литературе и этнической психологии карачаево-балкарского народа.- Нальчик, 1997, 225 стр.

Карачаево-балкарский героический эпос.- М., 2004, 287 стр.

Другая повесть о походе Игоря. Нальчик, 2004, 263 стр.

Тенгрианство и тюрки (237 стр.). В книге: Ёзден Адет. **Этический кодекс карачаево-балкарского народа.** (Составление, комментарии и перевод).- Нальчик, 2005, 576 стр.

Тенгрианство и тюрки (307 стр.). В книге: Ёзден Адет. **Этический кодекс карачаево-балкарского (аланского) народа.** Издание второе, дополненное. - Нальчик, 2009, 637 стр.

Возвращение в историю. Сборник статей о литературе, психологии, истории и этнопсихологии. - Нальчик, 2010, 680 стр.

Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов. – Нальчик, 2010, 710 стр.

Мифология и эпос карачаево-балкарского народа. – Нальчик, 2012, 485 стр.

Сборники

Билляча. Народные детские песенки (на кар.-балк. яз.). – Нальчик, 1986, 124 стр.

Нартские песни и сказания (на кар.-балк. яз.). – Нальчик, 1992, 150 стр.

Нарты. Карачаево-балкарский героический эпос (на кар.-балк. яз.). – Нальчик, 380 стр.

Ёзден Адет (Узденьская Традиция). – Этический кодекс аланского (карачаево-балкарского) народа. Составление и перевод на русский язык. – Нальчик, 2001, 280 стр.

Къарачай-малкъар мифле (на кар.-балк. языке). – Нальчик, 2007, 494 стр.

Карачаево-балкарские мифы. – Нальчик, 2007, 484 стр.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Абазинские народные сказки. – М., 1985.

АБКД – Адаб Баксанского культурного движения. – Нальчик, 1991.

Абхазские сказки. – Сухуми, 1985.

АНТЖЖЭ – Алгъышла, нарт таурухла, жомакъла, жырла, элберле. – Нальчик, 1997.

Антология ингушского фольклора, т. 1. – Нальчик, 2001, т. 7 – 2010.

Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. – М., 1972.

Из адыгского народного эпоса. – Нальчик, 1987.

Кабардинский фольклор. – Нальчик, 2000.

КБФДЗП – Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. – Нальчик, 1983.

КЪМЖТА – Къарачай-малкъар жомакъла, таурухла, айтыула, эжитомлукъ. – Нальчик, 1999; 2003.

КЪММ – Къарачай-малкъар мифле. – Нальчик, 2007.

КММ – Карачаево-балкарские мифы. – Нальчик, 2007.

КНС - Къарачай нарт сёзле. Черкесск, 1961.

КЪМФ – Къарачай-малкъар фольклор. – Черкесск, 1987.

КЪМФХ – Къарачай-малкъар фольклор. Хрестоматия. – Нальчик, 1996.

МКЪНТ – Малкъар-къарачай нарт таурухла. – Нальчик, 1966.

Н – Нартла. – Нальчик, 1995.

НАГЭ – Нарты. Адыгский героический эпос. – М., 1974.

НАНЭ – Нарты. Абазинский народный эпос. – Черкесск, 1975.

НОГЭ – Нарты. Осетинский героический эпос. М., кн. 2 – 1989, кн. 3 – 1991.

НГЭБК - Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – М. 1994.

Пачулиа В. П. Падение Анакопии. Легенды Кавказского Причерноморья. – М., 1986.

Сказания и сказки адыгов. – М., 1987.

Сказания о нартах. Осетинский эпос. – Цхинвали, 1981.

Сказки и легенды ингушей и чеченцев. – М., 1983.

ФАЗП – Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX – начала XX века. – Нальчик, 1979.

