

Scytho-Persica: ослиный рев

Отношения двух близкородственных народов, скифов и персов, в древности были непростыми, знали они и период вражды. Хорошо известен скифский поход Дария I, имевший место в 513-12 гг. до н.э. и описанный отцом истории Геродотом. События этого противостояния содержат весьма примечательный эпизод, который, вероятно, в силу своей внешней незначительности пока еще не был предметом отдельного рассмотрения. Речь идет о том впечатлении, которое производил на скифов рев ослов и мулов. Геродот замечает, что в одном случае, заслышав этот рев, скифы прекратили предпринятую было атаку на персидское войско. В другом случае, уже при отступлении персов, последние оставили в пустом лагере этих несчастных животных, которые, будучи привязанными и брошенными на произвол судьбы, производили жуткий рев на всю округу. Это рев на несколько дней остановил продвижение скифов, позволивших неприятелю спокойно уйти. Сам Геродот замечает, что подобное поведение скифов могло быть следствием того, что им не были известны сами эти животные, поскольку климат их страны слишком суров, чтобы эти животные могли обитать в ее пределах. Этим замечанием, характерным для греков, мысливших рационально, собственно, все и ограничивается.



Скифский поход Дария I.

Между тем имена собственные из Северного Причерноморья развенчивают объяснение Геродота, поскольку они содержат корень *χατ-* ‘осел’. Тем самым реакция скифов на ослиный рев не могла проистекать из их неведения. Напротив, скорее всего, они были прекрасно осведомлены и о самом осле, и о его привычках, включавших его особую манеру реветь, и исходили из неких связанных с этим ревом религиозно-мифологических представлений, вселявших в них благоговейный трепет. Более того, сами персы, судя по всему, были в курсе этих представлений, поскольку идея оставить в лагере привязанными ослов и мулов, чтобы таким образом прикрыть свое отступление, пришла в голову полководцу Дария – Гобрию, успевшего к тому времени заметить и оценить реакцию скифов на рев этих животных. Высока вероятность того, что Гобрию – в отличие от Геродота – была ясна причина «странного» поведения степняков,

вселившая в него уверенность, что подобным образом персидское войско может обеспечить себе безопасное отступление. Этот религиозно-мифологический аспект ослиного рева, не понятый греками, но значимый для скифов и персов, и будет в центре внимания настоящей статьи.

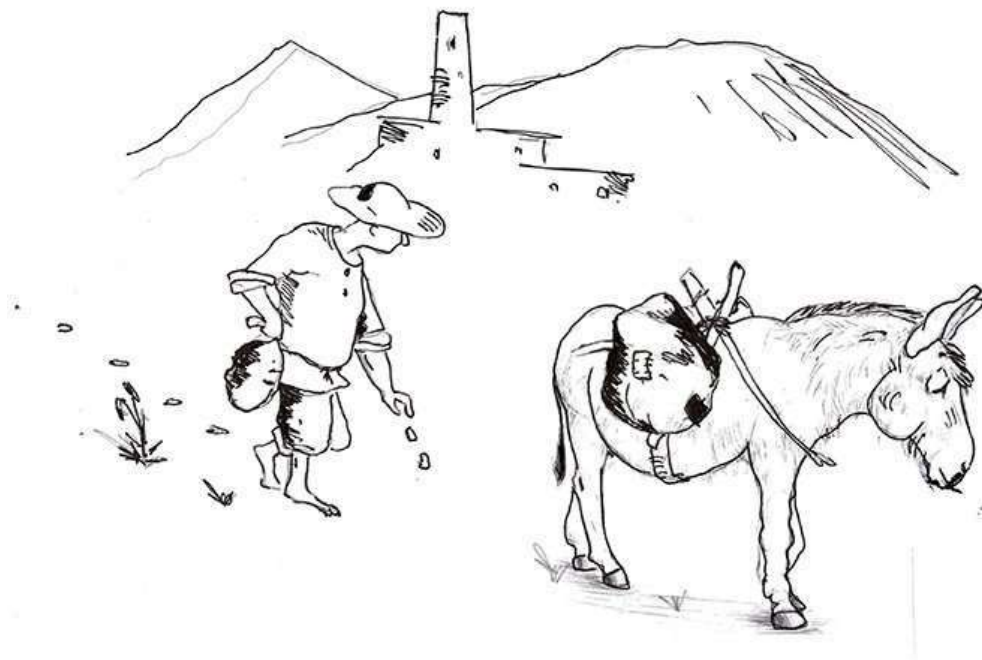
Серый осел Бораевых

Будучи одним из персонажей осетинского нартовского эпоса, серый осел Бораевых получает гораздо больше внимания со стороны исследователей, чем можно было бы ожидать, если судить по той эпизодической роли, которая ему отведена в повествовании. Следует думать, что этот интерес обусловлен не его скромной ролью, а значимостью самих эпизодов, участником которых он оказывается. Как бы то ни было, ни одно серьезное исследование эпоса не обходится без его упоминания. При этом очевидно, что изучение этого образа далеко выходит за эпические рамки и имеет важное общекультурное значение.

