

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ
И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ИМ.В.И.АБАЕВА –
ФИЛИАЛ ФГБНУ ФНЦ «ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК»

М.В. ДАРЧИЕВА

**МИФОПОЭТИЧЕСКИЙ ХРОНОТОП
В ОСЕТИНСКИХ ЭПИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ**

Владикавказ 2017

ББК 83.3(2Рос 37)

Д 20

Печатается по решению Учёного совета СОИГСИ ВНЦ РАН

Дарчиева М.В. Мифопоэтический хронотоп в осетинских эпических текстах: Монография / М.В. Дарчиева. – Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017. – 349 с.

ISBN 978-5-91480-281-0

Рецензенты: *З.К. Кусаева*, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В.И. Абаева

М.А. Хакуашева, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник КБИГИ

В монографии рассматриваются вопросы хронотопа в эпическом преломлении на материале осетинских эпических текстов («*Нарты кадджытæ*», «*Царциаты таурæгътæ*», «*Даредзанты таурæгътæ*»). В рамках эпоса выявляется мифологическая составляющая базовых философских категорий «время» и «пространство», раскрывается их сюжетобразующая функция. Исследование носит междисциплинарный характер, выполнено с привлечением данных литературоведения, культурологии, философии и лингвистики.

Книга предназначена филологам-фольклористам, литературоведам, этнологам, читателям, интересующимся осетинским национальным эпосом.

*В оформлении обложки использована картина А.В. Джанаева
«Саууай»*

ББК 83.3(2Рос 37)

ISBN 978-5-91480-281-0

© СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017
© Дарчиева М.В., 2017

Моему Учителю
Светлане Зелимхановне Габисовой

ВВЕДЕНИЕ

*Приметы времени раскрываются
в пространстве, и пространство
осмысливается и измеряется
временем.*

М. М. Бахтин (1975: 235)

Время и пространство – важнейшие онтологические категории, без которых немислимы возникновение и существование мира. Изначально понятия пространства и времени неразрывно связаны с практической деятельностью человека, которая носит целенаправленный характер и, следовательно, подразумевает наличие особой системы символов и знаков. Согласно В. С. Поликарпову, символы и знаки «...выступают в качестве маркирующих систем в человеческом познании, представляют собой специфический способ существования прошлого и в некоторой мере детерминируют видение мира. Не случайно отдельные исследователи отмечают взаимосвязь знаковых систем различных культур и пространственно-временных созерцаний тех или иных исторических эпох» [Поликарпов 1987: 21]. Интерес к этнографическим исследованиям пространственно-временных характеристик культуры отдельных народов, а также к проблематике «культурных» времени и пространства проанализирован В. А. Тишковым в фундаментальном труде «Реквием по этносу» [2003]. Для нас же особенно важным является то, что представления о времени, как и о пространстве, в традиционном обществе мифологизированы.

Понятия *время* и *пространство*, объединённые физиологом А. А. Ухтомским в термин «*хронотоп*»¹, прочно закрепи-

¹ В разработанном им учении о доминанте ключевым выступало понятие хронотопа, обозначающее связанность конкретных факторов, воздействующих на организм во времени и пространстве.

лись в понятийном аппарате филологической науки благодаря М. М. Бахтину. Вслед за ним мы понимаем *хронотоп* как художественно освоенную «существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений» [Бахтин 1975: 234].

На современном этапе приобрел особую актуальность хронотопический подход к литературным произведениям. Исходя из фольклорной основы «романного хронотопа» (М. М. Бахтин), решению задач определения структурных и композиционных особенностей художественных произведений способствует исследование мифопоэтического времени и пространства в эпосе. При этом наиболее результативным, на наш взгляд, является структурно-семантический анализ с элементами сравнения и сопоставления; не менее важны вычленение архетипического и символического, выявление художественных средств, формирующих хронотоп.

Мифопоэтический хронотоп определяет художественное единство эпического произведения и всегда включает в себя ценностный момент. По М. М. Бахтину, все пространственные и временные определения в литературе и искусстве «неотделимы друг от друга и всегда эмоционально-ценностно окрашены. <...> Искусство и литература пронизаны хронотопическими ценностями разных степеней и объёмов. Каждый мотив, каждый выделяемый момент художественного произведения является такой ценностью» [Бахтин 1975: 391-392]. Следовательно, наряду со структурно-семантическим анализом целесообразно использовать и аксиологический подход.

Осетинские эпические тексты представлены «Сказаниями о Нартах» («*Нарты кадджытæ*»), «Легендами о Даредзанта» («*Даредзанты таурсæгътæ*») и «Легендами о Царциата» («*Царциаты таурсæгътæ*»). Из трёх эпических циклов наиболее распространённым является первый, и этот факт, конечно, отражён в результатах настоящего исследования: большинство примеров приведено из «Нартиады»; тем не менее мы попытались в полной мере описать уникальные представления о времени-пространстве в легендах о Царциата и Даредзанта. В примерах из текстов сохранена оригинальная орфография, по-

рой не соответствующая современным орфографическим нормам осетинского языка. В большей мере это касается текстов Нартовского эпоса, подготовленных к изданию К.Ц. Гутиевым [1989, 1996, 2005, 2006] и представляющих несомненную ценность для исследователей осетинского фольклора.

Эпическое пространство становилось предметом исследования в работах Л.Н. Семеновой [Семенова 2000], Г.Х. Бухаровой [Бухарова 2009], Д.М. Токмашева [Токмашев 2012] и др. Вопросы времени и пространства в Нартовском эпосе стали интересовать учёных (В.И. Абаев, Ж. Дюмезиль, Ю.С. Гаглойты, Б.А. Калоев, Т.А. Гуриев, А.Т. Шортанов, Ш.Д. Инал-Ипа, Б.А. Алборов, С.Ш. Габараев, М.А. Кумахов и др.) во второй половине XX века в связи с определением точного времени его зарождения. А в 1992 г. вышла в свет основательная монография Ю.А. Дзиццойты «Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нарттовском эпосе».

В.А. Кузнецов отмечает: «Не только российской, но и мировой наукой установлено, что «ядро» нартиады восходит к древнеиранским фольклорным пластам I тыс. до н.э., но оформление эпоса, генезис главных героев и циклизация сказаний относится к I тыс. н.э. и принадлежит аланской этнической общности, с которой генетически связаны осетины. Так решается вопрос о первичных творцах и носителях нартских сказаний» [Кузнецов 2014: 5-6]. Придерживаясь мнения профессора В.А. Кузнецова, и не подвергая сомнению большую архаичность «морских» и «степных» сюжетов по сравнению с другими, рассмотрим некоторые аспекты пространственной и временной организации в эпосе.

Если исходить из обозначенной С.Ш. Габараевым схемы [Габараев 1969: 91], становится ясно, что некоторые вопросы требуют детального исследования. Скажем, в *кадагах* (сказаниях) о Нартах представления о земном пространстве – месте обитания героев, их союзников и врагов – концентрируются вокруг селения Нартов – *Нарты хъæу*. Уже из этого обозначения вытекает необходимость рассмотрения «своего» и «чужого» пространств, тем более что подобная градация характерна

и для других эпических текстов, являющихся объектом нашего исследования.

В рамках первой главы мы рассмотрели маркеры пространства, разбив их на три группы, согласно обозначаемой ими обстановке: земной, небесной и водной. Во второй главе проанализированы хронотоп дороги и завоевательные походы, в третьей – символика счёта и числа. Четвёртая глава посвящена проблемам эпического времени, при этом внимание акцентируется на его художественную реализацию. В заключении подведены итоги исследования.

* * *

Выражаю искреннюю благодарность рецензентам доктору филологических наук, ведущему научному сотруднику КБИГИ, члену Союза писателей России *Мадине Андреевне Хакуашевой*, кандидату филологических наук, старшему научному сотруднику СОИГСИ им. В.И. Абаева *Залине Константиновне Кусаевой*, а также кандидату филологических наук, ведущему научному сотруднику СОИГСИ им. В.И. Абаева, доценту *Изете Владимировне Мамиевой* за труд по прочтению данной монографии, ценные замечания, дополнения и исправления.

ГЛАВА I

МАРКЕРЫ ПРОСТРАНСТВА В ОСЕТИНСКИХ ЭПИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ

Пространство – форма существования материальных объектов и процессов, характеризующих структурность и протяженность материальных систем. Наряду со временем это одна из философских категорий бытия. Универсальные свойства пространства – протяженность, единство прерывности и непрерывности. Все его направления и части равнозначны, а понятия о членении или направлении в физическом пространстве относительны.

Мифопоэтическое пространство сохраняет характеристики физического пространства, однако отличается большей полнотой восприятия благодаря мифологизации, которой подвергается, реализуясь в фольклорном тексте. В художественном восприятии в мифопоэтическом пространстве обязательно соблюдена гармонизация всех формирующих его частей, что, безусловно, является его главным отличием от пространства в физической картине мира. Разновидность художественного – эпическое пространство.

В этом плане эпический текст представляет большой интерес, поскольку даёт широкий простор художественной реализации своеобразных фольклорных концептов – маркеров пространства. Мифопоэтическое пространство отличается обязательным наличием центра, а в некоторых случаях – не одного, а нескольких. По указанию А. И. Семёнова, оно неотделимо от наполняющих его предметов, а также от времени, в котором эти предметы находятся [Семёнов. Эл.ресурс], в связи с чем возникает и градация относительно направлений в пространстве. Если брать стороны света, то север, например, практически во всех фольклорных традициях соотносится с холодом и демоническим началом и т.д.

Рассматривая осетинские эпические тексты, на наш взгляд, целесообразно классифицировать маркеры пространства в группы соответственно обозначаемой ими обстановке. Так,

выделяется земное, включающее пространство гор, морей, степей и др. Отдельным пунктом следует рассмотреть поселенческий локус, так как именно здесь проявляются специфические национальные черты мифопоэтического пространства.

1.1. Категория пространства в эпических текстах: историография вопроса

Рассмотрение параметров эпического текста, несомненно, не обходится без определения пространственной категории. Все эпические сюжеты разворачиваются в особом мире, представление о котором в традиционном обществе мифологизировано. Редкий автор, изучающий эпические тексты, оставил бы без внимания вопросы пространственной и временной организации.

Пространство как некая бытийная категория, детерминировавшая место человека в мире и очерчивавшая границы его деятельности, играло ведущую роль среди категорий, определявших систему мировоззрения человека средневековой культуры, на что указывал в своё время А. Я. Гуревич [Гуревич 1972: 12, 26-37]. Естественно, представления о пространстве нельзя рассматривать в отрыве от времени. Будучи изначально реалиями физической картины мира, время и пространство в трудах математиков стали четвертой осью координат. Апогеем математического осмысления новых категорий стали труды Лагранжа, Фехнера, Минковского и, конечно, Эйнштейна. Проблемы времени и пространства в искусстве интересовали таких отечественных учёных, как П. А. Флоренский, В. Я. Пропп, В. В. Виноградов, В. Б. Шкловский и др.

Термин, объединяющий два понятия (хронотоп), в филологию, а точнее, в литературоведение, был введён М. М. Бахтиным из сферы математического естествознания и осмыслен как слияние пространственных и временных характеристик в единое целое, неразрывное и бесконечное («время как четвертое измерение пространства» [Бахтин 1975: 235]).

Нельзя преувеличить и ценность работы В.Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки», в которой рассмотрены пространственные параметры сказочного мира: *локальность* тридесятого царства, его связь с солнцем, мотивы хрустальной горы, потустороннего света, страны обилия и солнечного царства. Учёный пришёл к выводу о том, что «сказка сохранила различные слои, различные отложения в представлениях о тридесятом царстве» [Пропп 2007: 257].

Некоторые вопросы пространства и времени в мифе и сказке затронул В.Д. Шинкаренко в работе «Смысловая структура социокультурного пространства: Миф и сказка» [Шинкаренко 2005: 104-112, 173-177]. Пространственно-временная структура осетинской литературной сказки и её фольклорная основа рассмотрены А.Б. Бритаевой [Бритаева 2008: 50-53; Бритаева 2006: 47-50].