СОКРАЩЕНИЯ

АБКИЕА – Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII –

XIX вв. – Нальчик, 1974.
 АВДИКБ – Археология и вопросы древней истории Кабардино-Балкарии. Выпуск 1. – Нальчик, 1980.
 АВЭИСК – Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа. – Грозный, 1979.
 АИК – Аланы: история и культура. – Владикавказ, 1995.
 АПКБНЯ – Актуальные проблемы карачаево-балкарского и ногойского языков. – Ставрополь, 1981.
 АС – Атеистический словарь. – М., 1986.
 ВИКССК – Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. – Орджоникидзе, 1985.
 ИНСКДВ – История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в., в 2 томах. – М., 1988.
 ИЮОНИИ – Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института.
 ИЭКНСК – История, этнография и культура народов Северного Кавказа. – Орджоникидзе, 1981.
 КЭС – Кавказский этнографический сборник, IX. – М., 1989.
 МНМ – Мифы народов мира, в 2 томах. – М., 1987.
 ОК – Ономастика Кавказа (Межвузовский сборник статей). – Орджоникидзе, 1980.
 ОРС – Осетинско-русский словарь. – Орджоникидзе, 1970.
 ПБК – О происхождении балкарцев и карачаевцев. Материалы научной сессии по происхождению балкарского и карачаевского народов. – Нальчик, 1960.
 ПИКБНЯ – Проблемы истории карачаево-балкарского и ногойского языков. – Черкесск, 1989.
 ПОН – Происхождение осетинского народа. Материалы научной сессии, посвященной проблеме этногенеза осетин. – Орджоникидзе, 1967.
 ППКОО – Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Книги 3 и 5. – Цхинвали, 1987, 1991.
 ПЭО – Проблемы этнографии осетин. – Орджоникидзе, 1989.
 ПИЭО – Проблемы исторической этнографии осетин. – Орджоникидзе, 1988.
 РОС – Русско-осетинский словарь. – М., 1970.
 ТНЭ – Типология народного эпоса. – М., 1975.
 ФИЭ – Фольклор. Издание эпоса. – М., 1977.

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. – М.-Л., 1949.
 Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, в 4 т. – М., 1958-1989 (ИЭСОЯ).
 Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. – Цхинвали, 1982.
 Абаев В. И. Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. – Владикавказ, 1990.
 Абазины. Историко-этнографический очерк. – Черкесск, 1989.
 Аджиев А. М. Героико-исторические сказания и песни. // Традиционный фольклор народов Дагестана. – М., 1991.
 Азаматов К. Г. Пережитки язычества в верованиях балкарцев // Из истории феодальной Кабарды и Балкарии. – Нальчик, 1980.
 Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. – Л., 1982.
 Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1984.
 Алборов Т. М. Проблема идеального героя в нартском эпосе осетин. // Вопросы осетинской литературы и фольклора. – Орджоникидзе, 1988.
 Алиева А. И. Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. – М., 1986.
 Алиева А. И. Адыгский нартский эпос. – Москва-Нальчик, 1969.
 Алиева А. И. Антология эпоса близкородственных народов // Фольклор. Издание