В этой связи необходимо заметить, что в традиционной осетинской культуре осел, наряду со свиньей или собакой, отнесен к низким и нечистым животным. Согласно предписанию речевого этикета само его упоминание должно быть иносказательным: называть его следует не собственным именем, а описательно, например *хæссæн*, что буквально значит «носильщик». Собственным же именем, *хæрæг*, его обычно называют в различного рода бранных выражениях и ругательствах, в большом числе и разнообразии бытующих в осетинской устной традиции, в которых он предстает как

исключительно упрямое, ленивое и похотливое животное. С ним также связан обряд *фыдгаенд*, содержащий угрозу посвятить осла покойникам подозреваемого в совершении преступления [1: 47]. Историко-этнографические сведения, обобщенные видным знатоком и исследователем осетинского быта, Б. А. Калоевым, свидетельствуют о том, что осел находил применение в хозяйственной деятельности только в случае крайней необходимости, если без него невозможно было обойтись. Когда же такая необходимость отсутствовала, осетины предпочитали обходиться без него [2: 85–86]. И все же, несмотря на столь низкий статус и пренебрежительное отношение, осел не был оттеснен на задворки осетинской традиционной культуры.

Напротив, осел широко представлен во всех ее сферах. От того же корня производно название главной потолочной балки кровли, или матицы, традиционного жилища — *аххаæг*, являющееся в определенном смысле аналогом русского слова *оселок*, в значении «опора». Еще одно хозяйственное орудие, связанное с ослом: *хаæг-хъæд* / *хаæг-гъæдаæ* ‘брус, подставка’. С ним связаны и названия нескольких растений: *хаæг-дым*, *хаæг-сындз* ‘колючка’, *хаæг-баæдан* ‘бересклет’ [3: 177]. Весьма важная, хотя и эпизодическая, роль отводится ослу и в эпической традиции. Действительно, в эпосе, будучи непосредственно связан с родом Бораевых, он также повинуетя и воле Хамыца. Именно его обычно призывает на помощь последний, когда какая-либо из нартовских дам — до которых он большой охотник — отказывается уступать его домогательствам.



Использование осла в традиционном земледелии осетин.

В этом случае осел имеет ясно выраженные мифологические черты плодородия. Однако сам его образ богаче и сложнее, и это в наибольшей степени проявляется в сюжете о женитьбе Урузмага на своей сводной сестре Шатане, в котором ослу отведена едва ли не ключевая роль. Интерпретация участия серого осла Бораевых в данном сюжете — «мотив осла» — сопряжена с неразрешенными пока трудностями и потому представляет наибольший интерес для исследователя.

Женитьба Урузмага

Напомню общее содержание этого сюжета. Урузмаг один из самых уважаемых нартов, но вопреки собственному желанию взяв в жены сводную сестру, он совершает тем самым предосудительный

поступок и ему стыдно показаться на глаза людям. Однако Шатана его утешает и предлагает выход. Вот этот эпизод.

«Сатана йын ражырдта:

— Худинаг шæмæй ферох уа, уый дын дæхишæн фенын кæнджынаен. Хæрæгыл дызгъуыммæ сбад æмæ ныхасы астæуты ашу. Ныхасы адаем куыд кæной, уыдонмæ кæс. <...>

Уырымæг сбадти йæ хæрæгыл æмæ башыд ныхасыл. Ныхас худынаей ныффæлдæхтысты — иууыл фæхудтысты. Фæстæмæ æрбаздæхт Уырымæг ныхасыл: æрдæгæй ма бахудтысты, æрдæг æппындæр нал бахудт. Æртыккаг здæхт ныккодта, æмæ йæм кæсгæ дæр нал скодтой, худгæ дæр ничиуал бакодта» [4: 102].

(Сатана его поучает:

— Как от стыда избавиться, я тебе самому укажу. Садись на осла задом наперед и поезжай на нем посреди нихаса. Смотри за тем, что люди там станут делать.

Сел Урузмаг на своего осла и проехал через нихас. Люди покатались со смеху — все до единого. Снова вернулся Урузмаг той же дорогой: половина еще засмеялась, а другим вовсе не было смешно. Обернулся он и в третий раз, никто и не посмотрел в его сторону, и смеяться никто не стал.)

Наибольшие сложности в названном сюжете вызывает интерпретация так называемого «мотива осла», связанного с выяснением роли осла в этой женитьбе. Предложенная Ж. Дюмезилем связь с обрядово-карнавальная культура в свое время не была поддержана В. И. Абаевым. В. И. Абаев считал, что этот брак представляет собой «древний мифологический образ, значение

которого мы уже не можем полностью уяснить. И именно потому, что подобный кровосмесительный брак принадлежал целиком мифу и не имел никакой опоры в живом быту, понадобилась поездка Урузмага на осле задом наперед, как наивная попытка оправдать то, что, казалось бы, не допускает никакого оправдания» [5: 163]. Позднее С. Фриц и Й. Гипперт предложили видеть в данном эпизоде позорной поездки на осле проявления матриархата, что нашло поддержку у Т. А. Гуриева [6: 47]. Все же с точки зрения мифологии в данном браке речь не может идти о кровосмешении, поскольку Урузмаг и Шатана принадлежат к разным мифологическим классам существ. Урузмаг, будучи сыном дочери владыки морского царства Дзерассы, является нартом по отцу. Шатана же, также рожденная Дзерассой, является дочерью небожителя Уастырджи и тем самым не принадлежит к нартам.



Эпические герои – нарт Урузмаг и Шатана (Худ. М.С. Туганов).

Следовательно, нужен иной способ интерпретации названного мотива, который бы никак не был связан с инцестом, который, по-видимому, здесь отсутствует. Ключевую роль приобретает сам образ осла. Представляется, что он един для всей культуры и должен рассматриваться с мифологической точки зрения. При этом под мифологией следует понимать не собрание мифов и не мифологическую систему как таковую, а особый способ миропонимания, сформировавшийся в архаическую эпоху.