Вернёмся к эпосу. И здесь не обойтись без обращения к трудам М.И. Стеблина-Каменского об исландских сагах. Своеобразие точки зрения учёного на пространство в *эддических мифах* заключается в том, что, «когда в них говорится о местонахождении чего-либо, то это местонахождение всегда оказывается либо серединой мира, либо его окраиной. Однако пространство в эддических мифах не только не бесконечно и не непрерывно, но и не единообразно. Поэтому локализация чего-либо в середине или на окраине мира – это в то же время и качественная, т.е. эмоционально-оценочная характеристика. В общих чертах она сводится к тому, что все благое пребывает в середине мира, а все злое – на его окраине» [Стеблин-Каменский 2003]. Что же касается *героических песен* «Старшей Эдды», то здесь нет присущей эддическим мифам организации от центра к периферии. Называемые в песнях местности отождествляются со Скандинавией, либо близки ей. М.И. Стеблин-Каменский отмечал, что «в героических песнях «Старшей Эдды» внутренняя точка зрения на пространство уступила место внешней, а мифическое пространство – эпическому» [Стеблин-Каменский 2003].

Е. М. Мелетинский в работе «Эдда» и ранние формы эпоса» также не обошел вниманием вопросы пространственной организации. Так, по мнению учёного, географические названия в сказаниях о Хельги указывают прежде всего на Данию, а также на Южную Швецию и Северную Германию; кроме того, автор выделяет украшающие географические названия сказочного характера – «солнечные горы», «небесные луга» и т.п. [Мелетинский 1968: 251].

Не менее значимы, на наш взгляд, работы Джона Линдоу (John Lindow) и Кэтлин Н. Дэли (Kathleen N. Daly) по мифологии народов Скандинавии. Издания подготовлены в качестве словарей мифологии и содержат, в том числе, мифологические и эпические обозначения локусов пространства [John Lindow 2001; Kathleen N. Daly 2004]. В серии «Mythology A to Z» издавна и работа по кельтской мифологии Г. Матсон и Дж. Робертса [Gienna Matson and Jeremy Roberts 2010].

В исследовании А. Д. Михайлова «Французский героический эпос. Вопросы поэтики и стилистики» указано: «эпический универсум чётко географически и хронологически очерчен, что, однако, не исключает, а даже предполагает для протагонистов эпоса дальние путешествия и посещения квазимифологических стран. Тем самым художественное пространство эпоса почти не знает размытости своих границ, равно как и временных аномалий и сдвигов» [Михайлов 1995: 159].

Изучением пространства эпического мира старофранцузского героического эпоса занимался А. Б. Щербаков. Основываясь на принципе его историзма, «где всякое событие мыслится как истинное, следовательно, такое же требование абсолютной определенности, предъявляется и к пространству, где эти события разворачиваются», исследователь приходит к выводу о том, что мифологизация пространства старофранцузского эпоса «происходит по определенным законам, прежде всего – по закону симметрии, и строится на соотношении с пространством библейским» [Щербаков].

З. К. Тарланов описал достаточно обширное географическое пространство русских былин и выявил, что реально-истори-

ческие и мифопоэтические страны находятся между собой в определенной соотнесенности. Русское былинное пространство – это не абсолютно замкнутое, а, наоборот, подвижное, исторически изменчивое, как и сама былина, пространство. Географическую сердцевину реально-исторического эпического пространства образует, естественно, Русь – «свято-Русь земля, Россия, Расея, Росея, Русия, Русея, свято-русская земля» [Тарланов], наиболее подробно разработанная часть былинного пространства.

На материале якутского эпоса олонхо семантику эпического пространства проанализировала Л. Н. Семенова. Согласно её исследованию, «пространственная система эпического произведения может рассматриваться как *фон сюжетного повествования*, устанавливающий зависимость между элементами эпического пространства и отдельными сюжетными единицами. При этом пространственные и сюжетные единицы соотносятся не только друг с другом, но и с элементами, лежащими за пределами эпического текста и во многом связанными с основными культурными категориями, к каковым относятся и представления о пространстве» [Семенова 2000].

Башкирский народный эпос «Урал-батыр» как фольклорно-речевой дискурс анализирует Г. Х. Бухарова. При этом автор уделяет особое внимание рассмотрению семантического пространства и смысловой структуры текста эпоса, описанию отражённой в нём мифопоэтической картины мира. В число особо актуальных для мифологического сознания башкир базовых концептов архетипического характера автор включает и *пространство*. В ходе анализа приводятся некоторые примеры антропоморфного моделирования космического пространства. Так, с учётом характера наполненности пространства Г. Х. Бухарова приводит несколько типов моделей эпического пространства, среди которых: 1) реальное географическое, конкретное место, обжитая среда; 2) фантастическое, наполненное нереальными существами или событиями; 3) космическое, характеризующееся вертикальной ориентацией; 4) социальное; 5) психологическое, раскрывающее внутренний мир

человека [Бухарова 2009]. Перечисленные модели эпического пространства подтверждают мысль о едином пространственно-временном мировосприятии в башкирском эпосе.

Что касается Нартовского эпоса, то интерес к вопросам времени и пространства в нём стал проявляться во второй половине XX века. В связи с проблемой определения точного времени его зарождения в центральной части Северного Кавказа исследователи обращались к текстам и указывали наличие в них «ряда конкретных топонимических названий равнинной и горной полос: Татартуп, река Кума, Кумская равнина, Адаихох (гора Адай) и др., которые встречаются под теми же названиями и на ныне существующих картах этого края» [Калоев 1969: 163].

В разных версиях «Нартиады» упоминаются конкретные названия местностей: «...почти все кавказские народы связывают с именами главных героев эпоса различные местности, пастбища и т.д. Абхазы, например, указывают конкретные места (урочище Айцера), связываемые с культурами нартов и историей абхазского народа. Аналогичная тенденция наблюдается в фольклоре осетин и чеченцев. Последние местожительством нартов признают район Саниба и пойму реки Ассы. Осетины же под аулом Нар показали В. Ф. Миллеру усыпальницу нарта Сосруко и овальную площадку, обложенную камнями, – место нартского нихаса, а в аулах Стур-Дигора и Дзивгиса – древние святилища и кладбища» [Шортанов 1969: 201]. Однако собственно мифопоэтическое время-пространство в эпосе до настоящего времени не становилось объектом исследования, тогда как изучение художественной структуры эпического текста, его сюжетики и образной системы, отражения в нём мифологического сознания осетинского народа было бы неполным без рассмотрения мифопоэтического хронотопа.

Согласно космогоническим представлениям, отражённым в эпических сказаниях, вселенная, по мнению С. Ш. Габараева, более детально делится на пять частей:

1. Земля, на которой живут люди – нарты, их друзья и враги;
2. Небо – местопребывание небожителей;

3. Вода, где обитают Донбеттры, морские жители, во главе с владыкой водной стихии;

4. Подземелье, преисподняя – обиталище хайрагов, далимонов, кадзи (чертей, бесов);

5. Загробный мир – Царство мёртвых, находящееся внутри земли [Габараев 1969: 91]. Далее этого структурирования исследование пространственной организации в сказаниях не продолжило.

О топонимике и гидронимике осетинского эпоса писал Ш. Д. Инал-Ипа: «Нарты знакомы не только с реками (повелитель рек – Гатаг могучий) и озерами, но и с морями, главным образом с Черным морем (Сау денджыз) ... Весьма часто называется Гумское ущелье (Гумская долина) – географическое название, сходное с такими, как Гума, Гумста в центральной Абхазии и на Северном Кавказе (река Кума, селение Гумлок и др.)» [Инал-Ипа 1969: 36-37]. Описание некоторых местностей, встречающихся в текстах осетинских сказаний, дано в словаре Т. А. Гуриева «Кто есть кто в аланской Нартиаде» [Гуриев 1999], а также в «Словаре осетинской мифологии и быта» Х. Ф. Цгоева [Цгоев 2005].

С точки зрения историзма отдельного внимания заслуживает исследование Г. Б. Романовой «Нартский эпос и история осетинского народа» [2014], выполненное в русле идей и методов научной академической школы изучения героических эпосов. Автор вводит в научный оборот новые археологические артефакты, находящиеся параллели в осетинском нарттовском эпосе. Особый интерес представляет проблема территории формирования «Нартиады» («Страна нарттов по археологическим данным» [Романова 2014: 89-112]). Интереснейшая монография А. А. Туаллагова «Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин)» [2011] посвящена анализу гипотезы о влиянии истории и культурных традиций сарматов и алан на сложение Артурианы и раскрывает, в том числе, некоторые эпические топонимы (Хузы / Хузы быдур, Кæсæдžы быдур, Тæрдžы синдз [2011: 144-147] и др.).

Если анализировать конкретнее, то целесообразно рассмотреть, скажем, и пространственную организацию жилища с

точки зрения архитектуры. Это ещё одна грань призмы, сквозь которую можно и нужно анализировать целостную картину эпического пространства.

Как известно, исходной пространственной формой жизнедеятельности горцев был естественный горный ландшафт Северного Кавказа, поэтому именно он стал главным «фортификационным сооружением» осетинских обществ, образование и расселение которых в значительной степени определялись пространством осваиваемых горных ущелий [Сулименко, Степанов, Нечаев 2008: 250-251]. Следовательно, в традиционном обществе пространственная разноуровневость *башня – селение – группа селений, составляющих горское общество*, детерминирована особенностями ландшафта и необходимостью обеспечения защищённости всей общины. Безусловно, все эти уровни как по отдельности, так и вместе составляют основу пространственной картины мира эпических произведений осетин.

И если применительно к французскому героическому эпосу «простое соотнесение пространства «шансон де жест» с реальной географией» [Щербаков] является не слишком продуктивным, позволим себе в отношении осетинских сказаний допустить, что существующий в воображении эпический мир обладает чертами мира действительного: он занимает определенное пространство, часто соотносимое с реальной территорией, известной сказителю. И самое главное – географические приметы эпического пространства отражают реальные условия жизни этноса, в среде которого формировался героический мир.

1.2. Земное пространство

1.2.1. Пространство гор

Относительно пространства гор Л. Н. Семенова приходит к выводу о том, что их периферийное положение в структуре эпического пространства во многом определено закрепленной

в культуре семантикой образа горы. При этом горы в олонхо не являются примером положительного или благоприятного пространства: гора «не обладает ни одним из положительных качеств и в силу этого не воспринимается как «благоприятное» место. Эта «неблагоприятная» семантика данного локуса обуславливает и его расположение в структуре эпического пространства: гора, как правило, становится приметой границы (т.е. «края земли»)» [Семенова 2000].

В башкирском народном эпосе «Урал-батыр» выделяется несколько типов пространства, в число которых входит фантастическое с мифической благодатной горой *Кот тау*, дарующей жизненную силу, и мифической горой *Каф тау*, отделяющей неизвестные, далёкие земли. По предположению Г. Х. Бухаровой, *Каф тау* соответствует современной горе Куфи в Ираке [Бухарова 2009]. Главный герой башкирского эпоса Урал-батыр, создавая горы, чтобы спасти людей, сам является олицетворением горы и космоса. Из останков злых существ, уничтоженных им, образуется «плохая» гора. Напротив, гора *Уралтау* возникает из тела самого героя, а из его костей образуется золото. О другой горе – *Иремель* – в башкирском эпосе сказано как о воплощении души предков [Бухарова 2009]. Все указанные названия являются принадлежностью фантастического эпического пространства.

Лингвокультурологический аспект семантического поля «пространство» рассматривает исследователь шорского героического эпоса Д. М. Токмашев. Учёный выделяет два субполя – «мифическое пространство» и «условно-реальное пространство», к которому относится и пространство гор: «Главный герой обязательно живет у подножья высокой черной, белой или золотой горы, имеющей множество перевалов, где расположено его стойбище и пасется его скот» [Токмашев 2012: 43, 45]. Таким образом, в шорском героическом эпосе гора (безлесая, поросшая лесом, гора-голец со снежным белком на вершине) выступает ключевым элементом пространственной картины мира.

Горы фигурируют также уже в зачине эпоса монгольских народов: «Когда исполненная блаженства гора Сумеру была

холмом...», «Когда гора Хэнтэй-хан утесом была...» [Неклюдов 2005].

«В топонимике адыгского нартского эпоса, – писал Ш. Д. Инал-Ипа, – привлекают внимание прежде всего названия нартских поселений: Земля нартов, Село нартов, Страна нартов, Нартское поле, селение Аледжа и др. Гор сравнительно мало: вершина Харам, где происходят поединки нартских богатырей; хребет Майкуапа, горы Старости и Ошхамахо (или гора Счастья – обитель богов). В горах нарты охотятся на оленей, кабанов, иногда на буйволов. Почти в каждом сказании можно найти упоминание о пещерах, нередко используемых в качестве подземного жилища (сын Канжа, Шауей, вырос в ледяной пещере на вершине Ошхамахо)» [Инал-Ипа 1969: 43-44].

