

А.В. Дарчиев

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ОБРАЗА ДЗЕРАССЫ В ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЕ

Статья посвящена рассмотрению малоизученного персонажа осетинской нартиады – дочери морского владыки по имени Дзерасса. Анализ нартовского сказания о Дзерассе позволил выявить ряд важных признаков, свидетельствующих об архаичной основе данного сюжета, а также о типологическом единстве Дзерассы с богинями-прародительницами архаичных мифологий. Присутствующий в сказании мотив разделяющего меча находит многочисленные фольклорные параллели, но вопрос о его происхождении требует дальнейшего изучения.

Ключевые слова: нартовский эпос; Дзерасса; богиня-мать; близнецы; рыцарский роман; лисица; меч; символ непорочности; мифология.

Дзерасса – одна из главных героинь осетинской нартиады, дочь морского владыки Донбеттыра. Сказители неизменно называют Дзерассу красавицей (*Дзерасса-раесугъд*), подтверждая это весьма поэтичным описанием ее внешности: она сияет, как солнце (*хурау арттивы*), у нее золотые волосы (*сызгъарин хилтæ*) и черные брови (*сау арфгуытæ*), она белолицая (*урсцъар цæсгом*), ее улыбка нежна, как вечерний свет заходящего солнца (*худæн былтæ хур бон изæрау*), ее взгляд, словно сияние луны (*йæ фæкаст – мæйрухс*), она стройна, у нее «лебединая» шея (*йæ конд – хъазхъуыр*). Красота не единственное достоинство Дзерассы. Обладая способностью к превращениям, в образе голубки она проникает в сад Бурафарныга и похищает плоды чудесной яблони нартов. Но однажды нартовские близнецы Ахсар и Ахсартаг, охранявшие яблоню, ранили ночную похитительницу. По ее кровавому следу братья вышли к берегу моря. Ахсартаг спустился в подводное царство Донбеттыра, исцелил Дзерассу и стал ее мужем. После возвращения Ахсартага и Дзерассы на морской берег между Ахсаром и Ахсартагом возникает конфликт, приведший к гибели обоих братьев. У Дзерассы от Ахсартага родились близнецы Уырызмаг и Хамыц, которые положили начало сильнейшему нартовскому роду Ахсартагката. Такова в самых общих чертах фабула сказания о Дзерассе¹. Анализу данного сказания посвящено немало прекрасных страниц в книгах В.И. Абаева [2. С. 153–159]², Л.А. Чибирова [3. С. 39–42], А.А. Гуаллагова [4. С. 28–75] и В.А. Цагараева [5. С. 20–49], поэтому мы выделим лишь некоторые аспекты, требующие дальнейшего изучения.

Для похищения яблук из нартовского сада Дзерасса оборачивается не только золотой голубкой [6. С. 17], но и лисцей [Там же. С. 27]. Недавние исследования Клауса Майлана показали, что в архаичных мифологиях лисица является священным животным богини-матери, подательницы плодородия во всех его проявлениях [7, 8]. Присутствующая в нартовском сказании специфическая связь лисицы и водной стихии обнаруживает некоторые соответствия в фольклоре северо-европейских народов. В датской сказке только лисица знает дорогу к Морской деве и показывает ее герою [9. С. 28], а в шведской Морская дева сама превращается в лисицу [10. С. 8].

Особенно интересна саамская сказка, в которой два брата, преследуя лисицу, вышли к берегу моря.

Вместо лисы они встретили здесь Морскую деву, которая сидела на камне и расчесывала свои длинные волосы. Младший брат хотел выстрелить в нее, но старший помешал ему, предупредив Морскую деву об опасности. На следующий вечер старший брат пришел на то же место на берегу. Сначала перед ним появилась черная лисица, в которую он выстрелил. Вслед за этим из моря выплыла Морская дева и пригласила юношу в подводный дом своего отца. Там он получил богатые дары, вернулся обратно и с тех пор стал зажиточным и счастливым человеком. А младшего брата, пытавшегося убить Морскую деву, повсюду преследовали неудачи [11. С. 62–64].

Кроме очевидной связи Морской девы и лисицы, саамская сказка обнаруживает и другие соответствия с нартовским сказанием. Так же, как и нартовские близнецы, два брата преследуют лисицу и выходят к берегу моря. Здесь они находят Морскую деву, из-за которой между братьями возникает разногласие, подобно тому как из-за Дзерассы возникает конфликт между Ахсаром и Ахсартагом. Один брат пытается выстрелить в Морскую деву, но другой всячески препятствует ему. В Дзерассу стреляют, но затем спасают от смертельной раны. В обоих случаях отмечается особая сила, заключенная в волосах морской обитательницы. Для того чтобы подняться со дна морского на берег, Дзерасса совершает какую-то магическую манипуляцию: «Потянула она свой волос в тот час, когда исполняется просимое (*айвæзта йæ сары хил курдиат сахаты*), и оба они, Ахсартаг и Дзерасса, превратились в больших перламутровых рыб и устремились со дна морского на поверхность» [6. С. 30]. В саамской сказке один из братьев также спускается в морские глубины и поднимается обратно, при этом, чтобы юноша не захлебнулся, Морская дева велит ему уткнуться лицом в ее волосы [11. С. 63]. Возможно, указанные соответствия объясняются древними контактами угро-финских племен с индоиранцами, отразившимися и в области мифологических представлений³.

Лисица, образ которой принимает Дзерасса, наделяется эпитетами *хины* и *целлаг* [6. С. 27]. *Хин* означает «колдовство», и выражение *хины рувас*, несомненно, есть то же самое, что и *хины сырд* «заколдованный зверь», как во многих фольклорных текстах называется неуязвимое животное, способное погубить охотника [14. С. 202]. Дзерасса-лиса обладает такой

же волшебной неуязвимостью, опасной для стреляющих в нее нартов: «*Нарты фæсивæд æй æхсыны фатæй, æмæ йæ хъуыны дæр нæ хизы сæ фаты æрттигъ, фæстама сахуыыл æсхуыуы*» [6. С. 27] («Нартовская молодёжь пускает в нее стрелы, но наконечники их стрел не пронзают даже ее волос (шерсть) и в них самих обратно отскакивают»). Но *хин* означает еще и «хитрость, хитрый». Действительно, лисица – существо весьма проворное, сообразительное и хитрое. Эти незаменимые свойства также помогают нашей красавице провести сторожей и вдоволь наесться яблок в саду Бурафарныга.