Исторические истоки образа

Весьма вероятно, что мифологический образ осла обязан своим происхождением прежде всего серому цвету, свойственному этому животному и подтвержденному в его постоянном эпитете — серый осел Бораевых. Не случайно в осетинской фразеологии в числе различных бранных выражений встречаем идиому *с'æх хæгæг* 'серый осел' в адрес наглого, бесстыжего человека [7: 440]. Цветовой признак в данном случае выступает в качестве интенсификатора: «уж осел, так осел».

Подобное допущение предполагает, что во главу угла должна быть положена такая типологическая особенность мифологического сознания, как диффузия объекта и его признаков. Известно, что для архаического мышления был характерен особый тип отношений между объектом и его атрибутами, который может быть определен как *диффузность*, то есть их неотчетливое разделение, их взаимопроникновение [8: 165]. Из этого следует, что признак может трактоваться не как случайное свойство, а как средство выражения

внутренних имманентных свойств объекта, определяющих его культурный статус.

Само осетинское название осла *xæræg* делится морфологически на две части: корень *xar-* (с ослаблением корневой гласной *a* в *æ*) и суффикс *-æg* (др.-иран. *xara-* и суффикс *-ka*). Корень обозначает серый цвет, а суффикс, имеющий много значений, в данном случае указывает на деятеля. В отношении осетинского существительного *xæræg* ‘осел’ убедительно установлены и широкие индоиранские связи, где его исходное значение также было «серый». Это же значение распознается и за пределами арийской группы языков, в так называемом тохарском В [3: 177]. Серый цвет также мотивировал название ивы — *xærīs*, которое разлагается на *xær* + *wīs/wes* и буквально значит «серая лоза» — не только в осетинском языке. Латинское название ивы *salix* является производным от и.-е. **sal-* ‘серый’. Следует указать также и на древнеиндийское название ивы — *palita* ‘серый’ [3: 180]. Серый цвет выступает, вероятно, не просто как средство номинации, но и как интегрирующий признак, поскольку объединяет объекты, относящиеся к различным классам: *xæræg* ‘осел’ — животное, *xærīs* ‘ива’ — растение, *xæræ mīg* ‘густой туман’ — метеорологическое явление. Посредством цвета могли выражаться представления об их внутреннем сходстве, которое следует искать в мифологии.



Осетинское гадание на ивовых палочках (реконструкция).

Предположительно все три объекта могла объединять связь с небесными осадками и водной стихией: ива, как известно, не только растет на берегах водоемов и рек, но также и «плачет», то есть роняет капли со своих веток, что «роднит» ее с серыми тучами. Связь осла со стихией воды также вполне допустима. Альфред Брем приводит следующие наблюдения о привычках домашнего осла: «Замечательно то, что осел заранее чувствует изменение погоды: перед дурной погодой печально свешивает голову или же весело прыгает, если будет ведро. <...> Осел довольствуется самой плохой пищей и самым скудным кормом. <...> Но он очень разборчив в питье: ни за что не станет пить мутной воды; она может быть солоня, но непременно чиста» [9: 212]. Может быть, в силу данного обстоятельства, будучи семантической доминантой, сочетание *xæra mīg* ‘густой туман’

смогло сохранить свою семантическую мотивацию. Сюда же следует добавить осет. (диг.) *xæræ* ‘сель, горный поток, состоящий из жидкой грязи и камней, возникающий после проливных дождей’. Даже не будучи связан с серым цветом с точки зрения научной этимологии [3: 175], он наверняка включался в грозовой комплекс в силу своего фонетического облика.

Вторым по важности мифологическим признаком осла следует считать его рев. Звук, подобно цветку, также выступает в роли важного характерного свойства. Описание осетинского пасхального поста содержит следующий эпизод: «Есть поверье, что если кто не разговееется до рассвета, то пост того не примет бог; он должен ждать вечера того дня и тогда разговляться. Рассказывают, что когда начнет утром кричать ишак, то наступает конец разговению, почему в Дигории, как уверяют многие, в эту ночь завязывают рот ишаку» [1: 72]. Тем самым осел своим ревом способен осквернить светлый праздник.

Ослиный рев оказывается в центре сюжета сказки *Теуа амаæ хæраг* (Верблюд и осел).

«Верблюд и осел состарились и не годились больше для работы. Хозяин их выгнал. Стали они дружно жить, вместе паслись на острове вдалеке от людских глаз. Осел быстро располнел и говорит:

— Верблюд, мне хочется зареветь!

— Будь так добр, не реви! Кто-нибудь догадается, что ты здесь, и нас снова будут изводить тяжким трудом.

Осел его и слушать не стал — как заревет во всю глотку:

— Иа-иа-иа!

Рев этот слышал один человек, поймал он их и заставил на него



трудиться.

— Разве не предупреждал я тебя, негодного, не реви, — говорит ослу верблюд.

— Проклял меня Бог, не удержался!

Затем человек навьючил их. По дороге осел выбился из сил, человек и его навьючил на верблюда. Когда поднялись они по перевалу до самого верха, верблюд и говорит:

— Осел, а мне сейчас захотелось сплясать!

— Что ты такое задумал, верблюд, Богом тебя заклинаю! Если покачусь с этого обрыва, то и черт меня не разыщет!

Верблюд возьми, да и запляши, тут старый осел и полетел с обрыва, даже мокрого места от него не осталось».

Приведенная сказка интересна и своей пространственной составляющей: осел летит в пропасть. Эта же вертикальная ось содержится и в других сказках. Существует юмористический рассказ «Сырдоны хæрæг», в центре которого оказывается ослиный рев. Кроме того, в рассказе содержится указание и на хозяина осла [11: 530].