Не останавливаясь подробно на времени и месте зарождения ядра эпоса о Нартах, укажем лишь, что В. Ф. Миллер, а вслед за ним – и В. И. Абаев склонялись к степному происхождению эпоса о Нартах [Миллер 1882: 194-195]. Так, В. И. Абаев писал о том, что «...внимательное изучение сказаний позволяет извлечь из них много ценного для характеристики конкретной географической и исторической обстановки, в которой создавались сказания. Не подлежит сомнению, что эпос в существенной своей части создан ещё тогда, когда осетины-аланы были не горными, а степными жителями» [Абаев 1949: 45]. И здесь выделим, что учёный говорил о пространстве степи в связи с *зарождением* эпоса.

Позже И. В. Тресков отмечал: «Степная обстановка в нартском эпосе занимает определенное место. Но не менее значителен в нем удельный вес морской и горной обстановок. Вспомним сказания ряда кавказских народов о прикованных к горам великанах-богатырях, а также балкарское – о вскормленном ледяной грудью гор нарте Шауэе или адыгские о солнцерукой Адиух и окрашенных ее кровью скалах Инджижа (Зеленчука), о хозяйке снеговых вершин, «хранительнице счастья народного» Даханаго и т.д. и т.п.» [Тресков 1963: 87]. Далее автор приводит примеры соотношения степных, морских и горных реалий в кабардинских эпических сказаниях [Тресков 1963: 89-91]. Эту же

мысль относительно карачаево-балкарских сказаний развил М. Ч. Джуртубаев, перечислив данные, связанные в текстах с Эльбрусом (Минги Тау) и Казбеком (Казман Тау), и указав несколько других вершин, горных аулов и местностей, устьев рек и утёсов, находящихся на территории Балкарии [Джуртубаев 2011: 284-289]. Так, гора Казбек выступает в карачаево-балкарском эпосе своеобразной границей страны нартов [Джуртубаев 2011: 287].

С именем единственной сестры нартов светозарной Гунды Прекрасной Ш. Д. Инал-Ипа связывал несколько названий местностей в горной Абхазии. Исследователь приводил в качестве подтверждения слова старого окумского жителя о том, что «на одной из священных гор Абхазии под названием Нани-Гунда каждую субботу выпадал снег, и не всякому было дано подняться на нее» [Инал-Ипа 1969: 47].

Исходя из проанализированных осетинских текстов, действительно, пространство гор далеко не второстепенно. Горная страна определяется лексемами *хохбæстæ* / *хæхбæстæ*: «*Бæрæ фæциудæй [Урузмæг], уæдта еу хонх бæстæмæ бахъæрдтæй. Хонхбæсти еу коми фæциейциудæй 'ма устур фустидзогæбæл фембалдæй.* – Долго шёл [Уырызмаг] и дошёл до одной горной страны. Шёл он по одному **ущелью в горной стране**, и встретилась ему большая отара овец» [НС. Кн.1. 2003: 196]. Если же идти от общего к частному, то для начала следует выделить ключевые лексемы вербализации пространства в эпических сказаниях осетин. Семантическое поле горного пространства представлено в первую очередь гиперонимом *хох* и его производными, в том числе и топонимами, в составе которых он употребляется. Рассмотрим некоторые оронимы.

Пожалуй, один из наиболее часто употребляемых во всех эпических текстах оронимов – *Сау хох* / *Сау-хох* / *Саухох* («Чёрная гора»). «Название горы в Стране нартов. На вершине Сау-хох нарты устраивали игры и танцы. В расщелине горы было чудесное озеро» [Гуриев 1999: 49]. Помимо Нартовского эпоса данный топоним встречается и в «Легендах о Даредзанах», и в «Легендах о Царциата».

Под названием «Чёрные горы» реальные хребты известны на Кавказе и Дальнем Востоке, в Королевстве Бутан, Черногории, оно происходит от топонима Црна гора (Чёрная гора), и т.д. Для сравнения: в записях Н. Ф. Катанова о шорцах сеока «Карга», сделанных им в верховьях Асқыза в 1892 году, есть предание, согласно которому напротив хребта Колим находится Кара-таг (Чёрная гора). Под этим названием известны две горы, у подножия которых жили предки горных каргинцев [Цит. по: Потапов 1946]. Не будет преувеличением сказать, что топоним под названием «Чёрная гора» есть практически во всех горных местностях. Соответственно этот факт не мог не отразиться в фольклоре горских народов.

Что касается осетинских эпических текстов, то *Сау хох* здесь чаще определяет «чужое» пространство, являясь то местом охоты для героев («*Иу бон ацыди Йамон Сау хохмæ цуаны*. – Однажды отправился Йамон на Чёрную гору охотиться²» [ПНТО 1941: 191]; «*Лæппу цуаны ацыди, æмæ раст Саухохмæ сарæзта йæ ных*. – Молодой человек отправился на охоту и пошёл напрямиком к Чёрной горе» [НК 1996. №8: 91]), то местом обитания уаигов («*Сау хохы гуымыр царди, уый Царциатæм æрæрвыста...* – На Чёрной горе жил гумир, он отправил гонца к Царциатам...» [ЛЦ 2007: 2007: 168]) или нечистой силы («...*Сау хохæй сау залиаг калм рабырдзæн æмæ уæ алы фарс æртыхсдзæн æмæ уæ бахæрдзæн*. – ...из Чёрной горы выползет чёрная ядовитая змея, и обовьёт она вас, и съест» [НС. Кн.2. 2004: 258]).

В сюжете о состязании нартовского героя с уаигом *Сау хох* является местом проведения соревновательных игр: «*Уæдæ Созырыхъо бацæуы Сау хохмæ, йæхиуыл ракалын кæны дуртæ æмæ къæйтæ*. Уыдон сау быронæй згъæлын байдайыны йæ алыварс. – Тогда Созырыко подходит к Чёрной горе, просит сбросить на него камни и глыбы. И они превращаются в чёрную пыль, осыпаясь вокруг него» [НС. Кн.2. 2004: 298]. Чёрная гора является местом расположения неприступной крепости, в которой заточена красавица – будущая жена одного

² Здесь и далее перевод наш. – М. Д.

из нартовских героев: «Дыууа лэппуы адагыл абадтысты ама Саухохма фараствысты. Касыны, ама Стырхердыл – гаенахта, цыубатахен цам наей. – Двое юношей уселись на деревянную борону и отправились на **Чёрную гору**. Видят, на высоком подъёме – замки, и даже птице не залететь туда» [НК 1996. №8: 110]; «Ныр уыцы чызг чындздзончызг у. Уый къухы куы бафтид!.. Фæла йæ нæ раддзæн Адау-æлдар. Цæргæ Саухохы кæны, айнаджы сæр. – Эта девочка уже стала девушкой на выданье. Если бы жениться на ней!.. Но не отдаст её Адау-алдар. Живёт она на **Чёрной горе, на вершине скалы**» [НК 1996. № 9: 112].

Само собой, не последнюю роль в названии горы играет цветовая составляющая. Можно привести немало примеров усиления символики цвета: «Уæла Сау хонхи сау лæгæти. Æ дуарбæл дор æвæрд, рахатæн кæмæн наейæс, уæхæн къæйæ. – Вон на **Чёрной горе в чёрной пещере**. Ко входу приставлен камень, глыба, которую невозможно сдвинуть» [НС. Кн.3. 2005: 259]. «Ацал-ауал анзи хæтун ма сау хонхæй сирд рацæугæ нæма фæууидтон, аци бон ба дзи сау къæдзæхи бунæй еу лæгæтæй сау робас рацудæй. – Столько лет я охочусь и ни разу ещё не видел, чтобы с **чёрной горы** спускались звери, а сегодня из одной пещеры у подножия **чёрной скалы** вышла **чёрная лисица** [ПНТО 1941: 270].

В противовес чёрной в эпических текстах встречается и **Урс хох (Белая гора)**. «Урс хохы урс уæйыг мын ма усы раскъæфта ама уый раз бадын. – Белый уаиг (великан) **Белой горы** украл мою жену, и я поджидаю его» [ПНТО 1941: 246].

Адай-хох (Адайы хох). По словарю Т. А. Гуриева: «Название высочайшей горы в Алании. Согласно легендам, на вершине этой горы обитает патрон диких животных, друг нартовских гуппурсаров Афсати. Поэтому охотники становились лицом к Адай-хоху, когда обращались к Афсати с просьбой благословить их и выделить им долю из своих бесчисленных стад» [Гуриев 1999: 16]. Горные местности, на которых принято охотиться, называются в кадагах обобщённо: «Рацыдысты Ацæмæзы разма стыргæй-чысылай ама Нарты Цуангаенхæхтæй

акастысты. – Вышли навстречу Ацамазу все от мала до велика и осмотрелись с нартовских *Цуангананхахта* (букв. *цуан каенын* – охотиться, т.е. горы, предназначенные для охоты), на которых охотились» [НК 1996. №9: 116]. Исходя из орфографии составителя издания К.Ц. Гутиева, можно предположить, что это имя собственное, однако, скорее – несколько вершин, объединённых по принципу охоты.

Хурыхох / Хурхаетенхох / Хуракаесенхох (гора Солнца). «*Хурен Хурыхохы уыди стыр маesyг амад...* – У Солнца на **горе Солнца** была построена большая башня» [НС. Кн.3. 2005: 432]; «*Хурхаетенхохы сер зедтсен уыдис куывд*. – На **вершине горы Хурхатан** (букв. солнцестояние) у небесных покровителей был *куывд* (пир)» [НК 1989: 394]; «*Бæргъуаны нæ бауырындытой уыцы ныхæстæ ‘мæ Хуракаесенхохмæ ссыди*. – Баргунан не поверил этим словам и взошел на **гору Хуракасан** (букв. *хур* – солнце, *акасын* – взглянуть, посмотреть)» [НК 1989: 38].

Уæрсæджы хох (гора Уарсага этимология неизв.). «*Уыдон [дзуæрттæ] Уæрсæджы хохыл бабастой Амыраны*. – Они [небесные покровители] привязали к **горе Уарсаг** Амирана [ПНТО 1941: 205].

Хъары хох (гора Хъары, этимология неизв.). «*Хъараман, къаннаг уыди, æрцахстой йæ уæйгуытæ æмæ йæ ахастой хохмæ, уыцы хохæн йæ ном хуындис – Хъары хох*. – Хъараман был небольшого роста, поймали его уаиги (великаны) и отнесли на гору, эта гора называлась **Хъары хох**» [ПНТО 1941: 263]

Уадхох (гора Уад, букв. *уад* – ветер, буря). «*Зæрисæры чысыл лæппу Уадхохæй касты...* – Маленький сын Зарисара смотрел с **горы Уад...**» [НК 1989: 83].

Уаддымдтыхох (букв. *уаддымд* – ‘рассеянный, развеванный ветром, ‘участок земли, с которого ветер сдул снег’ [ИЭС. Т. IV. 1989: 33]). «*Байхъуыста Ацæ йæ усы ныхасмæ. Араст и Уаддымдтыхохмæ. Уæд арв æрбасæста. Зæххыл зилгæдымгæ ‘мæ тухгæуад сыстади. Ацæйы фæндаг мит æмбæрзын байдыдта. Бæстæ урсурсид адардта*. – Прислушался Аца к словам жены. Отправился он на гору *Уаддымтыхох*. Небо стало облачным. Поднялись вихрь и вьюга. Дорогу стал по-

крывать снег. Всё вокруг стало белым» [НК 1996. №5: 141]. То есть *Уаддымдтыхох* – гора ураганных ветров / гора, где свирепствуют бури.

Харенхох (букв. *хаен* – ‘соляные источники’, ‘солончак’, «место вкушения (соли)» [ИЭС. Т. IV. 1989: 178]). «*Нартæ фылдæр ыстæры цыдсæй цардысты. Уæд та Харенхохмаæ цыдысты...* – Нарты большей частью жили тем, что ходили в завоевательные походы. Собрались они как-то на гору *Харанхох*» [НК 1989: 338].