Относительно значения *цæллаг рувас* полной ясности нет. Его переводят как «плескливая» [15. С. 87], «пирующая» [16. С. 197] или «хитрая» [17. С. 513] лисица. В другом тексте, очевидно, записанном от того же сказителя, с такой лисицей сравниваются голодные нарты, набросившиеся на еду: «*Нарт дын фæхæлæф кодтой кæрæфау æмæ цæллаг рувасау цæлминас кæныны*» [6. С. 242] («Нарты с жадностью расхватывали [угощения] и, словно *цæллаг* лисицы, пируют-угощаются»). Как видно, здесь *цæллаг* сближается по значению с *цæлуарзаг* «любитель угощения, обжора» и применительно к лисице, вероятно, также указывает на ее превосходный аппетит. Добавим, что в природе лисы действительно любят полакомиться яблоками и даже способны взбираться на невысокие, слегка наклоненные деревья.

В Сослановском цикле имеется сказание, которое в основных чертах повторяет сюжет о Дзерассе и волшебной яблоне. «Сестра семи братьев» (*авд æфсымæры хо*) превратилась в куницу и проникла в селение нартов. Сослан стал преследовать ее и выстрелом из лука нанес тяжелую рану. Затем он явился в дом семи братьев и исцелил девушку, приложив к ее ране оторванный стрелой кусочек куньей шкуры. Благодарные братья отдали сестру в жены Сослану [18. С. 416]. Здесь героиня превращается не в лису, а в куницу⁴, и это не единственный случай подобной замены. «Нарты и чёрная лисица» – малый цикл осетинской нартиады, объединяющий сказания о том, как на охоте Уырызмаг, Хамыц и Сослан / Созырыко убили черную лисицу и делили между собой ее шкуру. В одном варианте лису вновь заменяет куница: «*Стæй сыл ну сæлавыр алыгъди, рацахстой йæ, аргæвстой йæ, йæ фыд ын бахордтой, йæ цармыл та йын тæрхон кодтой*» [6. С. 203]. По славянским народным представлениям, лисица – животное, родственное куньим и другим пушным зверям, поэтому здесь также прослеживается взаимозаменяемость лисы и куницы в сходных фольклорных контекстах [21. С. 114–115].

Оказавшись у донбеттыров, Ахсартаг исцеляет раненую Дзерассу при помощи чудесных нартовских яблок. Отметим особо, что действие происходит на морском дне, а эти яблоки – красного цвета (*сырхфарс фæткъуытæ, уд ирвæзынгæнæг*) [6. С. 29]. Подводный мир в эпосе несет в себе явные признаки мира иного, потустороннего, поэтому можно предположить, что мотив «яблока в море» связан с известным элементом осетинского поминального обряда: у стола с приготовленными для посвящения покойному едой и напитками ставят наполненное пивом ведро, в кото-

рое опускают красное яблоко. Можно сказать, что яблоко в емкости с пивом представляет собой зримую модель нартовского мотива. И коль скоро нартовские яблоки спасают Дзерассу от смерти, возможно, в поминальном обряде красное яблоко также связано с представлениями о воскрешении и бессмертии. Нартовский мотив «яблока в море» напоминает отчасти ведийский космогонический миф о золотом зародыше, плавающем в изначальных водах [22. С. 112–146]. При этом ведийские тексты изображают вместилище изначальных вод (океана) в нижнем мире, как ведро, полное благ / воды, или кувшин, наполненный напитком бессмертия амритой [Там же. С. 156, 158]. Ср. ведро с пивом в осетинском обряде.

В другом сказании упавшее в море яблоко указывает Уырызмагу путь к донбеттырам. Сами нарты, согласно одному варианту, происходят из морских глубин: «*Нарт кæцæй рантæстæнцæ, уой Хуцауæй æндæр неке зонуй, фал тауæрæхъæй зæгъуыцæ, денгизи бунæй рацудæнцæ Нарты адæм, зæгъгæ*» [6. С. 22]. («Откуда появились нарты, этого никто, кроме Бога, не знает, но предания говорят, что нартовский народ вышел со дна морского»). Сопоставление этих двух мотивов делает возможным еще одного толкование: яблоко в осетинском поминальном обряде, вероятно, также могло представляться указателем пути в ту морскую обитель, из которой некогда предки (каковыми у осетин считались нарты) появились на свет.

Вернувшись из подводного царства, Ахсартаг и Дзерасса находят на морском берегу шалаш Ахсара. Дзерасса остается в шалаше, Ахсартаг же отправляется на поиски брата. В это время возвращается Ахсар, которого Дзерасса принимает за своего мужа (ведь они близнецы, ничем не отличающиеся друг от друга). Поняв, что перед ним жена его брата, Ахсар отстраняется от Дзерассы. В ряде вариантов эпизод ночлега в шалаше дополнен интересной деталью: приготовив постель, Ахсар кладет между собой и Дзерассой меч [6. С. 60, 78–79, 97; 23. С. 26]. Насколько нам известно, Т.А. Гуриев первым обратил внимание на эту деталь и сопоставил ее с аналогичным мотивом в германо-скандинавской мифологии, где Сигурд добывает невесту (Брюнхильду) для своего побратима Гуннара, с которым они очень похожи. Сигурд выдает себя за Гуннара и проводит с его невестой три ночи, но всякий раз кладет меч между собой и Брюнхильдой [24. С. 155–159].