- эпоса. – М., 1977
- Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. – М., 1967.
- Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981.
- Бадахов Ш. С. По следам тюрков Северного Кавказа. - Карачаевск, 2004.
- Балкаров Б. Х. Адыгские элементы в осетинском языке. – Нальчик, 1991.
- Басилов В. Н. Избранники духов. - М., 1984.
- Биджиев Х. Х. Погребальные памятники Карачая XIV-XVIII вв. // Вопросы средневековой истории народов Карачаево-Черкесии. - Черкесск, 1979.
- Боргояков М. И. Об одном древнем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии. //Вопросы древней истории Южной Сибири. - Абакан, 1984.
- Батчаев В. М., Вайнштейн С. И. К проблеме кочевнического комплекса в традиционной культуре горцев Кавказа (балкарцев и карачаевцев). //Этнография и современность. – Нальчик, 1984.
- Бахрах Б. С. Аланы на Западе. – М, 1993.
- Бгажба Х. С. Об абхазском героическом эпосе // М., 1958.
- Бзаров Р. С. История в осетинском предании. – Владикавказ, 1993.
- Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. – М., 1823.
- Будаев Н. М. «Западные тюрки в странах Востока». - Нальчик, 2002.
- Бушков А. Россия, которой не было. – М., 1997.
- Бушков А. Чингисхан. Неизвестная Азия. - М., 2007.
- Бязров А. Х. Мифические предания и поверья о происхождении осетин. // ИЮОНИИ, вып. XXV. – Тбилиси, 1980.
- Бязров А. Х. Тема труда и гуманизма в сказаниях о нартах (эскиз) // Осетинская филология. Межвузовский сборник статей. – Орджоникидзе, 1984.
- Ванеев З. Н. Средневековая Алалия. – Сталинир, 1959.
- Виноградов В. Б., Чокаев К. З. Древние свидетельства о названиях и размещении нахских племен // Археолого-этнографический сборник. – Грозный, 1966.
- Габуев Т. А. Ранняя история алан. – Владикавказ, 1999.
- Гагкаев К. Е. Кавказский языковой союз и осетинский язык. // Осетинская филология, вып. 3. – Орджоникидзе, 1984.
- Гаглойти Ю. С. Аланы и вопросы этногенеза осетин. - Тбилиси, 1966.
- Гаглойти Ю. С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. – Цхинвали, 1977.
- Гадагатль А. М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. – Краснодар, 1967.
- Гадагатль А. М. Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов. – Майкоп, 1987.
- Гачев Г. Д. Содержательность художественных форм. Эпос. Лирика. Театр. - М., 1968.
- Геродот. История. – М., 2006.
- Глаш А. Карча. – Нальчик, 2008.
- Гумилев, Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. – М., 2001.
- Гуриев Т. А. К проблеме генезиса осетинского нартского эпоса. – Орджоникидзе, 1971.
- Гуриев Т. А. Антропонимия осетинского нартского эпоса. – Орджоникидзе, 1981.
- Гуриев Т. А. Проблемы Нартиады. – Орджоникидзе, 1982.
- Гуриев Т. А., Тулатова Е. А. К этимологиям проф. Г. Бейли. // Проблемы осетинского языкознания, вып. 2. – Орджоникидзе, 1987.
- Гуриев Т. А. Наследие скифов и алан. – Владикавказ, 1991.
- Гуриев Т. А. Памятник особого рода: язык. – Владикавказ, 1995.
- Гутнов Ф. Х. Социальные аспекты эволюции религиозной системы алан.// Проблемы