Усейиджы хох (букв. *уейыг* – «ваюг», великан). «*Йæ размаæ уæд куы фæвзæрд Усейиджы хох, Уырызмаджы бæх сæй куы скъуыры, фæндаг куы акъæртт кæны, æмаæ фос куы рацæуыны.* – Перед ним тогда встала **гора Уаига**, конь Уырызмага толкнул её, пробил в ней дорогу, и стада прошли» [НС. Кн.1. 2003: 450].

Ахохаг хох (букв. указательное местоимение для близких предметов *а* ‘этот’ + *хохаг* ‘горный’). «*Æрмæст зонын Ахохаг хохыл Хуыцауы уарзон æртæ ‘фсымæры фос, æмаæ сæ фыййауæн тыхгæнæг тых нукуы ссардта...* – Только знаю я на **горе Ахохаг** скот любимых Богом троих братьев, и их пастуха ни один силач не смог одолеть...» [НС. Кн.1. 2003: 57].

Айнаеджы хох (букв. *айнæг* – скала). «*Батрадз Айнаеджы хохыл схæцыд, æфсæдтæ бабырстой æмаæ æрцахстой Челæхсæртонны.* – Батрадз приподнял *Айнаеджы хох*, войска вломились и поймали Челахсартона» [НС. Кн.2. 2004: 243]. *Айнаеджы хох* – мифологическая гора, в данном сюжете – крепость Челахсартона, но в большинстве других вариантов – крепость Сайнаг-алдара [НС. Кн.2. 2004: 813].

Цъогъыхох (этимология неизв.). «*Бцæгы нын Схуали-уейыг рамардта Уæрыппы цъуппыл, йæ хъустæ йын слыг кодта æмаæ сæ йæхимæ нывæрдта, ныр нæ марды усенциухсæй куыд бавæрæм, ууыл катый кæнæм, йæ фырт Сидæмон Цъогъы хохы ис, æмаæ йæм бæрæг кæнын хъæуы.* – Нашего Бцæга на вершине горы Уарпп убил Схуали-уаиг, отрезал ему уши и положил их у себя, а мы не можем похоронить нашего покойника увечным, его сын Сидамон находится на горе Цъогъы хох, надо бы известить его» [НС. Кн.4. 2007: 327-328].

Хъазбеги хонх (диг. гора Казбек). «Уотæ тухгин адтæй йеци нæуæг игурдæй дæр, æма авдæни фæрстæ ку ратудта, уæд сæ еу *Хъазбеги хонхбæл* фæцæй, иннæ ба – *Менгитаубæл*. – Настолько сильным был даже грудным ребенком, что, когда он разбил стенки своей колыбели, то одна из них оказалась на горе Казбек, другая – на Менгитау» [НС. Кн.2. 2004: 250]. В данном сказании речь идет о реальных оронимах Казбек и Менгитау.

Фыдгъуызы хох. В одной из легенд о Царциата встречаем описание извержения вулкана, из этого события сказитель (*кадæггæнæг*) объясняет происхождение названия горы: «*Царциатæ Фыдæггъызы иу стыр хохы сæрмаæ* скодтой. Уым арт бакодтой æма йæм Фыдæггъызы бадардтой. Фыдæггъыз удæгасæй арты цъыс-цъыс райдыдта, афтæмæй йæ басыгътой. *Хох фыдхуызтæ кодта, йæ сыгъдон кæуылты апырх ис, уыйонг кæрдæг нал рахæцъиди. Хох фыдхуызтæ кодта, йæ сыгъдон кæуылты апырх ис, уыйонг кæрдæг нал рахæцъиди. Хох ныффыдгъуызтæ ис æма йæ уый тыххæй Фыдгъуызы хох хонынц ныр дæр ма*. – Царциата отвели *Фыдаггъыза* на вершину одной высокой горы. Там они развели костер и поднесли к нему *Фыдаггъыза*. *Фыдаггъыз* начал живьём потрескивать в огне, так они его и сожгли. Гора стала чахнуть (*фыдхуыз* – худой, измождённый), там, где растёкся его пепел, не выросла больше трава. Гора стала безобразной, и поэтому её и зовут по сей день *Фыдгъуызы хох*» [ЛЦ 2007: 186]. Букв. *фыдгъуыз* – худой, измождённый, некрасивый > *фыд* ‘дурной’ + *хуыз* ‘вид’, ‘образ’. По указанию сказителя, гора *Фыдгъуызы хох* находится в Северной Осетии.

В формировании горного пейзажа в эпических текстах особую роль играют следующие словосочетания, содержащие в своем составе лексему *хох*:

хохы сæр – вершина горы;

хохрабын / хохы рабын – подошва, подножие горы;

дыууæ хохы ‘хæн – между двумя горами;

хохы дуар – букв. дверь горы;

хохы гуыр – букв. тело, туловище горы;

фæсхох – за горой, за горами.

В кадагах о Нартах встречается наименование *Нарты хох* (*хæхтæ*) – гора (горы) Нартов: «*Сохъуыр уæйыг Нарты хохмæ йæ фос æрбаскъæрдта æмæ уым хызта.* – Кривой уаиг пригнал свой скот на гору Нартов и пас его там» [НС. Кн.1. 2003: 192]. Из одного лишь названия горы явствует, что это местность, принадлежащая нартам. На нартовской территории возвышается и *Хъивалы хох / Хъивалы айнаег* (этимология неизв.). Встречается в сюжете о путешествии Уырызмага (а в некоторых вариантах – Ахсартага) к Донбеттырам: «*Уалынджы Хъивалы хохы айнаегæй ратахти нæртон уари æмæ Æхсертæджы ныссагъта йæ ныхта, хæбырæгътау, йæхæдæг æй фæхаста фурды астæумæ æмæ йæ æрæвæрдта дынджыр дойнаг дуры сæр, Донбеттырты 'рдæм, йæхæдæг дын уари йæ базыртæ фæйлаугæ фæтахти фæстæмæ Нæртон хæхтæм.* – Вдруг со скалы *Хъивалы хох* вылетел нартовский сокол и вонзил когти в Ахсартага, словно багры, отнёс его на середину моря и положил на огромный валун, в сторону Донбеттыров, а сам сокол, взмахивая крыльями, полетел обратно в **Нартовские горы**» [НС. Кн.1. 2003: 27-28]. В другом варианте хищная птица появляется по Божьей воле: «*Уалынджы дын Хуыцау рауагъта бæрзонд хох Хъивалы айнаегæй хины цæргæс, урс уари, æмæ Уырызмаджы йæ ныхта ныссагъта хæбырæгътау æмæ йæ афардæг кодта æд куырис. Йæхæдæг æй æрæвæрдта фурды астæу ыстыр дурыл, йæхæдæг йæ базыртæ фæйлаугæ атахтис.* – Вдруг Бог выпустил с **высокой горы, со скалы Хъивал** коварного орла, белого сокола, и он вонзил в Уырызмага свои когти, словно багры, и отнес его вместе с вязанкой. Положил он его на огромный камень посреди моря, а сам улетел, взмахивая крыльями» [НС. Кн.1. 2003: 243]. Несложно заметить, что последние оронимы для нартов являются частью «своего» пространства.

Чужое пространство изображено в следующем отрывке:

*«Царæппы дуарыл ды куы ахизай,
Денджызы мæйдзау ды куы фæцæуай,
Авджын хæхтæм дзы ды уæд бафтдзынæ
Æмæ дæ фæндаг уæд ыссардзынæ. –*

Когда пройдёшь врата Цараппа,
Месяц будешь плыть по океану,
Доберёшься до **стеклянных гор** тогда
И найдёшь свою дорогу [НС. Кн.6. 2011: 167].

Стеклянные горы находятся посреди океана, а за ними – владения *Хафсгафа* (*хæфс* – лягушка + *кæф* – большая рыба), мифологического чудовища, держащего пленников, в их числе – Донбеттыры. Примечательным в данном кадаге является то, что в пространственной организации подводного мира обнаруживается свой ад с вратами (*Царæппы дуар*) и со стражем (*Хæфсгæф*).

К названиям гор и возвышенностей относятся и лексемы, содержащие в своем составе *бæрзонд* (возвышенность), *хохы сæр* (вершина горы), *рагъ* (хребет, гребень, гряда), *къуыпп* (холм, бугор, небольшая возвышенность): «**Цатыбæрзондмæ** цуаны цауæм. – На возвышенность **Цатыбарзонд** мы идём охотиться» [НК 1989: 81]; «Уæд, зæгъуй, исфæнда кодтонца **Кусески бæрзондаей** зæнхитæмæ рафæлгæсун, æма хæлттæ исцæгъдунн бацудæнца. – Тогда, говорит, решили они взглянуть на земли с вершины Кусеск и стали бросать жребий» [НС. Кн.2. 2004: 318] (**Кусески бæрзонд** – реальный топоним в Дигорском ущелье [НС. Кн 2. 2004: 820]); «**Авдаей йеугуыппыртæ Уалийыбæрзондмæ** адугъкодтой, фæла цыл уым бæстæ сасæста 'мæ ныссалдысты. – Еугуппары всемером бросились вскачь на вершину **Уалийбарзонд**, но там сгустились над ними тучи, и они замёрзли» [НК 1996. №5: 144].

Существительное *бæрзонд* (возвышенность, высота, вершина) фигурирует и самостоятельно: «**Дзылау уу бæрзондмæ** бахæцца и. – Дзылау дошел до одной вершины» [НК 1989: 35]. *Бæрзонд* (высокий) как прилагательное является эпитетом некоторых топонимов: *Дзылау бæрзонд хохæй йæхи рахста, уæрдæх абыдта 'мæ цын [сагтæн. – М. Д.] сæ сытæ фидар абаста, се ккой абадти. – Дзылау бросился с высокой горы, свил веревку и обвязал их [оленьи] рога, оседдал их» [НК 1989: 31]; «**Хохы, бæрзонд айнагыл цардис уу уæйыг. Иу бон куы уыд, уæд уæйыг Нарты хъæумæ æрцъид æмæ сæ байæфта симгæ. –***

В горах на высокой скале жил один уаиг. Однажды уаиг пришел в селение Нартов и застал их танцующими» [НС. Кн.1. 2003: 459]; «*Болатбарзæй арат и гуымиртæм. Хохы сæрмаæ схæццæ.* – Болатбарзай отправился к гумирам. Дошёл до вершины горы» [НК 1989: 36].

В различных мифологиях известны две бьющиеся друг о друга горы (скалы), представляющие особое препятствие на пути героя. Этот мотив есть и в Нартовском эпосе: «*Урссæр гуымир царди дыууæ хохы 'хсæн. Бацæуæн æм нæ уыди – дыууæ хохы кæрæдзийы фырытау хостой.* – Седовласый гумир жил между двух гор. Подойти к нему не было возможности – две горы сходились друг с другом, словно бодающиеся бараны» [НК 1989: 66]; «*Уырдыгæй ацыдис Батырадз æмæ бахæццæ дыууæ хохмæ. Дыууæ хохы фæйнардæм фæцæуыныц æмæ кæрæдзийы фырытау ныццæвыныц.* – Отправился оттуда Батрадз и дошёл до двух гор. Две горы расходятся и сталкиваются с силой, так, как бьются бараны» [НС. Кн.3. 2005: 220]. В.В. Цимиданов [Цимиданов 2007: 24-25] считает, что путь между двумя горами пролегает в Царство мёртвых, и приводит в качестве подтверждения данные археологии.

Конкретизируют пространство гор в эпическом тексте другие оронимы, ведь помимо собственно гор указанное пространство включает расщелины, пещеры, скалы, утёсы и т.д. *Лæгæт* (пещера) в большинстве сказаний является либо местом обитания уаигов (великанов), либо земным местом укрытия для девушки из Небесного царства, способной обращаться в лань, будущей жены героя. Примером этому может служить следующий отрывок из «Легенд о Царциата»: «*Иу хохыл суыдта саг, стдæс сион уыд, сурынтæ йæ систа, фехста йæ фатæй. Саг фæцæффи, фæлæ аирвæзти. Хæтæго йæ тугвæдыл цыди æмæ бахауди иу лæгæтмæ.* – На одной горе он увидел оленя, он был восемнадцатирогим, начал его догонять, выстрелил в него из лука. Олень был ранен, но выжил. Хатаго шел по кровавому следу и попал в одну пещеру» [ЛЦ 2007: 142].