Иухатт, дын, зæгъы, Сырдонмæ йæ сыхæгтæй иу бацыд хæрæггур.

— *Дæ хæрæг мын авæр, Сырдон, — загъта, — кæд дзы дæхæдæг ницы кусыс, уæд.*

— *Уæуу, фæлтау мæ мард куы федтаис æмæ мæм чысыл раздæр куы 'рбацыдаис... Дæ хæдрæзæй йыл нæ лæппу суг хæссынмæ ацыд хъæдмæ.*

Уыцы ныхас куыддæр загъта Сырдон, афтæ йæ хæрæг скъæтæй ныууасыдис.

— Худинаг дын нæу, Сырдон, — загъты сыхаг, — дæ хæрæг скъæты уæвгæйæ, æфсон кæй кæныс, уый?

— Æмæ йæ цæмæй зоныс, скъæты ис, уый?

— Уæртæ йын йæ уасын нæ хъусын?

— Нæ, фæлæ худинаг дæуæн у, мæныл чи не 'ууæнды, фæлæ хæрæгыл чи баууæндыдис.

(Как-то раз, говорят, зашел к Шырдону один из соседей, чтобы попросить у него осла.

— Если, — говорит, — Шырдон, тебе твой осел пока не нужен для работы, одолжи мне его.

— Ай, какая досада, лучше мне было погибнуть, отчего же ты не пришел чуть раньше... Как раз перед твоим приходом наш мальчик отправился на нем в лес за дровами.

Стоило Шырдону произнести эти слова, как из хлева раздался ослиный рев.

— И не стыдно тебе, Шырдон, — говорит сосед, — твой осел-то в хлеву, а ты просто ищешь отговорки.

— А откуда тебе известно, что он в хлеву?

— Да разве это не его рев я слышал?

— Тогда это не мне, а тебе должно быть стыдно, моим словам ты не веришь, а на ослиный рев полагаешься.)

Хотя рассказ и юмористический по своему характеру, упоминание ослиного рева вполне серьезно.

Обобщая приведенные данные, можно сделать заключение, что образ серого осла сформировался в индоевропейскую эпоху, когда на основании свойственного ему серого цвета — наряду с облаками и ивой — он был включен в грозовой комплекс. Кроме цвета другим конститутивным признаком данного образа следует считать ослиный рев, служащий предвестником грозы. Тем самым это животное, изначально дикое, собственно онагр, неизбежно приобрело важный мифологический статус, ясно обнаруживший себя во время скифского похода правителя Ахеменидской державы Дария.

Скифо-персидская война

Своему реву ослы обязаны одному из ранних исторических упоминаний. Именно рев сделал их заметными и активными участниками скифо-персидской войны, описанной Геродотом. Согласно Геродоту, «по всей скифской земле» не содержали «из-за холода» ослов и мулов. «Поэтому, — пишет он, — ослиный рев приводил в смятение скифскую конницу. Нередко во время нападения на персов скифские кони, заслышав ослиный рев, в испуге поворачивали назад». Косвенным подтверждением этой версии становится римский писатель и географ Страбон, в «Географии» которого также содержится указание на суровые природные условия Скифии.

Заметим, что отец истории повторяет эту информацию дважды. Сначала он говорит о том, что климат страны скифов суров настолько, что не подходит для ослов и мулов: «Во всех названных странах зима здесь столь сурова, что восемь месяцев там стоит невыносимая стужа.

<...> Лошади легко переносят такие суровые зимы, тогда как мулы и ослы их вовсе не выдерживают». И тут же, не переводя дыхание, он делает пояснение, которое свидетельствует о его собственном замешательстве, заметно снижая категоричность приведенного утверждения: «В других странах, напротив, у лошадей на морозе замерзают суставы, ослам же и мулам стужа не вредит» [12: 28]. Тем самым холод не может объяснять отсутствие ослов и мулов, и эта особенность страны скифов остается без объяснения.

Второй раз он вспоминает про ослов и мулов, описывая то впечатление, которое на скифов произвел ослиный рев, заставивший их сначала прекратить атаку и отступить, а затем, в эпизоде ухода персов, воздерживаться от взятия персидского стана [12: 129; 134–135].

«Теперь я расскажу о весьма удивительном явлении, которое благоприятствовало персам и мешало скифам при их нападении на стан Дария, именно о реве ослов и мулов. Ведь, как я уже раньше заметил, во всей Скифской земле из-за холодов вообще не водятся ослы и мулы. Поэтому-то ослиный рев приводил в смятение скифскую конницу. Нередко во время нападения на персов скифские кони, заслышав ослиный рев, в испуге поворачивали назад: в изумлении они поднимали уши, так как никогда прежде не слыхивали таких звуков и не видывали подобной породы животных. Впрочем, это обстоятельство лишь короткое время помогало персам на войне».

Персы воспользовались этим преимуществом также и при своем отступлении из Скифии, когда Дарий, по совету Гобрия, оставляет в лагере слабосильных воинов и ослов, рев которых вновь удерживает скифов от нападения. Знаменательно, что при этом он не преминул

сослаться на свое предыдущее замечание, что позволяет связывать оба его замечания в единый сюжет. В этом случае первое замечание нельзя считать совершенно самостоятельным: его целью может быть рациональное оправдание поведения скифов, которое в противном случае греческому историку представляется лишенным каких-либо причин.