Выявив эту аналогию, Т.А. Гуриев наметил весьма перспективное направление исследований. Немногим позднее в статье Йоста Гипперта разделяющий меч Ахсара был определен как один из вариантов широко распространенного в средневековой европейской литературе мотива о «символе непорочности», т.е. о лежащем в постели между мужчиной и женщиной предмете, чаще всего обнаженном мече, символизирующем непорочность или верность [25. S. 1214]. Гипперт отсылает к статье Карин Лихтблау “*Symbolum castitatis*” [26. S. 96–99], из которой явствует, что, помимо германо-скандинавского эпоса, данный мотив ярко представлен в рыцарских романах, и в первую очередь – в известном старофранцузском романе «Ами и Амиль».

Доблестные рыцари Ами и Амилль находятся на службе у императора Карла Великого. Внешне друзья настолько похожи друг на друга, что их невозможно отличить. Амилль совершает серьезный проступок, вступив в связь с принцессой Белиссантой, о чем вскоре предатель Ардре доносит императору. Чтобы оправдать себя, Амилль должен сразиться с доносчиком в так называемом поединке Божьего суда. Амилль опасается, что потерпит поражение (сознание древних не допускало мысли о победе виновного в podobных поединках), однако на помощь ему приходит Ами. Он вступает в схватку вместо своего друга-близнеца, Амилль же в это время вынужден выдавать себя за Ами и делить ложе с его женой Лубией. Но каждую ночь Амилль кладет между собой и Лубией обнаженный меч, оправдываясь необходимостью воздержания, будто бы предписанного ему врачом [27. S. 1–30]. Более того, в некоторых текстах он предупреждает Лубию о смертельной опасности: она будет убита мечом, как только попытается нарушить эту границу [28. S. 150].

Кроме «символа непорочности», можно отметить и другие совпадающие детали. Дзерасса возмущена тем, что «муж» кладет между ними обнаженный меч [6. С. 78–79]. Казалось бы, все могло завершиться благополучно, если бы Ахсар просто объяснил Дзерассе, кто он такой. Но вплоть до возвращения брата Ахсар не проронил ни слова. Очевидно, архаичная мифологическая схема, которой следует сказитель, исключала возможность такого объяснения и требовала, чтобы Ахсар не раскрывал себя, оставляя Дзерассу в опасном заблуждении. Надо полагать, этому имело какое-то объяснение, но текст сказания его не сохраняет, отчего вся ситуация кажется абсолютно нелогичной. С Амилем и Лубией происходит нечто похожее: Лубия изумлена и гневно требует объяснений от «мужа», положившего между ними меч [27. S. 29]. Амилль, также как и Ахсар, не раскрывает себя, но его поведение оправданно, поскольку он сознательно заменяет своего друга.

О происхождении мотива «разделяющего меча» («символа непорочности») существуют разные мнения. Согласно Райтценштайну, он восходит к древнему обычаю, когда в первую брачную ночь муж клал между собой и женой деревянное изображение божества (шест, палку), которому придавалось оплодотворяющее значение. Лишь позднее оплодотворяющий шест был заменен мечом и стал восприниматься как символ разделения [29. S. 198–201]. В то же время Якоб Гримм видел в этом мотиве отражение существовавшего в древности правового обычая: если мужчина делил ложе с женщиной, которой не желал касаться, он клал между собой и этой женщиной меч [30. S. 232–234]. Некоторые современные исследователи придерживаются аналогичной точки зрения и трактуют разделяющий меч как древний «правовой символ» (Rechtssymbol) [31. S. 138].

Как уже отмечалось, Амилль может доказать, что не вступал в связь с Белиссантой, только сразившись в поединке Божьего суда со своим обвинителем. Несмотря на то, что разделяющий меч должен быть неоспоримым доказательством непорочно проведенной

ночи, трагическая развязка неизбежна почти во всех вариантах осетинского сказания, и здесь также присутствует мотив Божьего суда. Чтобы развеять возникшие у брата подозрения, Ахсар (или в иных вариантах Ахсартаг) пускает в небо стрелу с такой молитвой: «О единый Бог, творец мира! Если виновен я в том, в чём ты (*т.е. брат-близнец – Д.А.*) меня подозреваешь, пусть стрела эта двумя уйдёт в небо, вернётся обратно одной и поразит меня в голову. Если же душа моя чиста, то пусть уйдёт вверх одна стрела, а вернутся обратно две и поразят наши головы!» [6. С. 60]. Перед нами акт Божьего суда, совершаемого с той же целью, что и в рыцарском романе: доказать или опровергнуть нарушение запрета, касающегося отношений с женщиной.

Ами не только сразился вместо друга в судебном поединке, но и вынужден был участвовать за него в таинстве брака с Белиссантой, совершив тем самым великий грех. Этому небеса не простили даже безупречному Ами, и его поразила проказа. Когда выяснилось, что исцелиться он может, только омывшись кровью сыновей Амилля, последний пожертвовал детьми ради друга. Но вскоре после этого дети чудесным образом ожили⁵. Сцена, когда убитая горем Белиссанта обнаруживает своих сыновей живыми, содержит одну весьма любопытную деталь:

Man hatte unterdes die Thür geöffnet.
Da offenbarte sich die Gnade Gottes:
Man fand die Kinder unter ihrer Decke,
Doch lebten sie und jubelten vor Freude.
Sie hielten einen Apfel, der von Gold war,
Und damit spielten sie so froh und munter [27. S. 78].
«Меж тем открыла она дверь.
И тут явилась милость Божья:
Нашла детей она под их покровом,
Но были живы те и в радости великой.
Держали они яблоко из золота,
И бодро, весело игрались им».

Золотое яблоко в руках оживших детей Амилля – деталь, на первый взгляд, никак не мотивированная. Однако в романе это единственное упоминание какого-либо яблока, и тот факт, что оно относится именно к моменту оживления детей, позволяет предположить, что и здесь яблоко первоначально было таким же средством возвращения к жизни, каким оно выступает в нартовском сказании (согласно ряду вариантов, чудесные нартовские яблоки тоже золотые).