Для сказаний характерно описание самой пещеры, и оно не лишено поэтичности: «*Бахæццæ Хæмыц лæгæты дуармæ. Лæ-*

гәтәен та уыди зырнаейзылд әмә нывәфтыд дуар. – Дошел Хамыц до входа (букв. до двери) в пещеру. А дверь, ведущая в пещеру, была *резная и разукрашенная*» [НК 1989: 361]; «*Исдуг ләгәет Хәтәгомә фәкасти талынг, фәлә куыд арфдәр ыди ләгәетмә, афтә йәм рухс тынгдәр ыдис.* – На некоторое время пещера показалась Хатаго темной, но чем дальше он заходил в пещеру, тем светлее там становилось» [АЦ 2007: 163]; «*Ләгәетәй рахызти. Әртәсәрон уәйыг дур систа 'мә йә ныззыввыт ласта. Дур комы 'мбисы сымбәлди...* – Вышел он из пещеры. Трёхглавый уаиг поднял камень и с силой швырнул его. Камень достиг середины ущелья» [НК 1989: 437]. Лексема **ком** (ущелье) как составляющая горного пейзажа довольно часто встречается в эпосе, в том числе и как топоним: «*Батрадз ысбадт йә бәхыл әмә араст и Сайнаәджы коммә.* – Батрадз сел на своего коня и отправился в ущелье Сайнаг-алдара» [НС. Кн.3. 2005: 354]; «*Әрмәст Хәмыцән радтой әртә хайы – уыйәддәмә Нартәй никәй бон уыди Әлджытыкоммә фәцәуын.* – Только Хамыцу отдали три части (дележа) – кроме него, никому из нартов не удалось дойти до ущелья Алджытыком (этимология неизв.)» [НК 1996. №1: 83].

В некоторых сказаниях у пещеры есть конкретное название: «*Фәхәцыдысты бон-изәрмә 'мә изәры Болатбәрзәй Луаныләгәетмә бафтыди. Борә нал фәдта Болатбәрзәйы. Болатбәрзәйыл гуымиртә хох бафәлдәхтой, әмә ахсты бахаудта.* – Сражались они с утра до вечера, вечером Болатбарзай попал в пещеру Луанылагат. Бора не увидел больше Болатбарзая. На Болатбарзая гумиры опрокинули гору, и он попал в ловушку» [НК 1989: 41]; «*Уә фыдәен ис дыууә 'рмахуыр домбайы, удон ысты Ләнциләгәеты...* – У вашего отца есть два ручных зубра, они в пещере Ланцилагат (ир. ләнк, диг. ләнциә – 'ложбина', 'низина', 'лог', 'впадина' [ИЭС. Т. II. 1973: 29]) ...» [НК 1989: 71].

С образом Шатаны связаны два названия: «*Сатана Сехыләгәетмә ссыди 'мә йын уым ләппу райгуырди – Цымырзә.* – Шатана поднялась в пещеру Сехылагат, где у неё родился сын Цымырза» [НК 1996. №2: 91]; «*Сатанайы Иудзәстон*

уэйыг фæхаста Чырылагæтмæ, 'мæ уыууыл æнкъард кæнын. – Одноглазый уаиг похитил Шатану в пещеру *Чырылагат* (букв. *чыр* – куча, множество), и поэтому я невесел» [НК 1996. №3: 85]. Вариант последнего названия находим в «Легендах о Царциата»: «...*фæтыхстысты æмæ Чырты лагæтмæ сæхи бакалдтой.* –...встревожились они и укрылись в пещере Чырты» [ЛЦ 2007: 164]. В данном случае *Чырты лагæт* – место отдыха небожителей.

Пещера является и местом перехода из одного мира в другой. Наиболее показателен в этом смысле пример из «Нартиады»: «*Фатæй йæ фехсыны, фæлæ фат сæрдзыд ацæуы 'мæ хохрæбын лагæтыл сæмбæлы. <...> Араст сты лагæты мидæг. Дзæвгар фæцыдысты. <...> Æппынфæстаг лагæтæй ахызтысты. Афæлгæсыдысты, 'мæ сындын сæртытæ дзæгъ-æлæй судзыны. Лагæты кæрон адæмы бардз фынæй кодтой тæккæ фæндагыл. Дæлимонтæ сæ сайдтой сæ фæдыл æмæ сæ зындоны къæсæрма 'рбасайдтой. Уым æвиппайды астæрд аскъæфтой, æмæ зындоны хуыккомы аирвæзтысты лæппутæ.* – Они стреляют в него из лука, но стрела пролетает выше и попадает в пещеру у подножия горы. <...> Отправились они *внутри* в пещеру. Долго они шли. <...> Под конец вышли из пещеры. Оглянулись они, только факелы горят. В конце пещеры группа людей спит *прямо на дороге*. Черти манили их за собой и хитростью привели к порогу ада. Там они внезапно убрали настил, и юноши провалились в логово ада» [НК 1989: 153]. В данном отрывке обращает на себя внимание детализированное описание пространства, позволяющее представить картину пещеры в мельчайших подробностях. Образ пещеры как некоего «прохода» из сакрального пространства в профанное и наоборот, отражен в литературной версии мифа о кавказском Прометее – в драме «Амран» Е. Бритаева [Мамиева 2009].

Необычное словосочетание *къæдзæх-лагæт* (*къæдзæх* – скала, *лагæт* – пещера) находим в следующем отрывке: «*Батырадз хъазгæ-хъазгæ доныбылырдæм ацыди. Æртæсæрон уэйыг æй ауыдта 'мæ йæ аскъæфта. Батырадз къæдзæх-лагæтмæ бахаудта.* – Батрадз, играя, ушел к берегу. Трехголо-

вый уаиг увидел его и похитил. Батрадз оказался в скале-пещере (т.е. в пещере в скале)» [НК 1989: 436].

Лексемы *къæдзæх* и *айнаг* в осетинском языке означают и 'скала,' и 'утёс,' встречаются в составе словосочетаний: «*Уæйгуыты къæдзæх – ис Урстуалты, ныр дæр у стыр фæндаг, йæ иу дуры даргъ дыууæ ивæзыны бæри у, йæ бæрзæндæн – иу ивæзыны бæри.* – Скала уаигов находится в местности Урстуалта, и сейчас это большая дорога, один камень в длину составляет два расстояния между горизонтально вытянутыми руками, а в высоту – одну такую длину» [НК 1989: 296]; «*Уыцы уæйгуыты бæри кæрæдзийыл андæгъдысты æмæ къæдзæх фæстадысты. Уый тыххæй йæ Бихъхъуырау къæдзæх хоныны.* – Эти уаиги приклеились друг к другу и превратились в скалу. Поэтому её называют скала *Бихъхъуырау* (этимология неизв.)» [ЛЦ 2007: 199] (подобный сюжет встречается в башкирском эпосе. См.: Бухарова Г. Х.); «*Дард нæ цæры [Æхсон уæйыг. – М. Д.], Тесы къæдзæхты ис...* – Недалеко живёт он [Ахсон уаиг], в скалах *Теса* (этимология неизв.) ...» [ПНТО 1941: 196]. По указанию сказителя, указанные в последних двух примерах скалы находятся в Южной Осетии.

Место обитания Сырдона определено в одном из кадагов так: «*Хæдзар ын ыскодта Гæтæг йæ фыртæн чыскъæдзæхы рæбын, Нартыдонæн йæ тæккæ был, хид æвæрд кæм уыди, уым.* – Построил дом Гагаг для своего сына у подножия щелковой скалы, у самого берега реки Нартов, там, где стоял мост» [НК 1989: 193].

Не реже встречаются примеры с лексемой *айнаг* (скала): «*Цæрцо айнагмæ йæхи нылхъывта, æмæ йæ размæ сæрхауди уæларвон тымбыл дур.* – Царцо прижался к скале, и перед ним упал небесный круглый камень» [ЛЦ 2007: 22]. Текстам сказаний свойственна конкретизация в указании локуса: «*Уымæн авд суадоны сæр айнагджы цъуппыл æфсæн хæдзар уыди.* – У него за семью реками на вершине скалы был железный дом» [НК 1989: 203]; «*Урссæр гуымир айнагмæ авнæлдта. Стыдта дзы, авд мусуаты кæм бацъдаид, ахæм фарс æмæ цыл æй рахста. Лæппутæ иуырдем агæпп ластой. Дур коммæ атахти*

‘мæ уым ныппырх и. – Седоголавый гуымир потянулся к скале. Оторвал от неё глыбу размером в семь гумен и бросил её в них. Юноши отскочили в сторону. Камень улетел в ущелье и там рассыпался» [НК 1989: 67]. Сила, воля и душа уаига находятся в крепости на вершине *Жёлтой скалы*: «*Уæд баууæндыди Бибыц Сатанайыл æмæ йын загъта*:

– *Хорз, уæдæ дын сæ загъдзынæн æцæгæй: мæнсен мæ тых, мæ ныфс æмæ мæ уд сты хохы фидары, Бур айнаджы сæр; уым болат лагъзы мидæг ис æртæ белоны. Уыдонæй иу у мæ тых, дыккаг – мæ ныфс, æртыккаг та – мæ уд.* – Тогда пове­рил Бибыц Шатане и сказал ей:

– Хорошо, в таком случае скажу тебе правду: моя сила, моя воля и моя душа находятся в горах, *на вершине Жёлтой скалы*; там в стальном ящике – три голубя. Один из них – моя сила, другой – моя воля, третий – моя душа» [НС. Кн.2. 2004: 312]. Этот же топоним – «*хохы фидары, Бурайнаджы сæр*» [НС. Кн.1. 2003: 172] – встречаем в другом варианте данного сюжета.

Айнаг так же, как и *бæрзонд*, употребляется и в качестве существительного, и в качестве прилагательного: «*Кæсыну æмæ айнаг хæхты бын чидæр хъæрзы.* – Смотрят они и видят, что *под скалистыми горами кто-то стонет*» [НК 1989: 65]; «*Уырызмаг та айнаг хохы сæрма сфардæг и.* – А Уырызмаг поднялся на *вершину скалистой горы*» [НК 1989: 205].

Обау означает «курган», «холм» и также нередко используется в эпических текстах: «*Обауæй куы нæ зыны, уæд цæй мæсыг ис Уырызмагæн?* – Что за башня у Уырызмага, если не видна она с холма?» [НК 1989: 237]; «*Уастырджийы хæрсæфырт фæсобау хызта йæ фосыдзуг, йæхæдæг дуры хъæбысы аууонмæ йæхи ‘руагъта.* – Племянник Уастырджи за *курганом* пас своё стадо, сам же в тени на камне прилёт» [НК 1989: 329]; «*Царциаты Ахуыйæн уобауы сæр ыстыр мæсыг уыди.* – У Царциаты Ахуы на *вершине холма* был большой масыг (башня)» [НК 1989: 222].

В качестве маркеров пространства можно указать ориентиры, обозначающие наименование холмов и возвышенностей, а одной из наиболее известных в осетинских эпических

сказаниях можно считать *Лæзгъæр обау* (*Лазгар-холм*, букв. *лæзгъæр* – прогон, дорога на пастбище и водопой). Название холма, откуда Уахтаг пускал стрелы в горы. Туры, подстреленные Уахтагом, падали прямо к его ногам [Гуриев 1999: 41]. «*Нарт дын ныххæррæтт кодтой стыраей, чысылæй хуынды Уырызмæгмæ, рабадтысты Уырызмæджы дуармæ хъугæмттты чыртæ-чыртæ, суанг Лæгъзæр-обаумæ*. – Нарты хлынули все от мала до велика к приглашавшему их Уырызмагу, уселись у дома Уырызмага на поляне перед селом группами вплоть до *Лæгъзæр-обау*» [НС. Кн.1. 2003: 242]. В приведенном примере – вариант оронима *Лæгъзæр-обау*. Не исключено, что *Лæгъзæр* – производное от прилагательного *лæгъз* (гладкий). Обе лексемы (*лæгъзæр*, *лæзгъæр*) приводятся в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева и означают «каменистые осыпи в горах, по которым протоптаны тропинки» [ИЭС. Т. II. 1973: 26].