Вслед за Д. С. Раевским мы вправе усматривать здесь рационализацию, подобную той, которая имела место при изложении Геродотом эпизода с пробежавшим между противостоящими войсками зайцем [12: 134]. Напомним, что, когда два войска стояли, готовые к бою, между ними пробежал заяц, и скифы, подняв суматоху и крики, бросились за ним вдогонку, что было понято наблюдавшим за этим Дарием как выражение пренебрежения к персам. Согласно убедительной трактовке данного эпизода Д. С. Раевским ни персы, ни греки не могли понять мифологической подоплеки, определявшей поведение скифов, для которых поимка зайца означала благое предзнаменование перед сражением, основанное на их мифологических представлениях об этом животном, которое находит подтверждение в памятниках скифского звериного стиля. Геродот же, незнакомый с этими представлениями и ориентировавшийся на греческую аудиторию, добавил собственную расшифровку этого эпизода, вложив в уста Дария его рациональное объяснение. «Появившийся перед скифским войском заяц оказался способен расстроить его ряды не из-за присущего скифам анархизма, не по причине пренебрежительного их отношения к силе противника и не потому, что это был удобный повод избежать сражения. Если в скифской среде существовало представление, что принесение в

жертву зайца обеспечивает благополучие, то легко реконструировать обычай, согласно которому встреченный заяц непременно должен быть пойман (resp. принесен в жертву). <...> В свете этого описанное Геродотом появление зайца перед войском должно было рассматриваться скифами как благое знамение о предстоящем сражении, но лишь при условии его поимки. Именно поэтому данный эпизод как семантически значимый был включен в эпический рассказ о войне с персами. Но его значение, опирающееся на бытовавшие в скифской среде символические коды, было вполне понятно слушателям скифского эпоса и в нем *не расшифровывалось*. Геродот вновь, ориентируясь на другую аудиторию, должен был эту расшифровку добавить, но, не владея данным кодом, расшифровал эпизод произвольно, в меру своего понимания» [13: 336–337]. Примечательно, что советник Дария — Гобрий, напротив, не только заметил реакцию скифов на ослиный рев, но, судя по всему, понял его смысл. Оставленные в лагере ослы и мулы должны были прикрыть отход персидского войска.

Следует отметить, что именно Гобрий понял смысл даров, присланных скифами, в отличие от Геродота и Дария. Вновь обратимся к Д. С. Раевскому: «Оскорбленный требованием подчиниться персам, скифский царь отвечает: “Тебе вместо даров земли и воды я пошлю такие дары, какие приличествует тебе получить”. Позднее, увидев, что Дарий оказался в затруднительном положении, “скифские цари послали глашатая поднести Дарию дары: птицу, мышь, лягушку и пять стрел. Персы спросили посланца о значении этих даров, но тот ответил, что ему приказано только вручить дары и как можно скорее возвратиться, и предложил самим

персам, если они догадливы, объяснить себе значение этих даров. Персы, услышав это, стали совещаться.

Дарий высказал мнение, что скифы отдаются в его власть сами с землей и водой, заключая [так] потому, что мышь живет в земле и питается тем же плодом [земным], как и человек, лягушка [живет] в воде, птица более всего походит на лошадь, а под видом стрел они передают-де ему свою военную силу. Такое мнение было высказано Дарием; противоречило этому мнению объяснение Гобрия, одного из семи лиц, участвовавших в низвержении мага; он толковал смысл даров так: “Если вы, персы, не улетите в небеса, превратившись в птиц, или не скроетесь в землю, подобно мышам, или не прыгнете в озера, превратившись в лягушек, то не возвратитесь назад, будучи поражены этими стрелами”. <...>



Дары скифов Дарию (Худ. Каджаев В.Ф.)

В рассказе Геродота три посланных животных отчетливо соотнесены с тремя “мирами”, с тремя зонами вертикального космоса: птица — с небом, мышь — с землей, лягушка — с водой (что нашло отражение и в “толковании” Гобрия). Эта трехчленная структура хорошо соответствует упомянутой выше космической модели, выражавшейся в скифской культуре средствами самых разных символических кодов. В данном случае мы имеем дело с зооморфным (зоологическим) кодом, имевшем в архаических культурах глобальное распространение, хотя конкретные его элементы, соотносимые с зонами мироздания, в разных культурах достаточно свободно варьируются. Наиболее устойчиво соотнесение птицы с верхним, небесным миром. Что касается мира хтонического, то неоднократно подчеркивалось, что он в скифской культуре специфически связан с водным началом» [13: 337–339].