После исцеления Ами друзья-близнецы совершают паломничество в Святую землю:

176. Aus Blaivies zogen sie bei Tagesanbruch;
Sie wollten übers Meer, nach Ablass trachtend...
Sie ritten jeden Tag in kleinem Trabe,
Bis endlich sie das Meer vor sich erblickten.
Sie segelten bei gutem Wind hinüber
Und machten erst beim heil'gen Grabe Halt.
Dort küssten sie gar oft das heil'ge Kreuz,
An dem Herr Jesus einst gepeinigt wurde.
Drauf traten sie den Rückweg wieder an.
Sie fuhren übers weite Meer zurück;
Dann stiegen sie auf ihre guten Renner.
Es ritten durch die Lombardei dahin
Die beiden edlen Helden.

177. Nach ihrer Meerfahrt nahmen die Barone
Den Rückweg mitten durch die Lombardei;
In ihre Lande wollten sie zurück.
Sie kamen auf der Reise durch Mortara;
In dieser Stadt befahl sie eine Krankheit,
Und daran starben sie, das ist gewiss.
Die Pilger, die auf jener Strasse wallen,
Die wissen, wo ihr Grab gelegen ist [27. S. 84–85].

«176. Двинулись в путь из Блаи они на рассвете;
Желали они через море пройти, стремясь получить
искупление...

Мелкою рысью скакали они каждый день,
И вот пред собою увидели море.

С ветром попутным под парусом плыли они,
И только у Гроба Святого своё прекратили движе-
ние.

Истово Крест они там целовали святой,
Господь Иисус на котором когда-то подвергся му-
ченьям.

После в обратный они отправились путь.
Снова поплыли они по широкому морю;
А после взобрались на добрых своих скакунов.
Через Ломбардию мчались они,
Два благородных героя.

177. Плаванье в море своё завершив, бароны
Через Ломбардию путь обратный держали;
В земли родные они хотели вернуться.
Дорога их проходила через Мортару;
В городе том сражены они были недугом,
Из-за него и почили, истинно это.
Странники, что по дороге той бродят,
Знают они, где лежит их могила».

Последнее путешествие Ами и Амилы, если и не совпадает сюжетно с гибелью Ахсара и Ахсартага, то, как нам представляется, обнаруживает некоторые фактуальные соответствия с нартовским сказанием. Как видно из приведенного выше текста, паломничество, которое совершают два друга-близнеца, это дорога к морю и последовавшее затем морское путешествие, подобно тому как к морю устремляются братья-близнецы Ахсар и Ахсартаг. В приведенном выше отрывке ощущается особое значение этой детали: Ами и Амилы «хотели» пройти через море (Sie wollten übers Meer), а описанию пути к морю и плаванию отводится едва ли не больше места, чем пребыванию в Святой земле. Завершив морское плавание, Ами и Амилы возвращаются домой, но, проезжая на обратном пути через город Мортару⁶, умирают от какой-то болезни (по другой версии, погибают от руки убийцы), так же как после возвращения из моря Ахсара и Дзерассы погибают нартовские братья-близнецы. Ами и Амилы погребены бок о бок в одной могиле, так же как вместе погребены Ахсар и Ахсартаг. Вероятно, все это свидетельствует о том, что в рыцарском романе старый фольклорный мотив о путешествии близнецов к морю и их гибели на обратном пути подвергся переработке, в результате которой рыцари предстают перед нами благочестивыми христианами, совершившими паломничество и умершими по дороге в родные земли.

Мотив «символа непорочности» встречается в знаменитом рыцарском романе о Тристане и Изольде,

причем здесь имеется еще одно интересное совпадение: меч разделяет Тристана и Изольду, когда они спят в лесном шалаше [35. С. 56–58], точно так же как разделённые мечом Ахсар и Дзерасса находятся в шалаше посреди леса [6. С. 29–31]. Король Марк, муж Изольды, увидев, что спящие разделены обнаженным мечом, убедился в их невиновности. Он забрал с постели меч Тристана и оставил вместо него свой. Похожий мотив обнаруживаем в сказании о том, как нарты испытывали Батраза. Возвратившись из похода, Батраз застал жену в постели с другим мужчиной. Благородный герой вонзил между спящими свою саблю, а сам заночевал во дворе [36. С. 218].

Уже давно высказывалось мнение о том, что в основе рыцарского романа об Ами и Амиле лежит древняя легенда «восточного происхождения» [27. S. I; 37. S. 438; 38. S. XII], и, вероятно, роман о Тристане и Изольде также испытал сильное влияние восточной литературы [35. С. 653–655]. Поэтому для объяснения всех этих аналогий нельзя исключать возможность заимствования, но каким образом и в каком направлении оно проходило, еще предстоит выяснить.

В то же время следует иметь в виду, что сходство может быть типологическим, как это прекрасно показала А.Л. Баркова, проведя сравнительный анализ осетинского сказания о Дзерассе и индейского мифа о близнецах Хун-Хун-Ахпу и Вукуб-Хун-Ахпу [39]. На фоне разительных совпадений с индейским мифом, которые невозможно объяснить ничем, кроме типологического (архетипического?) сходства, исследовательница замечает и одно отличие нартовского текста. Индейские близнецы выступают как неразличимые герои. О них говорят то в единственном, то во множественном числе. Они имеют одну жену и, словно один персонаж, оба близнеца выступают прародителем главных героев. У Ахсара и Ахсартага, по мнению, исследовательницы, такая особенность не прослеживается. «У нас нет оснований полагать, – пишет А.Л. Баркова, – что некогда и Ахсар, и Ахсартаг вступали в союз с Дзерассой. Параллель с индейским эпосом убеждает нас, скорее, в другом: что возможность полиандрии всегда яростно отрицалась осетинскими сказителями» [Там же].