- этнографии осетин, вып. 2. – Владикавказ, 1992.
- Гутов А. М. Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. – М., 1993.
- Гутов А. М. Художественно-стилевые традиции адыгского эпоса. – Нальчик, 2000.
- Гутов А. М. Народный эпос: традиция и современность. – Нальчик, 2009.
- Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.
- Догузов К. Г. О месте алан в связях Византии с Китаем. // ИЮОНИИ, вып. XXXI. – Тбилиси, 1987.
- Дугин А. Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. – М., 2002.
- Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. – М., 1990.
- Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. – М., 1977.
- Джигоев М. К. О нашествии Тимура на Северный Кавказ в 1395 году. // ИЮОНИИ, вып. XXXI. – Тбилиси, 1987.
- Джуртубаев М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. – Нальчик, 1991.
- Джуртубаев М. Ч. Карачаево-балкарский героический эпос. – М., 2004.
- Джуртубаев М. Ч. Другая повесть о походе Игоря. – Нальчик, 2004.
- Джуртубаев М. Ч. Ёзден Адет. Этический кодекс карачаево-балкарского (аланского) народа. – Нальчик, 2009.
- Джуртубаев М. Ч. Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов. – Нальчик, 2010.
- Дзаттиаты Г. П. К вопросу о царциатах. // ИЮОНИИ, вып. XXV. – Тбилиси, 1980.
- Дзицойты Ю. А. Нарты и их соседи. – Владикавказ, 1992.
- Дзицойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. – Цхинвал, 2003.
- Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Ленинград, 1974.
- Закиев М. З. Проблемы языка и происхождения волжских татар. – Казань, 1986.
- Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. – М., 1988.
- Инал-ипа Ш. Д. Памятники абхазского фольклора. Нарты. Ацаны. Сборник статей и материалов. – Сухуми, 1977.
- История Северо-Осетинской АССР, т. 1. – Орджоникидзе, 1987.
- История Средних веков, том 1. – М., 1952.
- Как была крещена Русь. – М., 1989.
- Калоев Б. А. Осетины (историко-этнографическое исследование). – М., 1971.
- Калоев Б. А. М. М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа. – М., 1979.
- Керменчиев С. Р., Големба М. Л. Черкесы и Кабарда. – Пятигорск, 2008.
- Кобычев В. П. Историческая интерпретация этногенетических преданий ингушей. // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. – Орджоникидзе, 1985.
- Ковалевская В. Б. Кавказ и аланы. – М., 1984.
- Кожин В. В. История Руси и русского слова. – М., 2001.
- Козаев П. К. Нартовский эпос как исторический источник. // Проблемы хронологии археологических памятников Северного Кавказа. – Орджоникидзе, 1985.
- Короглы Х. Огузский героический эпос. – М., 1976.
- Криничная Н. А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988.
- Крывелев И. А. История религий, в 2-х т. М., 1975.
- Крупнов Е. И. Изучение нартского эпоса и археология // Археолого-этнографический сборник. – Грозный, 1966.
- Кубанов А. Х. Ассия и Асгард на Кавказе. – Москва – Ставрополь, 2004.
- Кузнецов В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. – Орджоникидзе, 1980.
- Кузнецов В. А. Очерки истории Алании. – Орджоникидзе, 1984.
- Кузнецов В. А. Реком, Нузал и Царзонта. – Владикавказ, 1990.
- Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. – М., 1985.

- Кызласов Л. Р. Древнейшая Хакассия. МГУ, 1986.
- КЭС – Кумыкский энциклопедический словарь. – Махачкала, 2009.
- Лавров Л. И. Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. – Нальчик, 2009.
- Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. // Вестник древней истории, 1947 – 1952.
- Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.
- Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957.
- Магомедов М. Г. Образование Хазарского каганата. – М., 1983.
- Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа. – Орджоникидзе, 1968.
- Магометов А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVII-XIX вв.). – Орджоникидзе, 1974.
- Малкондуев Х. Х. О балкаро-карачаевском Тёре. // Мир культуры. Нальчик, 1990.
- Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
- Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986
- Мизиев И. М. История рядом. Нальчик, 1990.
- Миллер Вс. Эпиграфические следы иранства на юге России. // Журнал министерства народного просвещения, часть 247. – СПб, 1886.
- Миллер В. Осетинские этюды. – Владикавказ, 1992.
- Миллер В. Ф. В горах Осетии. – Владикавказ, 2007.
- Миняев С. С. Исчезнувшие народы. – М., 1984.
- Мифы и сказки Австралии. – М., 1965.
- Мровели Леонти. Жизнь картлийских царей. Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана. – М., 1979.
- Мэн Дж. Аттила. М., 2007.
- Налоев З. М. Этюды по истории культуры адыгов. – Нальчик, 1985.
- Народы России. Энциклопедия. – М., 1994.
- Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов. М., 1984.
- Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. – Нальчик, 1994.
- Ортабаева Р. А. Джетегейли - джети джудуз. - Черкесск, 1985.
- Остряков П. Народная литература кабардинцев и ее образцы // Вестник Европы, кн. 8, 1879.
- Плетнева С. А. От кочевий к городам. - М. 1967.
- Семенов Ю. И. Как возникло человечество. - М., 1966.
- Токарев С. А. История зарубежной этнографии. - М., 1978.
- Топоров В. Н. Миф, ритуал, символ, образ. - М., 1995.
- Тресков И. Б. Фольклорные связи Северного Кавказа. - Нальчик, 1963
- Поэма об Алгузе. – М., 1993.
- Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества. - М., 1982.
- Плетнева С. А. Хазары. – М., 1986.
- Плетнева С. А. На славяно-хазарском пограничье. – М., 1989.
- Прозоров Л. Р. Русские богатыри. – М., 2011.
- Прозоров Л. Р. Русь языческая. – М., 2011.
- Пропп В. Я. Морфология сказки. – М., 1969.
- Психология. Словарь. – М., 1990.
- Путешествие Абу Хамида Ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131-1153). – М., 1971.
- Пчелина Е. Г. Аертаекъахыг – осетинский мифологический конь (бронзовые фигурки VI – VII вв. н. э.). // Новые материалы по археологии Центрального Кавказа. –