Тот же ороним упоминается в сказании, повествующем о месте Батрадза за смерть Хамыца: «*Уæд та дын Нарт хæлæфæй æмбырд кæнын байдыдтой сæ чындздзон чызджытæн сæ дари къабатæ, сæ усгур лæнутæн сæ зæлдаг куырæттæ æмæ сæ судзынтæ байдыдтой Лæзгъæр обауы къуыппыл, æмæ Нарты Батрадз рауадзы дымгæ...* – Тогда опять Нарты в спешке стали собирать шёлковые платья незамужних девушек, шёлковые бешметы своих неженатых ещё молодых людей и начали их жечь на *возвышенности Лæзгъæр обау*, и Нарт Батрадз пускает ветер...» [НС. Кн.3. 2005: 436]. Для того чтобы точнее обозначить, что местом костра, на котором сжигались шелковые вещи нартовской молодежи, является возвышенность, сказитель использует еще одну лексему – *къуыпп* – холм, хотя и *обау* является лексемой обозначения возвышающейся над равниной местности.

Ороним *Уаз / Уаскъуыппи* (диг. *Уаскъуыппи / Уаскъоппи*) / *Уазы къуыппи / Уазмыкъуыппи* отличается вариативностью и происходит от *уаз* – святой, священный, благословенный. Согласно Т. А. Гуриеву, Уаз – название горы, на вершине которой обитал Никкола – один из самых влиятельных и почитаемых

небожителей. По некоторым кадагам, Уаз – имя героя, отца Дзеха [Гуриев 1999: 59]. С реальной горой близ Донифарса (Уаза) связывает этот эпический топоним В. Ф. Миллер [Миллер 1992: 134]. То, что гора, называемая «святой», служит местом организации ритуального *куывда* и вознесения молитвы, вполне логично. На этой возвышенности собираются и сами небожители: «*Майрæмбоны Уазмыкъуыппыл зæдтæ 'мбырд кæндзысты – уырдаем фæцу.* – В пятницу на холме *Уазмыкъуыпп* будут собираться небесные покровители – отправляйся туда» [НК 1989: 303]. В одном из кадагов Афсати говорит: «*æнæниз мын уай, Аца! Мæнæн дæр ис лæппу. æз дæр ын æрвылаз йæ гуырæн бон Уазмыкъуыппыл куывд фæкæнын, æмæ ды та мæ хуынды фæу! <...> Цу ныр, Аца. Ацы сырд дæ размæ хиздзæн. Амар æй, æмæ-у æй ахæсс. Уазмыкъуыппæ мæм нырсæй фæстæмæ алы ацафон афæдз иу цыд кæндзына.* – Будь здоров, Аца! И у меня есть сын. И я каждый год в день его рождения устраиваю на возвышенности *Уазмыкъуыпп* *куывд*, и ты будь моим гостем! <...> Иди теперь, Аца. Это животное будет пастись прямо перед тобой. Убей его и заberi. Будешь теперь приходить ко мне на возвышенность *Уазмыкъуыпп* раз в год в это же время [НК 1996. №9: 106].

На известный холм отправляется Шатана, чтобы вознести молитву: «*Нæ цардис Сатанайæн зæнæг. Æмæ цыдис Сатана алы майрæмбон дæр Кувæн къуыппæ кувынмæ.* – Не выживали дети у Шатаны. И ходила Шатана каждую пятницу на *Кувæн къуыпп* (букв. Молитвенный холм), чтобы помолиться» [НС. Кн.3. 2005: 68]; «*Сатана уæддæр йæ фæстæ куывта æмæ куывта, Кувæн къуыппæ ацыди сæртæ мыдамæсты æмæ ронджы гоцъобимæ, афтæмæй.* – Шатана все равно молилась и молилась, она отправилась на *Кувæн къуыпп* с тремя медовыми лепешками и кувшином ронга» [НС. Кн.3. 2005: 98]. Интересно отметить, что в тех отрывках, где речь идет о проведении *куывда*, говорится и о времени его проведения, которое, в свою очередь, характеризуется цикличностью.

Этот же холм исполняет роль наблюдательного пункта: «*Мах хæччыстæм Хызы быдыры, сыхах мæм кæсут Уазы*

къуыппæй. – Мы будем сражаться на поле Хыза, а вы наблюдайте за мной с холма *Уаз*» [НС. Кн.3. 2005: 137]; «*Исуалдзæг æй, фал Нартбæл арф мет æруардта, æма адæм исугудзæг æнца. Уæд Сырдон фæккастæй Уазай сæрæй, æма Тари фурт Нокари бæстæ ниййидта...* – Наступила весна, но на Нартов обрушился страшный снегопад, и люди стали беспомощны. Тогда Сырдон посмотрел с вершины Уаза и увидел страну Нокара, сына Тара... [НС. Кн.2. 2004: 334].

В сюжете о мести Батрадза за смерть Хамыца он обращается к нартам:

*«Æхсар къуырмац ысхæссут
Уаскъуыппы бæрзондæ.
Уым басудзут къуырмац,
Йæ сыгъдонтæй та йын
Мæ фыды цырыхъ байдзаг кæнут <...>
Гъæ, ахастой сæ Нарт
Уаскъуыппы цъупмæ,
Уым сыгъдон кæнынмæ. –
– Принесите парчу
На возвышенность Уаскъуыпп.
Там сожгите ткань,
А её пеплом
Наполните ножны моего отца <...>
Эй, отнесли их Нарты
На вершину Уаскъуыпп,
Чтобы сжечь»* [НС. Кн.3. 2005: 309-310].

В число лексем, формирующих пространство гор в осетинских эпических текстах, входит и лексема *къуыбыр* (холм, небольшая возвышенность, пригорок, бугор), подобно некоторым другим лексемам, она выступает как самостоятельно, так и в составе сложных слов – наименований местностей: «...*иннаейы къуыбырты æрыйæфта* [Нагъуыллæ – М. Д.], *уый дæр фæцæф кодта, æмæ къуыбырыл атылди. Уый адыл уый та «Къуыбырджын.* –...другого она [Нагъуылла] догнала на пригорках, и его она ударила, и он покатился с холма. Поэтому [эту местность] стали называть *Къуыбырджын*» [ЛЦ 2007: 80]. Здесь

же приводится примечание сказителя о том, что *Къуыбырджын* находится над селением Едыс.

Близ селения Едыс, согласно легендам, есть небольшая гора *Къодахджын*, там же был большой лес, откуда приносили дрова, если резали быков. «*Авдаей сæ галты уæларт æвæрд куы кодтой, æмæ къодах сугтæ куы калдтой, уæдмæ Нагъуыллæ йæ галы къодах фых акодта æмæ йæ Царциаты хистæрты раз æрывæрдта. Уый адыл уыцы бынат «Къодахджын» хуыйны.* – Пока они всемером ставили варить своих быков, и пока подкидывали дрова, Нагъуылла своего быка уже сварила целиком и поставила перед Царциатскими старшими. На этом стали называть место *Къодахджын*» [ЛЦ 2007: 81]. *Къодах* имеет два значения: 1) пень; 2) колода, чурбан, обрубок, чурбак, чурка [Осетинско-русский словарь 2004: 274]. Помимо гор в ущельях Северной и Южной Осетии существуют населенные пункты с названием *Къодахджын* (диг. *Къодахгин*).

В дигорских текстах встречаются оронимы, которых нет в иронских или югоосетинских: «*Нарти æвзаргæ лæгтæ рацудæнцæ Бестауи туппурмæ – Хæмиц, Сослан, Оразмæг, Къандзи фурт минкъи Сæууай.* – Лучшие нартовские мужи вышли на холм *Бестау* – Хамыц, Сослан, Оразмаг, сын Канза маленький *Саууай*» [НС. Кн.35: 229]; «*Цауæни рандæ 'й. Тæторси бæрзæндтæбæл цауæнгæнгæ цæуы.* – Отправился он на охоту. Идёт, охотясь, по возвышенности *Таторса*» [НС. Кн.3. 2005: 235-236] (*Тæторс* – реальный топоним в Дигорском ущелье [НС. Кн.3. 2005: 639]). В осетинском фольклоре часто встречается неизвестная эпическая страна Балхет, а гора с одноименным названием упоминается в «Нартиаде»: «*Смедæг уй хæдзари уæйуг, Бæлхети хонхи сæдсугон сæгтæй син æхсæвæр æрхæссуй.* – Заскакивает в дом уаиг, с горы *Балхет* приносит он им на ужин сторогих оленей» [НС. Кн.3. 2005: 237]. «*Æма Кяфур адагæмæ исхъæрдтæй. Кяфур адаги ба ибæл æрцудæй бæхгин.* – И добрался он до балки *Кяфур*. А вдоль балки *Кяфур* проезжал всадник» [НС. Кн.3. 2005: 466].

Близ селения Едыс в Южной Осетии находятся балки Лигдонат и Дуннук, названия которых объясняются сказителя-

ми посредством «Легенд о Царциата»: *«Едысайы авд фыртты уу ададжы куыд лыгъдысты, афтæ сыл дуртæ ракалдысты æмæ фесæфтысты. Уый адыл уыцы ададжы схуыдтой «Лигдонат», ома лидзæг æфсымæрты бынат.* – Когда семеро сыновей Едыса бежали по одному оврагу, на них обвалились камни, и они погибли. С тех пор эту балку стали называть «Лигдонат», то есть место бегущих братьев» [ЛЦ 2007: 275] (букв. лидзын – бежать, лигъдон – беглец); *«Цыппæрæмы дон нучы цыд кæм кæны, уым æрыййæфта [Нагъуыллæ – М. Д.]. Уый дæр та скъуырда æмæ нукæй асхъуидта. Уый адыл уый та «Доннук» схуыдтой.* – А четвертого она [Нагъуыллæ] нагнала там, где вода стекает в жёлоб. И этого она толкнула, и он упал. С тех пор назвали его *Доннук*» [ЛЦ 2007: 80]; согласно ремарке сказителя, *Доннук* является чем-то вроде балки, где косят сено, и находится в селении Едыс. В этом же тексте указано место начала скачек: *«Авд барæгæй Хъугомы фæстæмæ ссыдысты æмæ рауагътой дугъы, семæ Нагъуыллæ дæр.* – Семеро всадников поднялись на пастбищные равнины и пустились вскачь, с ними была и Нагъуыллæ» [ЛЦ 2007: 80].

Сланцевая скала – *къæй*: *«Уый бацыд къæйма, схæцыдис къæйыл æмæ йæ систа йæ астæуы онг æмæ йын фæстæмæ æрхæудта, уый тыххæй æмæ йæ фыртмæ куы ныккастис, уæд йæ зæрдæ суынгаг ис.* – Он подошёл к сланцевой скале, приподнял сланцевую скалу и поднял на уровень пояса, и она упала, потому что, когда он посмотрел на своего сына, у него защемило сердце» [ПНТО 1941: 213]; *«Лæппу бауади, æмæ дæлимонты дуар кæм уыди, уым хохыйас къæй ныффæлдæхта.* – Молодой человек подошёл и завалил дверь далимонов *сланцевой горой*» [НК 1996. №8: 92].

Обозначением небольшой возвышенности, холма, горки является лексема *къуылдым*, второе её значение – **склон горы** [Осетинско-русский словарь 2004: 277]; именно в этом значении она употребляется в эпосе: *«Саргъы бадтау сæмбæлди къуылдымыл. Уый адыл уый та “Саргъау” схуыдтой.* – Словно сидя на седле, оказался он на склоне горы. С тех пор назвали это место “Саргъау”» [ЛЦ 2007: 80] (*саргъ* – седло, *саргъау* –

подобный седлу). Так называется реальный топоним в селении Едыс, склон одной невысокой горы.

«*Суадис сырдыты кьуылдыммæ æмæ æрыскъæрдта сырдытæ йемæ, сæ хуыздары амардта æмæ йæ йе 'ккой скодта, иннæтæ та æрыскъæрдта Хæмыцыл.* – Поднялся он на **склон**, где паслись дикие животные, и пригнал их, лучшего он убил, остальных погнал в ту сторону, где их поджидал Хамыц» [НС. Кн.3. 2005: 5]. Об этимологии рассматриваемой лексемы писал В. Ф. Миллер: «Къулдын, диг. Къулдун значит склон горы; происходит из слов къул – скат и дын – хвост. Последнее слово, вариант слова дымæг (хвост), употребляется только в конце сложения: даргъдын – длиннохвостый, цыбырдын – короткохвостый и т.д.» [Миллер 1992: 121].