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют внести некоторые коррективы в это заключение. Общепринятое изложение сюжета о Дзерассе и нартовских близнецах в интересующей нас части выглядит так: охраняя чудесное дерево, один из братьев бодрствует, в то время как другой спит. В Дзерассу стреляет и попадает один (бодрствующий) брат. На дно морское также спускается один из братьев, а другой дожидается в шалаше на берегу. Дзерасса и брат ее мужа проводят в шалаше непорочную ночь и даже не разговаривают. Родившиеся у Дзерассы близнецы – Уырызмаг и Хамыц – дети одного из братьев (Ахсартага или Ахсара). Однако это изложение не отражает всего многообразия вариантов данного сказания, многие из которых в указанных моментах кардинально отличаются от версии, принятой за основную. Приведем некоторые из них.

1. Охраняя яблоню, Ахсар и Ахсартаг не спят, вместе и одновременно стреляют в Дзерассу из одно-

го ружья: «*сæ фыдæлтæ хæзна баласы цонгмæ баластой æмæ йæ, змæлын кæцæй цыд, уырдем фæгæрах кодтой*» [6. С. 16]. Наутро они вместе находят окровавленное золотое крыло раненой голубки (т.е. Дзерассы), подбирают его и, словно речь идет об одном персонаже, кладут «за свой пояс»: «*Базыр систой æмæ йæ бафсайдтой сæ роны*» [Там же].

2. Ахсар и Ахсартаг спускаются на морское дно и вместе попадают в дом донбеттыров [Там же. С. 38].

3. Дзерасса вступает в связь с деверем, и в этот момент их застаёт вернувшийся с охоты муж [Там же. С. 18, 24, 31, 52, 74]. В результате – и тексты говорят об этом со всей определенностью – Дзерасса беременеет от обоих братьев одновременно, а родившиеся у нее близнецы Уырызмаг и Хамыц это сыновья Ахсара и Ахсартага: «*Дзерасса дын бацис сывæрджын Ахсар æмæ Ахсартагæй, æмæ йын Донбеттыртæм райгуырди дыууæ лæппуы, фаззæттæ, Хамыц æмæ Уырызмаг*» [Там же. С. 33] («Дзерасса забеременела от Ахсара и Ахсартага, и в [доме] донбеттыров родились у неё два мальчика, близнецы Хамыц и Уырызмаг»); «*Уый йæ цæгатмæ куы ныццæди, уæд басывæрджын дыууæ æфсымæргæй, æмæ йын дыууæ*

лæппуы райгуырд» [6. С. 53] («Когда спустилась она в [подводный] родительский дом, то забеременела от двух братьев [от Ахсара и Ахсартага. – А.Д.], и родились у неё два мальчика»; «*Ус йæ цæгатмæ ныццæди, йæ цæгаты басывæрджын Ахсар æмæ Ахсартагæй, æмæ йын райгуырд Уырызмаг æмæ Хамыц*» [Там же. С. 74] («Женщина спустилась в [подводный] родительский дом, в родительском доме забеременела от Ахсара и Ахсартага и родились у неё Уырызмаг и Хамыц»)).

Резюмируя все вышесказанное, приходим к следующим выводам. В образе Дзерассы просматриваются черты древней богини-матери, о чем, помимо прочих признаков, свидетельствует мотив превращения Дзерассы в лисицу. Братья-близнецы Ахсар и Ахсартаг, от которых Дзерасса рождает главных героев эпоса, выступают как двуединый персонаж, что является несомненным признаком архаичной мифологической основы сказания о Дзерассе. Мотив меча, разделяющего Дзерассу и Ахсара / Ахсартага, имеет многочисленные фольклорные и этнографические параллели, однако вопрос о его происхождении до сих пор не решен и требует дальнейшего изучения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В одном варианте эта героиня выступает под именем Ацира-рæсугъд, красавица Ацира. Ср. Асират (в позднейшем приношении Ашера) – в западносемитской мифологии имя владычицы моря, матери божественных близнецов Шахару и Шалимму [1. С. 71].

² В.И. Абаев обнаружил яркий параллелизм между сказанием об Ахсаре и Ахсартаге и итальянской легендой о Ромуле и Реме, в частности, мотив связи близнецов с водной стихией. По мнению ученого, выявленные аналогии могут быть отражением давних контактов предков латинян и скифов, о чем свидетельствует ряд латинско-осетинских лексических сходжений [2. С. 155]. Не относится ли к таким сходжениям и осет. удайын «мочить, увлажнять» – лат. udāre «мочить, увлажнять», udus «мокрый, влажный»?

³ Е.Е. Кузьмина обратила особое внимание на сходство образа богини-матери в финно-угорской и иранской мифологии. В обеих традициях богиня-мать тесно связана с бобрехой, которая первоначально выступала ее зооморфным воплощением, а затем и священным животным. Высказывалось предположение, что образ богини-матери, ассоциировавшейся с бобрехой, был заимствован иранцами из угорской традиции. В то же время Е.Е. Кузьмина отмечает, что соотносительность богини-матери с водной стихией и обитающими в ней животными характерна для всех ираноязычных народов: «У иранцев это покровительница вод Ардвисура Анахита в бобровой шкуре, у скифов – прародительница дочь Днепра (Дон априса) змееногая нимфа, в греческом искусстве изображавшаяся с морскими коньками, у осетин – прародительница Дзерасса – живущая в глубинах вод дочь повелителя вод Донбеттыра, предстающая в образе водяной черепахи» [12. С. 251–252]. На основании этих и других фактов исследовательница высказывает предположение о древнем происхождении индоиранского культа богини-матери, сформировавшегося в евразийской лесостепной зоне в непосредственной близости к территории финно-угорских племен [13. Р. 175].

⁴ Не связано ли осетинское салавыр «куница» с загадочным животным салаврика (sālāvrikā) ведийской мифологии? Считается, что салаврика обозначает оборотня [19. С. 246] или какого-то хищного зверя из семейства Canidae [20. С. 371].