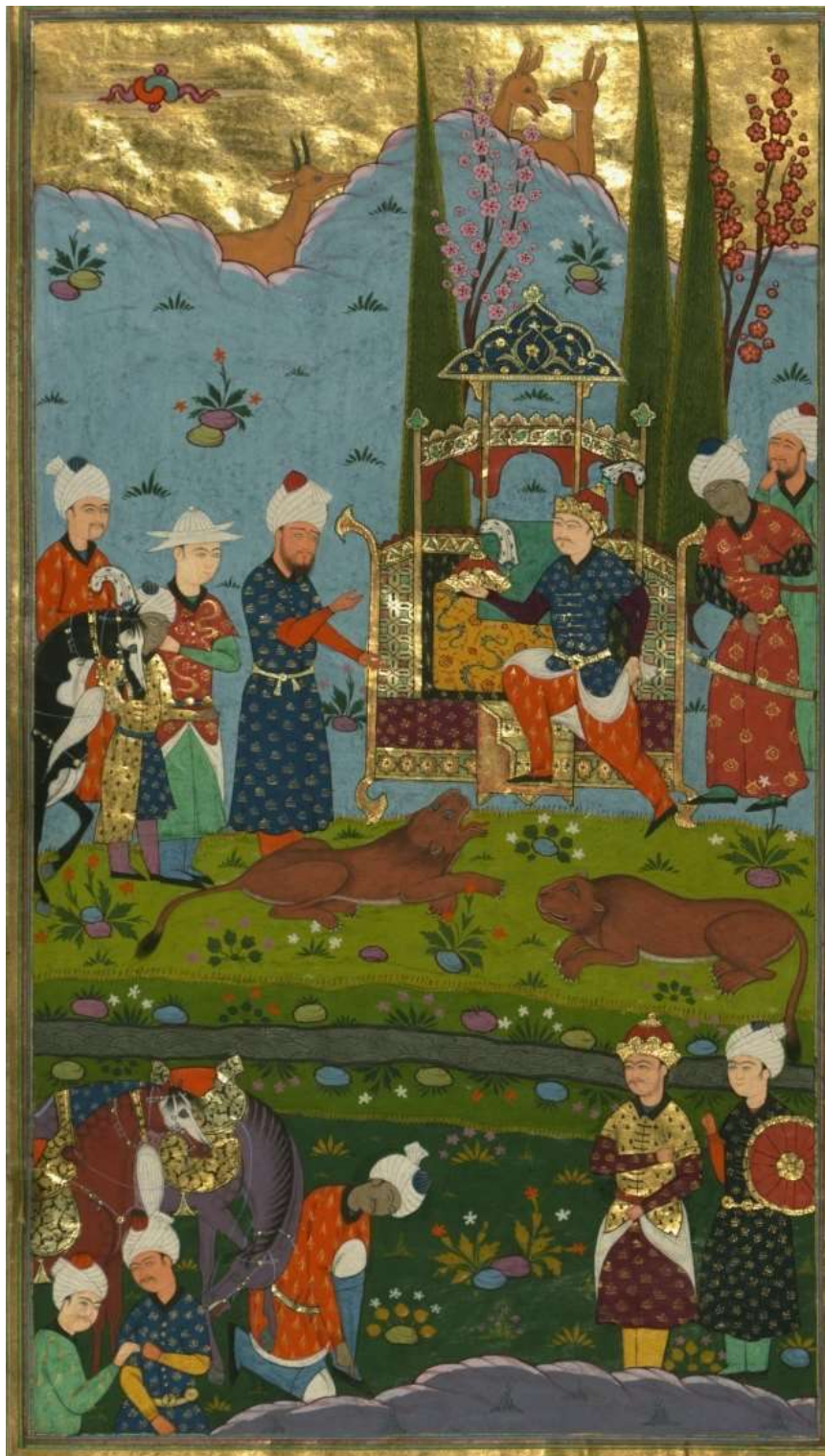
Таким образом, весьма вероятно, что Геродот действительно не знал об образе осла в иранской мифологии и был вынужден ввести рациональное объяснение, призванное объяснить поведение скифов, которое в противном случае представлялось ему лишенным какого-либо смысла. Персы же были хорошо осведомлены о значении этого образа, иначе один из знаменитых персидских царей Бахрам никогда бы не получил ставшего знаменитым почетного прозвища Бахрам Гур — Бахрам Дикий Осел. Это прозвище указывает на связь осла, пусть и дикого, то есть онагра с царской властью.

Венчание на царство

В иранской традиции, и не только в ней, осел действительно оказывается тесно связан с царской властью. Так, например, известно, что собственное имя одного из правителей скифо-фракийского царства II–I веков до н. э. *Charaspes* ‘мул’ представляет собой композит **xarakaspa-*, состоящий из др.-ир. *xara-* ‘осел’ и др.-ир. *aspa-* ‘лошадь’ [3: 180]. Так, Страбон (нач. I в. н. э.) в своей «Географии» при описании Херсонеса Таврического отмечает, что в степях устраивалась охота на диких ослов и косуль (Strabo VII 4 8). Но еще большим любителем охоты на диких ослов был Сасанидский царь Бахрам, к имени которого в качестве украшающего эпитета добавляли перс. *gūr* ‘дикий осел’ (*Bahrām-Gūr*) [14: 283, 309]. Бахрам, правивший в 420–438 годах, отличался своим рыцарским поведением и большой любовью к охоте на диких животных, изображения сцен из которых находим в том числе и на Сасанидском серебре. Однако дополнение его имени названием дикого осла в качестве украшающего эпитета не мог быть случаен. Эта охота носила, по-видимому, ритуальный характер и была призвана, как и вся деятельность царя, обеспечить благоденствие всех его подданных, оградить их от грозных туч, опасностей, связанных с водной стихией. Следует при этом учесть и то обстоятельство, что всякая охота содержит в том числе и эротические составляющие.

Любопытно, что имя царя Бахрана производно от *Веретрагна*, которое соответствует эпитету древнеиндийского громовержца Индры, и само по себе значит «Победитель (дракона) Вритры» [15: 233]. Поэтому иногда изображают и поединок царя Бахрама с

драконом.



Бахрам V Гур с короной в руках.