Быриц – обрыв, стремнина, выступ скалы. «*Йæ [Уырызмаджы – М. Д.] бæх иу бырицы цур йæ къæхтæ ныссагъта 'мæ размæ нал цæуы.* – Его [Уырызмага] конь встал как вкопанный возле одного выступа скалы и не идет вперед» [НК 1989: 270]. В этом же значении употреблена другая лексема – **был**: «*Иу сугласæны гуымири йæхи былæй аппæрста æмæ ныммарди.* – Во время одной перевозки дров гумир бросился с обрыва и умер» [ЛЦ 2007: 172].

Значения некоторых, не столь часто употребляемых, лексических единиц иногда смешиваются. Так, **дагъ** значит 'складка'; 'слой', 'пласт' («*Уæдта ма уæртæ хонхи дагъи йес æхсири цадæ, уоми æхе ка ниртайа, йе æ фиццаги хузон лæхъуæн фестдзæнæй.* – Вон в расщелине горы находится молочное озеро, тот, кто искупается в нём, станет таким, как был он в молодости» [НС. Кн.3. 2005: 228]). А в тексте «Легенд о Царциата» это слово употреблено в несколько ином значении: «*Царциатæ иу дагъмæ бацыдысты æмæ феныны рæгъаугæстæ, хизы бардуæгтæн нывонд фос.* – Царциата дошли до одного хребта и увидели пастуха, он пас жертвенный скот» [ЛЦ 2007: 200]. Значение 'хребет', 'гребень', 'гряда' в осетинском языке передаётся с помощью лексемы **рагъ**: «*Донбылмæ хохы рагъмæ хæцгæ фæцыдысты.* – К берегу реки, к горному хребту дошли они, сражаясь» [ЛЦ 2007: 198].

Известен и эпический ороним **Сехырагъ**: «*Æз [Сырдон – М. Д.] нæ уæ гуырды заманы уыдтæн, нæ уæ цыты бон, фæлæ Сехырагъыл ис, æз кæй ныссагътон, ахæм фат.* – Я [Сырдон] не присутствовал ни при вашем рождении, ни при вашем чествовании, но на гребне **Сехырагъ** есть стрела, которую я выпустил» [НК 1989: 218]. Однако в кадагах он чаще употребляется в контексте проклятий в несколько иной форме: «**Сехыгонпыл фæхауæд, уазæгæй, фысымæй нæ дысон чи цы фын федта, уый куы нæ радзура!** – Пусть слоняется по хребту горы **Сех**, тот из гостей или хозяев дома, кто не расскажет увиденный им прошлой ночью сон!» [НС. Кн.1. 2003: 159]. «*Уæдæ Сехыгонпыл фæхæтæд, йæ дзырд чи фæсайа!* – Пусть скитается по хребту горы **Сех** тот, кто не сдержит своего слова!» [НК 1989: 144]. Согласно комментариям К.Ц. Гутиева, **Сехыгонн** – вершина горы **Сехыхох** [НК 1989: 486].

В кадагах о Нартах, так же как и в легендах о Царциата и Даредзанта, одним из маркеров пространства является перевал – **æфцæг**. Некоторые перевалы имеют конкретные названия, иногда соотносимые с реальными топонимами, но чаще у этих названий нет реальных аналогов, они являются мифическими. Так, в кадагах о Нартах упомянуты **Хызыны æфцæг**, **Гуымы æфцæг**, **Бафон æфцæг** и др.: «*Райсом Уарбийы æфсæдтæ Хызыны æфцæгыл ссæуыни, æмæ цомут æмæ сын сæ ис, сæ хæзна байсæм.* – Завтра войска Уарби пойдут через перевал **Хызын**, пойдёмте и отнимем у них всё их имущество и сокровища» [НС. Кн.2. 2004: 46]; «*Саг ахызтис Гуымы ‘фцæгæй. Гуымы ‘фцæджы æдде саг æрæнциадис иу æрдузы.* – Олень перешел через Гумский перевал. За Гумским перевалом олень остановился на одной лужайке» [НС. Кн.2. 2004: 52]; «*Тæрхъус æм фæстæмæ дзуры:*

– *Уый æппындæр диссаг нæу, диссæгтæ Гуымы æфцæгæн æддейæ ис.* – Заяц отвечает ему:

– Это совсем не удивительно, удивительные вещи происходят за Гумским перевалом» [НС. Кн.2. 2004: 66]. Гумский перевал – эпический топоним, согласно некоторым кадагам, он находится за семью перевалами от страны Нартов.

Другой эпический перевал – **Бафон æфцæг**: «Сослан <...> **Бафон æфцæгыл** бахызт æмæ, астæуккаг хæдзæрттæм куы ныххæццæ, уæд ныккаст, æмæ Мукара Нарты фæсивæды æвзаргæйæ рацæйкодта. – Сослан <...> перешёл через **перевал Бафон**, и когда он дошёл до срединных домов, взгляделся и увидел, что Мукара выводит лучших из нартовской молодежи» [НС. Кн.2. 2004: 339].

Устойчивая художественная формула «за семью перевалами» / «за семью горами» характерна именно для эпических текстов: «**Даредзанты Йамон авд æфцæджы æттæ сæрхаста ус**. – Даредзанты Йамон привёз себе жену из страны, находящейся за семью перевалами» [ПНТО 1941: 191]; «**Уырызмæг зæггъы**:

– **Аздæх, Суа, авд æфцæгæй мæ рахизын кодтай, ныр цæудзынæн**.

Суа загъта:

– **Авд æфцæгæй** алчи дæр мæ фыртты бар уыд. Федтай уыдоны дæр. Ныр **æстæм æфцæгæй** та дæу мæхæдæг ахизын кæнон. – Уырызмаг говорит:

– Возвращайся, Суа, ты проводил меня *через семь перевалов*, дальше я пойду сам.

Суа отвечает:

– Каждый из *семи перевалов* был поручен одному из моих сыновей. Ты видел их. Теперь *через восьмой перевал* я должен перевести тебя сам» [ПНТО 1941: 220]. Кроме того что рассматриваемая местность является местом охоты героя или же отчим домом его невесты, за семью перевалами спрятана душа врага нартовского героя. В кадаге о сражении Уырызмага и Схуали-малика говорится: «**Уырызмæг абадти йе ‘фсургъыл, йæ егармæ фæжырдатæ æмæ авд æфцæгыл ахызт**. – Уырызмаг сел на своего коня, подозвал свою собаку и перешел *через семь перевалов*» [НС. Кн.1. 2003: 168]. За семью перевалами Уырызмаг находит душу, силу и волю Схуали-малика в виде трех голубей, силу и волю он убивает, а душу привозит к себе домой, где они вместе с Шатаной расправляются и с ней, а затем бросают *через семь перевалов*, возвращая её на прежнее место, тем самым замыкая круг.

Аналогична рассмотренной формуле другая – «за семью горами»: *«Авд хохы фæстæйæ рауагътой дугъы Уастырджи æмæ Тутыр... – Из местности за семью горами начали состязание в верховой езде Уастырджи и Тутыр»* [НС. Кн.3. 2005: 266]; *«Авд хохы фæстæ цæры Ахсонты уæйыг. Уый бæстæ алы хатт дæр вæййы астæума кæрдæджи. – За семью горами живёт Ахсонты уаиг. В его владениях всегда трава по пояс»* [НК 2005. №2: 129];

*«Æрчъирахсæнтæй та куы сласы фат.
Æмæ йæм бадзырдта хатиагау:
– Авд хохы фæстæ сæ куы нæ фæкæнай,
Сау фæскъау дæ ныккæндзынæн. –
Из шва на арчитах (кожаной обуви) достал он стрелу
И обратился к ней на хатиагском языке:
– Если не доставишь их за семь гор,
Разорву тебя на мелкие волокна»* [НС. Кн.3. 2005: 351].

Известно, что число «семь» в осетинской традиционной культуре является сакральным, это качество отражено и в эпических текстах. Порой оно подвергается удвоению: *«Авд æфсымæры æмбырдæй авд хохæн æттæйæ уыдысты. – Семь-ро братьев вместе были за семью горами»* [ПНТО 1941: 212]. Местность за горой (горами) обозначается в кадагах лексемой **фæсхох**: *«Фæсхох Нарты Уырызмагæг кадджын æмæ номджын уыди, æмбал ын нæ уыди. – За горами Нартовский Уырызмаг был славен и знаменит, не было ему равных»* [ЛЦ 2007: 96]; *«Фæсхонх Батраз и суйнаг райхалдта, æма, и уафсæй ци фонд рацудæй, йетæ дуйней бæститæ нимбарзтонцæ. – За горой Батраз развязал шнур, и скот, который вышел из его подошвы, занял огромные площади»* [НС. Кн.3. 2005: 228].

Горное пространство в эпосе обладает мифологическими чертами. Горы имеют способность неожиданно открываться, впуская героя внутрь, проводя его в иные пространства; он попадает туда, следуя за ярким светом: *«Бынтон серталынги. Уæд хох фæгом ис æмæ дзы рухс ракалдис. – Окончательно стемнело. Тогда внезапно открылась гора, и оттуда полился свет»* [ЛЦ 2007: 132]; *«Бараст кодта [Йамон] хохы дуарыл æмæ цæуын*

байдыдта рухсы фæдыл. – Вошел он [Йамон] в дверь горы и начал идти за светом» [ПНТО 1941: 191]. Видимо, пытаясь объяснить неожиданное появление входа внутрь горы, сказители стали говорить о наличии двери, в некоторых текстах даже даётся её описание: «*Цы гæнæн ма йын уыди 'мæ цæ акодта иу хохрабынмæ. Къæдзæхастæуæй зынд æфсæн дуар...* – Что ещё оставалось ему делать, и отвёл он их к подножию горы. В середине скалы виднелась стальная дверь» [ПНТО 1941: 97]; «*Федтон диссаг: стыр къæдзæхдуар, фæлæ дуарæнмидæг цы ис, уымæн ницы зонын.* – Видел я чудо – огромную дверь в скале, но что за ней – этого я не знаю» [НК 1996. №4: 111].

В «Легендах о Царциата», характеризующихся большим мифологизмом, чем остальные эпические тексты, гора разверзается после молитвы уаигов, обращённой к Богу, во время строительства ими укреплений:

«Хуыцау, кæд нæ истæмæн скодтай, усæд нын хонгæдур рауадз.

Сæ куывд Хуыцаумæ фехъуысти, æмæ хохыл къахыр фегом ис, уырдыгæй сау дуртæ тæвдæй кæлын байдыдтой. Уæйгуытæ сæ тæвдыл саст кодтой æмæ зылд арæзтой. Зылд та ахæм уыдис æмæ ма ныр дæр уæртæ æмбисондæн хæссыны уый. Зылд, кæнæ йæ хоныны Уæйгуыты галуан дæр.

– Боже, если ты создал нас для чего-то, то дай нам камень (букв. *хонын* – звать, приглашать).

Их молитва была услышана Богом, и на горе внезапно открылась расщелина, из неё посыпались чёрные горячие камни. Уаиги разбивали их горячими и строили крепость. А крепость была такой, что и сейчас она является диковинкой. Крепостью называют её, а ещё называют замком Уаигов» [ЛЦ 2007: 195].

В горной местности направление движения во время путешествия определяется эпическими героями по солнцу, а точнее, горе, на которую падают первые лучи утреннего светила: «*Цæуы Уырызмæг йæ дард хæтæны, райсомы хур авд ивазыны бæрц, арвыл куы суади, усæд раздæр цы хохыл сæмбæлди, уымæ йæ ных ратгæйæ.* – Идёт Уырызмаг в свой дальний поход, направившись в сторону горы, на которую упали первые

лучи солнца, поднявшегося на семь обхватов по небу» [ЛЦ 2007: 97]; «*Мæ хъомтæ хурæрицæвæн хохыл фæуагътон...* – Я оставил свой скот на горе, на которую падают первые лучи солнца» [ЛЦ 2007: 158].

Следует упомянуть художественные тропы и стилистические приемы с лексемой *хох*, которыми изобилует эпический текст. Например: «*Уыдон амарын – уæд нæ ном хæхтыл ныхъ-хъæр уайд.* – Если убить их, наше имя станет известно повсеместно (букв. по горам)» [НК 1989: 72]; «*Стæй лæппу рагæпп ласта, æмæ йæ денджызы баппæрстой; уым лæппу хох фестæди.* – Затем юноша выпрыгнул, и его закинули в море; там он закалился (букв. превратился в гору)» [НС. Кн.3. 2005: 6].