⁵ См. интересные наблюдения К.Ю. Рахно об ареальных связях данного мотива: [32. С. 230–242]. К приведенным автором аналогиям следует добавить и кабардинское предание «Два друга», при этом речь идет не только о мотиве исцеления детской кровью. Кабардинское предание обнаруживает едва ли не полное сюжетное совпадение с французским романом об Ами и Амиле [33. С. 94–103]. Это поразительное сходство заслуживает отдельного рассмотрения.

⁶ Вероятно, стоит обратить внимание на тот факт, что современная Мортара окружена топонимами, отражающими бывшее сармато-аланское присутствие в Северной Италии: в 35 км. северо-западнее Мортары расположена Аланья, в 20 км. к юго-востоку – Аланья Ломеллина. Относительно недалеко от Мортары находились также поселения Алан Д'Риано, Сармато, Сармарате и др. [34. С. 51–58].

ЛИТЕРАТУРА

1. Шифман И.Ш. Культура древнего Угарита (XIV–XIII вв. до н.э.). М.: Наука, 1987. 236 с.
2. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин // Абаев В. И. Избранные труды. Владикавказ: Иркутск, 1990. Т. 2. С. 142–242.
3. Чибириков Л.А. Осетинская Нартиада: мифологические истоки и ареальные связи. Владикавказ: Иркутск, 2016. 463 с.
4. Туаллагов А.А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2001. 315 с.
5. Цагараев В.А. Золотая яблоня нартов: История, мифология, искусство, семантика. Владикавказ: РИПП им. В.А. Гассиева, 2000. 300 с.
6. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа: на осет. яз. Владикавказ: Иростон, 2003. Кн. 1. 590 с.
7. Mailahn K. Der Fuchs in Glaube und Mythos. Berlin-Münster: Lit, 2006. 448 s.
8. Mailahn K. Der Fuchs und die Göttin: Erkenntnisse über ein heiliges Tier der Großen Mutter. Gamburg: disserta Verlag, 2014. 344 s.
9. Mailahn K. Göttin, Fuchs und Ostern. Berlin: Lit, 2007. 112 s.
10. Wislicenus H. Die Symbolik von Sonne und Tag in der germanische Mythologie, mit Beziehung auf die allgemeine Mythologie. 2. Aufgabe. Zürich: Schabelitz'sche Buchhandlung, 1867. 92 s.
11. Poestion J.C. Lappländische Märchen, Volkssagen, Räthsel und Sprichwörter. Nach lappländischen, norwegischen und schwedischen Quellen. Wien: Carl Gerold's Sohn, 1886. 303 s.
12. Кузьмина Е.Е. Откуда пришли индоиранцы? Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев. М.: МГП «Калина», 1994. 463 с.
13. Kuz'mina E.E. The origin of the Indo-Iranians. Leiden-Boston: Brill, 2007. 762 p.

14. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л. : Наука, 1989. Т. 4. 325 с.
15. Чочиев А.Р. Нарты-арии и арийская идеология. М. : Акалис, 2000. 504 с.
16. Моргоева Л.Б. Функциональная специфика лексико-семантических репликаций в текстах нартского эпоса // *Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации* : сб. науч. тр. Владикавказ : СОИГСИ, 2015. С. 192–200.
17. Осетинско-русско-английский словарь : в 2 т. Владикавказ : СОИГСИ, 2015. Т. 2. 570 с.
18. Сказания о нартах : на осет. яз. : в 5 т. Орджоникидзе ; Иркутск, 1989. Т. 1. 496 с.
19. Элиаде М. Священные тексты народов мира. М. : КРОН-ПРЕСС, 1998. 624 с.
20. Атхарваведа. Избранное. М. : Наука, 1989. 406 с.
21. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М. : Международные отношения, 2004. Т. 3. 693 с.
22. Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М. : Наука, 1986. 196 с.
23. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа : на осет. яз. Владикавказ : СОИГСИ, 2003. Кн. 7. 617 с.
24. Гуриев Т.А. Наследие скифов и алан : Очерки о словах и именах. Владикавказ : Иркутск, 1991. 173 с.
25. Gippert J. Narten // *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 1999. Bd. 9. S. 1210–1218.
26. Lichtblaw K. Symbolum castitatis // *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 2010. Bd. 13. S. 96–99.
27. Amis und Amiles. Ein allfranzösisches Heldengedicht. In deutsche Verse übertragen von Heinrich Grein. Kiel : Robert Cordes, 1902. 92 s.
28. Winst S. Amicus und Amelius: Kriegerfreundschaft und Gewalt in mittelalterlicher Erzähltradition. Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 2009. 500 s.
29. Reitzenstein F.F. v. Fruchtbarkeitszeremonien // *Handwörterbuch der Sexualwissenschaft. Enzyklopädie der nature- u. kulturwissenschaftlichen Sexualkunde des Menschen / Neuausgabe von R. Jütte*. Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 2001. S. 198–201.
30. Grimm J. Deutsche Rechtsalterthümer. 4-te vermehrte Ausgabe. Leipzig : Theodor Weicher, 1899. Bd 1. 675 s.
31. Schulz M. Gottfried von Strassburg: "Tristan". Stuttgart : J.B. Metzler, 2016. 231 s.
32. Рахно К.Ю. Два мотива сармато-аланского происхождения в средневековой религиозной литературе // *Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации* : сб. науч. тр. Владикавказ : СОИГСИ, 2015. С. 230–242.
33. Народные сказания кавказских горцев // *Сборник сведений о кавказских горцах*. Тифлис : Типография Главного управления Наместника Кавказского, 1872. Вып. 6. С. 94–103.
34. Бахрах Б.С. Аланы на Западе (от первого их упоминания в античных источниках до периода раннего средневековья). М. : Ард, 1993. 191 с.
35. Легенда о Тристане и Изольде. М. : Наука, 1976. 736 с.
36. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа : на осет. яз. Владикавказ : ИПИ им. В.А. Гассиева, 2005. Кн. 3. 712 с.
37. Meyers Grosses Konversations-Lexikon. 6-te Aufl. Leipzig ; Wien : Bibliographisches Institut, 1902. Bd. 1. 904 s.
38. Konrad von Würzburg. Engelhard. Hrsg. von Ingo Reiffenstein. 3., neubearb. Aufl. d. Ausg. Paul Gereke. Tübingen : Niemeyer, 1982. 278 s.
39. Баркова А.Л. О некоторых необычных параллелях к осетинскому нартскому эпосу // *Избранные материалы X Международного конгресса молодых ученых Перспектива*. Нальчик, 2007. URL: <http://miith.ru/caucas/pers02.htm> (дата обращения: 29.05.2018).