Косвенное подтверждение такого предположения можно видеть в евангельском эпизоде с участием ослицы, подробно разобранным О. М. Фрейденберг: «В евангелиях, у всех четырех евангелистов, имеется описание въезда Христа в Иерусалим на осле. Начинается этот эпизод так: Христос посылает двух учеников в ближайшую деревню, чтобы они там нашли связанного осла, отвязали его и привели к нему. Тогда он садится на этого осла и на нем въезжает в Иерусалим». Разбор этого эпизода приводит ее к выводу, что «одновременно Матфей отождествляет въезд Иисуса в Иерусалим на осле с таким же въездом на осле кроткого царя в Сион (то есть в тот же Иерусалим), где Сион есть женщина. То же отождествление делает и Иоанн, но оно отсутствует у Марка и Луки. У Матфея Иисус назван сыном Давида, у Луки и Иоанна — царем». Вместе с тем она считает, что «...библейские спасители и пророки, едущие на ослицах, или Иисус, едущий на ослице и молодом осле, представлялись когда-то священными супругами этих самых ослиц. Это мужское божество, пара ослицы, либо на ослице едет, либо въезжает к ослице и за ослицей, либо шествует рядом с нею как сын подъяремной» [16: 624, 627, 645]. В свете сказанного женитьба Урузмага на Шатане является венчанием на царство, а въезд на осле в центр народного собрания *нихас* следует считать ритуалом, закрепляющим его царский статус.

Подобные предположения, правда, в связи с родословным древом нартов, делал и Ю. А. Дзиццойты [17: 14]. Примечательно, что в абхазском «Сказании о Сасрыкуа» Шатана отождествляется с ослицей:

«Ее тяжкая ступня издает громовой звук,

Ее зад, как у ослицы, зазывно покачивается» [18: 168].

Нельзя не отметить и того обстоятельства, что в эпосе представлены сказания, в которых сам Урузмаг превращается в осла.

Таким образом, можно полагать, что в центре рассматриваемого сюжета с участием осла оказывается не инцест, а борьба за царство. Судя по всему, Урузмаг борется за царский престол, принадлежавший его деду Уархагу, со своим братом-близнецом, Хамыцем. Известно, что женою последнего была девушка из рода карликов, пребывавшая днем в личине лягушки, ночью же принимавшая человеческий облик. Трехкратный въезд на *нихас* можно рассматривать как ритуал, поскольку ритуалом считают любое значимое с культурной точки зрения и регулярно повторяемое действие. Смех же, поначалу громкий, а затем сходящий на нет, можно считать формой выражения радости по поводу обретения легитимного царя, своего рода троекратным «ура!».

Косвенное подтверждение данного предположения находим в известном сообщении грузинской хроники о бегстве в Грузию аланской царицы с сыновьями. Ю. С. Гаглойти, разобравший этот пассаж, считает одним из важнейших сведений «Хронографа» (груз. «*Жамтаагмцѳерели*»), или «Столетней летописи» XIV века об осетинах, сообщение летописи о переселении большой группы осетинских феодалов со своими военными дружинами в Карталинию в начале 60-х годов XIII века.



Выход царя Алании (Худ. Каджаев В.Ф.)

Это переселение, которое возглавлялось царицей вместе с двумя малолетними сыновьями Пареджаном и Багатаром, из правящей династии Ахсартаггата (груз. *Ахсартагиани*), явилось следствием ожесточенных войн между Золотой Ордой, владевшей Северным Кавказом, и Синей Ордой, или ильханами, в состав которой входил и

Южный Кавказ [19: 185, примеч. 223]. Из этого сообщения следует, что царствующая династия вела свое происхождение от нартского рода Ахсартатгата. Тем самым эпос использовался как средство идеологического обоснования на власть правящей династии. Эта социальная функция эпоса и определяла его сюжетное ядро.

Эпилог

Утрата государственности сделала тему престолонаследия неактуальной, и потому она не была уже столь очевидна в середине девятнадцатого и первой половине двадцатого столетия, когда и происходила основная фиксация нартских сюжетов. Весьма показательна в этой связи то, что, когда в первой трети XIX века Император Александр I предложил осетинскому феодалу Ахмету Дударову занять должность «начальника всей Осетии», тот ответил отказом и объяснил: «В Осетии не принято, чтобы кто-то один управлял ею и наказывал своих соотечественников» [20: 9]. Однако именно эта тема является, по-видимому, для эпоса конститутивной, сквозной для всех его сюжетов и определяющей его основное содержание.

В результате сюжет женитьбы Урузмага был переосмыслен как морально-психологический с ослаблением его мифологической составляющей. Демифологизацию неизбежно претерпел и образ серого осла. Был забыт его дикий предок — онагр. Образ свободолюбивого и независимого животного был низведен до уровня вьючного животного. Примечательно, что в традиции его место занял буйвол, домашнее животное, используемое как тягловая сила.

Замена оказалась настолько удачной, что она позволила сохранить не только саму структуру мифа, но и его содержание. В его центре по-прежнему звук, но теперь уже не ослиный рев, а сытая отрыжка буйвола.

Загадка о громе (*арвнаерд*):

*Къамбец уæлиау ниббохъхъитæ кодта,
æ тæнуодти таси бафтудта* [21: 47].

(На верху буйвол отрыгнул,
на малодушных страха нагнал.)

Раскаты грома (атмосферное явление) отождествлены с отрыжкой (физиологическим процессом пищеварения). *Bīqq/boqq* ‘отрыжка’; *bīqq kæпун, bīqqytæ kæпун* ‘рыгать’; д. *æfsesaxsæn boqqitæ* ‘отрыжка сытого желудка’. Не имеет этимологии, звукоподражательное [22: 271]. Здесь же приводится и фразеологизм: *cardæj bīqqytæ kodtoj* ‘от (избытка) жизни у них была отрыжка (они пресыщены)’. Он может служить хорошей иллюстрацией мифологического развития значения: отождествление причины и следствия (связующее значение здесь сытость).