- Орджоникидзе, 1986.
- Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. – М., 1977.
- Рашид-ад-Дин. Огуз-наме. – Баку, 1987.
- Сабанчиев Х.-М. А. Изучение балкаро-карачаевского нартского эпоса в советский период // Актуальные вопросы кабардино-балкарской фольклористики и литературоведения. – Нальчик, 1986.
- Сибатуллин Ф. С. От Аттилы до Президента. – Казань, 2008.
- Сказания о нартах. Осетинский эпос. – Цхинвали, 1981.
- Соколова З. П. Культ животных в религиях. – М., 1972.
- Тамерлан. Автобиография. Уложение. – М., 2006.
- Техов Ф. Д. Происхождение имен «Сослан» и «Созырыхъо» в нартском эпосе и осетинском языке. // ИЮОНИИ, вып. XXXI. – Тбилиси, 1987.
- Тилов Р. Р. Сага о Кавказе. Ранняя история алано-балгар. – Нальчик, 2005.
- Тойнби А. Дж. Постижение истории. – М., 1991.
- Тогошвили Г. Д. Сослан-Давид. – Владикавказ, 1990.
- Токарев С. А. История зарубежной этнографии. – М., 1978.
- Токарев С. А. Ранние формы религии. – М., 1990.
- Толстова Л. С. Исторические предания Южного Приаралья. – М., 1984.
- Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. – М., 2007.
- Тресков И. В. Фольклорные связи Северного Кавказа. – Нальчик, 1963.
- Туаллагов А. А. Меч и фандыр. Артуриана и Нартовский эпос осетин. – Владикавказ, 2011.
- Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. – М., 1982.
- Федоров Я. А., Федоров Г. С. Ранние тюрки на Северном Кавказе. – М., 1978.
- Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. – М., 1978.
- Фрэзер Дж. Золотая ветвь. – М., 1986.
- Халидова М. Р. Общее и особенное в нартских сюжетах народов Дагестана и Северного Дагестана // Дагестанский фольклор во взаимосвязях с иноэтническим фольклором. – Махачкала, 1985.
- Халипаева И. А. Тенгри – верховное божество кумыков // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. – Махачкала, 1988.
- Хан-Гирей. Записки о Черкесии. – Нальчик, 1978.
- Хасанланы Назир. Къарча. – Черкесск, 1994.
- Хейзинга, Йохан. Осень Средневековья. – М., 1995.
- Хетагуров К. Собрание сочинений, в трех томах. – М., 1974.
- Холаев А. З. Карачаево-балкарский нартский эпос. – Нальчик, 1974.
- Холаев А. З. К вопросу о трансформации обрядовой песни-пляски «Голлу» у балкарцев и карачаевцев. // Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. – Нальчик, 1981.
- Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. – Орджоникидзе, 1971.
- Ципинов А. А. Народная историческая проза адыгов. – Нальчик, 2000.
- Чибиров Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. – Цхинвали, 1984.
- Чичуров И. С. Византийские исторические сочинения. – М., 1980.
- Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. – Махачкала, 1929.
- Шелов Д. Б. Скифо-македонский конфликт в истории античного мира. // Проблемы скифской археологии. – М., 1971.
- Эрдели И. Путешествия Мора Дечи по Кавказу. // Вопросы осетинской археологии и этнографии, вып. XXXVI. – Орджоникидзе, 1980.