Статья представлена научной редакцией «История» 24 сентября 2018 г.

On Some aspects of the Image of Dzerassa in the Ossetian Nartiada

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2019, 447, 132–138.

DOI: 10.17223/15617793/447/16

Anzor V. Darchiey, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (Vladikavkaz, Russian Federation). E-mail: dar-anzor@yandex.ru

Keywords: Nart epic; Dzerassa; Mother Goddess; twins; knightly romance; fox; sword; symbol of purity; mythology.

The aim of the research is to determine the mythological content of the image of Dzerassa and try to identify its areal relations. The achievement of this aim involves an extensive use of comparative material from other folklore and mythological traditions in the Indo-European area and beyond. The source base of the research is the most authoritative scientific edition of the Ossetian Nart legends, as well as materials of Ossetian ethnography. Comparative material is represented by the data of the German-Scandinavian epos, fairy tale folklore of the peoples of Europe, and medieval chivalry novels. The study is based on a comparative methodology. The combination of a comparative mythological method and historical typological analysis allows a comparison of the Nart tales with texts belonging to other folk traditions in order to create a more complete picture of the Ossetians' traditional worldview. The study examined the motives of the tales of Dzerassa, which until now have not been developed to a sufficient degree. (1) *The transformation of Dzerassa into a fox* finds close matches in the folklore of Northern European peoples, especially of the Saami, which is probably due to the contacts between the Indo-Iranians and Finno-Ugric tribes. (2) *Dzerassa's healing with a miraculous apple* can be traced to the Ossetian funeral ritual, in which the apple was associated with a set of ideas about immortality. (3) *The theme of the "symbol of purity"* (an unsheathed sword) is similar to European epic tales and medieval chivalric novels. The context of the Dzerassa legend provides evidence in favor of the fact that this motif dates back to the ancient legal tradition. (4) *Twins as a twofold character*. In the legend of Dzerassa, the twins Akhsar and Akhsartag act as a single character. Dzerassa gets pregnant simultaneously from the two brothers and gives birth to twins, who are considered to be sons of both Akhsar and Akhsartag. These motives find typological conformity far beyond the existence of the Nart epic tales. There is no doubt that the legend of Dzerassa and the Nart twins is part of the archaic mythological legacy. The image of Dzerassa has distinctive traits of the ancient Mother Goddess, which can be seen in the motif of Dzerassa turning into a fox, as well as in that of Akhsar and Akhsartag acting as a dual character and as the progenitors of the main characters. The sword between Dzerassa and Akhsar/Ahsartag has numerous folklore and ethnographic analogies, but the question of its origin is still not resolved and requires a further study.

REFERENCES

1. Shifman, I.Sh. (1987) *Kul'tura drevnego Ugarita (XIV–XIII vv. do n.e.)* [The culture of ancient Ugarit (14th–13th centuries BC)]. Moscow: Nauka.
2. Abaev, V.I (1990). *Izbrannyye trudy* [Selected works]. Vol. 2. Vladikavkaz: Irkutsk IR. pp. 142–242.
3. Chibirov, L.A. (2016) *Osetinskaya Nartiada: mifologicheskie istoki i areal'nye svyazi* [Ossetian Nartiada: Mythological sources and areal connections]. Vladikavkaz: Irkutsk IR.
4. Tuallagov, A.A. (2001) *Skifo-sarmatskiy mir i Nartovskiy epos osetin* [The Scythian-Sarmatian world and the Nart epos of Ossetians]. Vladikavkaz: North Ossetian State University.