Сюжет включает тучу (буйвол) в небе и людей (малодушных) на земле. Буйвол и страх, который он нагнал, говорят об интенсивности звука. В Осетии, судя по описанию, распространен домашний буйвол африканской породы (*Syncerus caffer*), которого из-за окраски еще называют черным буйволом. Вот что пишет Альфред Брем о его голосе: «Буйвол очень молчаливое создание. Отдыхает ли он в своей прохладной ванне, пасется или работает, никогда не издает ни единого звука. Только коровы, имеющие сосунков, или быки, приведенные в ярость, пускают иногда в дело свои голосовые

средства: тогда раздается в высшей степени неблагозвучный, раздражающе громкий рев — что-то среднее между мычанием нашего обыкновенного рогатого скота и хрюканьем свиньи» [9: 411]. Но, кроме звука, выбор буйвола, для его отождествления с грозовой тучей, объясняется также двумя другими его свойствами.

Прежде всего внешним сходством: цветом и размером. Читаем: «Окраска животного зависит не столько от его черных волос, сколько от темного цвета его серовато-бурой кожи» [9: 397]. К тому же он, безусловно, мощен и грозен с виду: «Увидев в первый раз домашнего буйвола, можно испугаться. Выражение его морды вызывает необузданно дерзкий, скрытный и дикий нрав; в глазах можно прочесть лютость и коварство. Скоро, однако, убеждаешься в том, что совершенно несправедливо судить о буйволе по его внешнему виду» [9: 410]. Вместе с тем буйвол отличается пристрастием к воде. Вот что также мы читаем: «Глядя на то, что буйволы проделывают в воде, можно подумать, что они родились в этой стихии. Они, наверное, проводят в воде от 6 до 8 часов; привольно вытянувшись на дне, жуют свою жвачку с таким же самодовольным видом, с каким занимаются этим делом их родичи, отдыхая на земле. Все буйволы становятся беспокойными и даже злобными, если долгое время бывают лишены воды. Грязные лужи, замечает А. Брем, нравятся им гораздо менее чистого пруда и прохладных волн реки» [9: 409]. В персидской традиции с грозовой стихией оказывается связан мифологический трехногий осел.

Мифологический образ осла давно известен специалистам. Уже в конце позапрошлого века Р. Браун, вслед за Д. Дарместетером, считал его воплощением «тучи, бури» [23: 62]. Этот зороастрийский

персонаж фигурирует в «Бундахишне», представляющем собой среднеперсидский текст, описывающий космогонию, а содержание его было, по-видимому, хорошо известно царскому советнику Гобрию, разобравшемуся со «странным поведением» скифов. У потомков скифов – осетин создается новая мифология, которая преемственно связана с традицией, но уже утратила свойственную ей целостность. Сохраняются старые стратегии конструирования образа осла, но в результате исторической эволюции он лишается бывшего мифологического величия вместе с утратой институтов царской власти, с которыми он был непосредственно соотнесен. В обрядности (ритуал *фыдгаенæн*) еще сохраняются его хтонические черты, однако в целом происходит его неизбежное снижение, бытовизация. Все же общеиранская основа этого образа по-прежнему не оставляет сомнений и позволяет найти разгадку для событий тысячелетней давности, не допускающих сугубо рациональной трактовки особого почтения степняков по отношению к ослиному реву.

Ссылки

1. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Кн. III. Цхинвали, 1987.
2. Калоев Б. А. Скотоводство народов Северного Кавказа. М., 1993.
3. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л., 1989.
4. Нарты. Осетинский героический эпос: в 3 кн. Кн. 1. М., 1990.
5. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин // Избранные труды: Религия,

- фольклор, литература. Владикавказ, 1990. С. 142–242.
6. Гуриев Т. А. Заметки о скандальном браке в Нартиаде // Проблемы осетинского нарттовского эпоса. Владикавказ, 2000. С. 37–49.
7. Дзабиты З. Т. Ирон æвзаджы фразеологион дзырдут. Цхинвал, 2003.
8. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1995.
9. Брем А. Звери. Т. 2. М., 2000.
10. Цæрæгойты аргъæуттæ. Ирон адамон сфæлдыстады хæзнадонæй. Дзæуджыхъæу, 1998.
11. Ирон адамон сфæлдыстад / сарæзта йæ Салæгаты Зоя. 2аг том. 2аг баххæстгонд рауагъд. Дзæуджыхъæу, 2007.
12. Геродот. История: в 9 кн. Кн. 4: Мельпомена / пер. Г. А. Стратановского. Владикавказ, 1991.
13. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен // Мир скифской культуры. М., 2006.
14. Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979.
15. Брагинский И. С. Веретрагна // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. С. 233.
- Фрейденберг О. М. Въезд в Иерусалим на осле (Из евангельской мифологии) // 16. Миф и литература древности, М., 1998. С. 623–665.
17. Дзиццойты Ю. А. Родословное древо нарттов: предки трех нарттовских родов // Историко-филологический архив. 2005. № 3. С. 4–15.
18. Джапуа З. Д. Абхазские героические сказания о Сасрыкуа и Абрскиле. Сухум, 2003.
19. Гаглойти Ю. С. Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. Владикавказ, 2007.

20. Блиев М. М. Осетинское посольство в Петербурге (1749–1752). Присоединение Осетии к России. Владикавказ, 2010.
21. Осетинские народные загадки / сост. Дз. Г. Тменова. Владикавказ, 2000.
22. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М. – Л., 1958.
23. Brown, Robert. The unicorn, a mythological investigation. London: Longsmans, Green And Co, 1881.