5. Tsagaraev, V.A. (2000) *Zolotaya yablonya nartov: Istoriya, mifologiya, iskusstvo, semantika* [The golden apple tree of the Narts: History, mythology, art, semantics]. Vladikavkaz: RIPP im. V.A. Gassieva.
6. Khamitsaeva, T.A. (2003) *Nartovskie skazaniya. Epos osetinskogo naroda* [Nart legends. Epos of the Ossetian people]. Book 1. Vladikavkaz: Iriston. (In Ossetian).
7. Mailahn, K. (2006) *Der Fuchs in Glaube und Mythos*. Berlin-Münster: Lit.
8. Mailahn, K. (2014) *Der Fuchs und die Göttin: Erkenntnisse über ein heiliges Tier der Großen Mutter*. Gamburg: disserta Verlag.
9. Mailahn, K. (2007) *Göttin, Fuchs und Ostern*. Berlin: Lit.
10. Wislicenus, H. (1867) *Die Symbolik von Sonne und Tag in der germanische Mythologie, mit Beziehung auf die allgemeine Mythologie*. 2. Aufgabe. Zürich: Schabelitz'sche Buchhandlung.
11. Poestion, J.C. (1886) *Lappländische Märchen, Volkssagen, Räthsel und Sprichwörter. Nach lappländischen, norwegischen und schwedischen Quellen*. Wien: Carl Gerold's Sohn.
12. Kuz'mina, E.E. (1994) *Otkuda prishli indoarii? Material'naya kul'tura plemen andronovskoy obshchnosti i proiskhozhdenie indoirantsev* [Where did the Indo-Aryans come from? The material culture of the Andronovo tribes and the origin of the Indo-Iranians]. Moscow: MGP "Kalina".
13. Kuz'mina, E.E. (2007) *The origin of the Indo-Iranians*. Leiden; Boston: Brill.
14. Abaev, V.I. (1989) *Istoriko-etimologicheskij slovar' osetinskogo yazyka* [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language]. Vol. 4. Leningrad: Nauka.
15. Chochiev, A.R. (2000) *Narty-arii i ariyskaya ideologiya* [The Nart-Aryans and the Aryan ideology]. Moscow: Akalis.
16. Morgoeva, L.B. (2015) Funktsional'naya spetsifika leksiko-semanticheskikh replikatsiy v tekstakh nartovskogo eposa [The functional specificity of lexical-semantic replications in the texts of the Nart epic]. In: *Nartovedenie v XXI veke: sovremennye paradigmy i interpretatsii* [Nart studies in the 21st century: modern paradigms and interpretations]. Vladikavkaz: SOIGSI. pp. 192–200.
17. Guriev, T.A. (ed.) (2015) *Osetinsko-russko-angliyskiy slovar'*: v 2 t. [Ossetian-Russian-English Dictionary: in 2 volumes]. Vol. 2. Vladikavkaz: SOIGSI.
18. Gutiev, K. (1989) *Skazaniya o nartakh: v 5 t.* [Tales of the Narts: In 5 vols]. Vol. 1. Ordzhonikidze; Irkutsk IR. (In Ossetian).
19. Eliade, M. (1998) *Svyashchennyye teksty narodov mira* [Sacred texts of the peoples of the world]. Translated form French. Moscow: KRON-PRESS.
20. Bongard-Levin, G.M. (ed.) (1989) *Atkharvaveda. Izbrannoe* [Atharva Veda. Selected Works]. Moscow: Nauka.
21. Tolstoy, N.I. (ed.) (2004) *Slavyanskije drevnosti. Etmolingvisticheskiy slovar'* [Slavic antiquities. An Ethnolinguistic Dictionary]. Vol. 3. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya.
22. Keyper, F.B.Ya. (1986) *Trudy po vedijskoy mifologii* [Works on Vedic mythology]. Moscow: Nauka.
23. Khamitsaeva, T.A. (2003) *Nartovskie skazaniya. Epos osetinskogo naroda* [Nart legends. Epos of the Ossetian people]. Book 7. Vladikavkaz: SOIGSI. (In Ossetian).
24. Guriev, T.A. (1991) *Nasledie skifov i alan: Ocherki o slovakh i imenakh* [The legacy of the Scythians and the Alans: Essays on words and names]. Vladikavkaz: Irkutsk IR.
25. Gippert, J. (1999) Narten. In: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Bd. 9. Berlin; New York: Walter de Gruyter. pp. 1210–1218.
26. Lichtblaw, K. (2010) Symbolum castitatis. In: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Bd. 13. Berlin; New York: Walter de Gruyter. pp. 96–99.
27. Anon. (1902) *Amis und Amiles. Ein altfranzösisches Heldengedicht*. In deutsche Verse übertragen von Heinrich Grein. Kiel: Robert Cordes.
28. Winst, S. (2009) *Amicus und Amelius: Kriegerfreundschaft und Gewalt in mittelalterlicher Erzähltradition*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
29. Reitzenstein, F.F. (2001) v. Fruchtbarkeitszeremonien. In: *Handwörterbuch der Sexualwissenschaft. Enzyklopädie der nature- u. kulturwissenschaftlichen Sexualkunde des Menschen*. Neuausgabe von R. Jütte. Berlin; New York: Walter de Gruyter. pp. 198–201.
30. Grimm, J. (1899) *Deutsche Rechtsalterthümer*. 4-te vermehrte Ausgabe. Bd 1. Leipzig: Theodor Weicher.
31. Schulz, M. (2016) *Gottfried von Strassburg: "Tristan"*. Stuttgart: J.B. Metzler.
32. Rakhno, K.Yu. (2015) Dva motiva sarmato-alanskogo proiskhozhdeniya v srednevekovoy religioznoy literature [Two motives of a Sarmatian-Alanian origin in medieval religious literature]. In: *Nartovedenie v XXI veke: sovremennye paradigmy i interpretatsii* [Nart studies in the 21st century: modern paradigms and interpretations]. Vladikavkaz: SOIGSI. pp. 230–242.
33. Anon. (1872) Narodnye skazaniya kavkazskikh gortsev [Folk legends of the Caucasian highlanders]. In: *Sbornik svedeniy o kavkazskikh gortsakh* [Collection of data about the Caucasian highlanders]. Is. 6. Tiflis: Tipografiya Glavnogo upravleniya Namestnika Kavkazskogo. pp. 94–103.
34. Bakhrakh, B.S. (1993) *Alany na Zapade (ot pervogo ikh upominaniya v antichnykh istochnikakh do perioda rannego srednevekov'ya)* [Alans in the West (from their first mention in ancient sources to the period of the early Middle Ages)]. Moscow: Ard.
35. Mikhaylov, A.D. (1976) *Legenda o Tristane i Izol'de* [The legend of Tristan and Isolde]. Moscow: Nauka.
36. Khamitsaeva, T.A. (2005) *Nartovskie skazaniya. Epos osetinskogo naroda* [Nart legends. Epos of the Ossetian people]. Book 3. Vladikavkaz: IPP im. V.A. Gassieva. (In Ossetian).
37. Meyer, J. (1902) *Meyers Grosses Konversations-Lexikon*. 6-te Aufl. Bd. 1. Leipzig; Wien: Bibliographisches Institut.
38. von Würzburg, K. (1982) *Engelhard*. Hrsg. von Ingo Reiffenstein. 3. neubearb. Aufl. d. Ausg. Paul Gereke. Tübingen: Niemeyer.
39. Barkova, A.L. (2007) [On some unusual parallels to the Ossetian Nart epic]. *Izbrannye materialy X Mezhdunarodnogo kongressa molodykh uchenykh Perspektiva* [Perspective, Selected materials of the X International Congress of Young Scholars]. Nalchik: Kabardino-Balkarian State University. [Online] Available from: <http://mith.ru/caucas/pers02.htm>. (Accessed: 29.05.2018). (In Russian).

Received: 24 September 2018