В организации пространства гор в осетинских эпических текстах участвуют как мифические топонимы, так и реальные (*Уæрсæджы хох, Фыдгъуызы хох, Къуыбырджын, Къодаджын, Тесы къæдзæхтæ*). Большею частью это пространство не является для героев эпических текстов враждебным, чужим (за исключением сюжетов о сражении с уаигами). Для сравнения: в русской сказочной традиции гора – место обитания потусторонней силы (леших, Бабы-яги, Кощей Бессмертного, Змея Горыныча и т.д.). Вообще, во многих фольклорных традициях гора – топоним «враждебного», «иног» пространства [Аликаев, Чуликов 2010: 146], или примета границы, дифференцирующей свой мир и чужой [Семенова 2000]. Описание горного пейзажа насыщено устойчивыми поэтическими выражениями:

айнаджы цъуип (вершина скалы),
хохы бæрзонд (вершина горы),
стыр хохы сæр (пик / вершина большой горы),
авд хохы сæдде (за семью горами),
хæхтæ 'мæ кæттæ (горы и ущелья),
хохы сæргæй хохы бынмæ (с вершины горы к подножию горы),
къуыппæй-къуыппæ, халæй-халмæ (с кочки на кочку, с травинки на травинку),
хохæй-хохмæ, быдырæй-быдырмæ (букв. с горы на гору, с поля на поле) и др., а пространство гор играет важную роль в

организации мифопоэтического хронотопа в осетинских эпических текстах.

Приведём пример, в котором наблюдается перемещение героя в горном пространстве вниз по вертикали: «*Борæ уыдис цуаны Талмыхъæды. Ницæуыл сæмбæлди 'мæ рагътыл фæстæмæ раздæхти. Хæхты тигътыл æфиджытæм æрхызти. Æфиджытæй уæлвæзтæм, стæй къуылдымтæм сæм дæлбылтæм æрцыди. Хъæды кæрон æрлæууыд, суадонмæ ныккасти 'мæ ауыдта иу æхсинæг ыстæхгæ.* – Бора был на охоте в лесу Талмыхъад. Не встретил он добычу и по горным хребтам спустился обратно. По выступам гор к скалам он спустился. Со скал – на возвышенности, затем на склоны гор и на низины пришёл. Остановился он на окраине леса, посмотрел вниз на родник и увидел взлетевшую голубку» [НК 1989: 29]. Перемещение 'сверху вниз' подчёркивается и глагольным рядом: *æрхызти* (слез, спустился), *æрцыди* (явился, спустился), *ныккасти* (заглянул, посмотрел вниз).

Помимо вертикальной организации пространства в эпических текстах встречается и сужение пространства по горизонтали: «*Уæрхаг афынæй Хъæраемæдзы зæххытыл. <...> Бахаеццæ Хъæраемæдзы хъæумæ. <...> Ссардта Хъæраемæдзы хæдзарæмæ бахъæр кодта... – Уархаг уснул ненадолго во владениях Карамаза. <...> Добрался он до села Карамаза. <...> Нашёл он дом Карамаза и позвал его...» [НК 1989: 208-209]; «*Хуртулаены бын – хъæд. Уый раз – фæз... – Под дорогой солнца – лес. Рядом с ним – поляна...» [НК 1989: 211]. В выражении пространственного положения важную роль играют пространственные предлоги и послелоги.**

Таким образом, горное пространство в эпических текстах формируется обилием используемых оронимов, а также лексикой, обозначающей рельеф: *хох* – гора; *айнаг* – скала, утес; стремнина; *обау* – курган, холм; *къуыбыр* – холм, небольшая возвышенность, пригорок, бугор; *къуылдым* – холм, небольшая возвышенность, горка; склон горы; *къæй* – сланцевая скала, каменная плита; *къуыпп* – холм, бугор, небольшая возвышенность, выпуклость; *рагъ* – хребет, гребень, гряда; *æфидæг*

– перевал; *дагъ* – расщелина, терраса на склоне горы; *суанг* – склон, откос (в югоосетинских текстах) и т.д.

1.2.2. Организация пространства игрищ и танцев (*хъазт*)

Пространственный код осетинского Нартовского эпоса сконцентрирован вокруг страны Нартов (*Нарты бæстæ*) с центром – селением Нартов (*Нарты хъæу*), которое разделено на три квартала (*æртæ сыхы*) согласно делению самих Нартов на три рода – *Алагатæ*, *Борæтæ*, *Æхсæртæггатæ*. Они равноправно участвуют в военных походах, советах и пирах; неотъемлемой частью последних наряду с ритуальным застольем является *хъазт* (игрища, массовые танцы). Согласно этимологии В. И. Абаева, *хъазт* – ‘игра’, ‘пляска’, ‘танцы’; *бæхыл хъазт* – ‘джигитовка’ [ИЭС. Т. II. 1973: 275], здесь же автор указывает, что полисемия ‘игра’ – ‘пляска’ встречается часто, в качестве сравнения приводя славянские языки.

Правомерно отнести торжество к праздничному времени, отличающемуся от времени бытового [Дарчиева 2013а]. Соответственно и праздничное поведение отличается от повседневного, а для самого торжества (пира) требуется специальное место проведения. В осетинских Нартовских кадагах таким местом является *Зилахар / Зилахары быдыр / Зилахар-быдыр / Зилахары фæз* – поле в стране Нартов для проведения различного рода игрищ и состязаний: *дугъ* (скачки), *фатсæй хъазт / фатсæй æхст / фатдзæф / фатæвзарæн* (стрельба из лука), *милмæ æхст* (стрельба по мишени), *уæхсчътæй быцæухæст / хъæбысæйхæст* (борьба), *армæйхæст* (армрестлинг), *хъулæй хъазт* (игра в альчики), *къæбæлтæйхъазт* (состязание в силе, при котором двое садятся на землю и упираются стопами, руками они держатся за палку, которую каждый тянет на себя; проигрывает тот, кто оторвался от земли), *дурæппарын* (бросание камней) и др. Целью состязаний служат выявление сильнейшего среди нартовских юношей или испытание кого-либо

из героев. Описание топонима *Зилахар* дано в двух научно-популярных словарях, один из которых составлен Т. А. Гуриевым [Гуриев 1999: 37], другой – Х. Ф. Цгоевым [Цгоев 2005: 102]. Этимологически первая часть топонима *Зилахар* восходит к глаголу *зилын* – ‘вертеть (ся)’, ‘вращать (ся)’, ‘кружить (ся)’, ‘крутить (ся)’, ‘поворачивать (ся)’, а вторая связана с древнеиранским и древнеиндийским *-kar-* ‘делать’ [ИЭС. Т. IV. 1989: 310].

В некоторых *кадагах* о Нартах название поля для игрищ имеет и другие варианты: *Хъазæнфæз* (*Хъазæн фæз*) / *Хъазæнлагъз* (*Хъазæн лагъз*) / *Хъазæндон* / *Симæнфæз* / *Симæндон*, *Хъæдласæн* / *Хъæдласæны стыр фæз*, *Нарты Стыр фæз*, *Æвзарæн фæз*, *Лакъондон*.

Пространство игрищ и танцев в эпических текстах является неким полем, равниной, и только в «Легендах о Царциата» – это не равнинная местность, а скала *Царциаты симæндон къæдзæх* (букв. Царциатская скала для организации *симда*). Название этнотопонима вынесено в заглавие одной из легенд. *Симæндон къæдзæх* находится в селении Едыс и представляет собой гору с плоской вершиной, огражденной камнями. По указанию сказителя Дудара Бегизова Царциата после каждой победы организовывали на этой площадке *симд* [ЛЦ 2007: 296].

Мифологический герой и категория игры в адыгской мифологии стали объектом исследования М. А. Хакуашевой [Хакуашева 2014: 39-48]; автор предлагает следующие разновидности: игра-состязание, игра-превращение, игра с судьбой, игра с Богом [Хакуашева 2014: 39].

В контексте сюжетов и мотивов осетинского эпоса целесообразно рассмотреть несколько функций *хъазта*:

- *хъазт* как массовое состязание;
- *хъазт* как испытание одним героем другого;
- *хъазт* как продолжение *куывда* (пиршества).

Все указанные функции *хъазта* в осетинских эпических текстах проявляются практически равнозначно. О его инициационном контексте пишет З.К.Кусаева, анализируя с этой точки зрения игру в камни (*кадаг* «Игры Батраза») и ритуаль-

ный танец нартов *симд* [Кусаева 2011б: 26]. В адыгском эпосе признаки инициации героев рассмотрены М. А. Хакуашевой и А. Р. Боровой [Хакуашева, Борова 2016: 53-55].

Приведём отрывок из *кадага*, повествующего об игре Со-слана с нартами: «*Авд Нартимæ хъазын байддыта [Созырыхъо] 'мæ сæ уæнгхъаджджынтæ кодта: кæмæн-уи йæ хъус ныллыг кодта, кæмæн йæ кæстæр къух, кæмæн йæ къахы сæнгуылдз, йæ хъазтмæ йын хъазт чи нæ ссардтаид, уыдонæй. – С семерыми нартами начал играть [Созырыко] и оставлял их калеками: кому ухо отрезал, кому – левую (букв. младшую) руку, а кому – палец ноги; тех, кто не мог с ним состязаться (букв. тех, кто не мог его игре предложить свою игру)*» [НС. Кн.1. 2003: 378].

Массовое состязание нартовской молодежи включает обычно несколько видов игр. Так, *Борæфæрныг* отправляет своих сыновей на игры:

«*Райсомæй та сæ куы арвиты Хъазæн фæзмæ. Лæппутæ та алы хъæзтытæ куы байдайыну.* – Утром он отправил их на Поле для игрищ.

Юноши начали играть в *различные игры*» [НС. Кн.3. 2005: 351];

«*Хæмыц сæмæ Уырызмаг милмæ æхстмæ ныццыдысты.* – Хамыц и Уырызмаг пришли к месту стрельбы из лука по мишеням» [НК 1989: 186];

«*Æвæццæгæн, [Хæмыц] Донбеттырты лæппутимæ быцæуæй хъазы.*

– *Быцæуы хъазты хуызæн нæу.*

– Наверное, он [Хамыц] *состязается* (букв. играет) с сыновьями Донбеттыров в борьбе.

– На *борьбу* это не похоже» [НК 1989: 323].

В массовые игры вовлечены либо исключительно нарты («*Иу бон куы уыди, уæд Нарт æртымбыл сты чысылæй, стырæй Хъазæн фæзы.* – Однажды Нарты собрались все от мала до велика на Поле для игрищ» [НС. Кн.2. 2004: 373]; «*Æрымбырд ис Нарты Хъазæнфæзмæ дунейы дзыллæ, дунейы адæм, зæхх цæ нæ урæдта, хур цыл не ххæссыди, дон цæ не фæста, уыйбæри*

уыдысты. – Собралось на Нартовское поле для игрищ столько народу, что земля их не выдерживала, солнце не могло их охватить, вода не могла их напоить – столько их было» [НК 1989: 448]) либо нарты и их враги, и в этом случае игра является формой выявления сильнейшего из героев и предотвращения кровопролитных военных действий. Чинты и Гуны на вопрос Сослана: «...*йе уæм фатæвзарæн нæ вæййы, йе кардфæлварæн?*» («...не бывает ли у вас состязаний в стрельбе из лука либо в искусстве владения ножом?») предлагают ему «сыграть» с ними: «*Кæд афтæ тынг арæхсыс, уæд-иу Нарты Симанфæзмæ 'рцу майрæмбонны. Гъеуым бавзардзыстæм*. – Если ты так искусен, то приходи в пятницу на Симанфаз (букв. поляну для танцев). Там мы испытаем свои силы» [НК 1989: 341]. Записанный в Южной Осетии *кадаг* «*Къуыппыл шæрæг æлдары фырт æмæ Батыраж*» («Сын живущего на холме алдара и Батраз») отличается употреблением лексемы *ерыс*, заменяющей *хъазт*, что характерно как раз для югоосетинских текстов. Что касается современного осетинского языка, то *ерыс* в значении «соревнование», «состязание» используется в нём чаще, чем *хъазт*.

В *кадагах* о Нартах встречается членение пространства игрищ при массовых состязаниях: «*Нартæ 'ртæ дихы уыдысты: иу ран фатæхсæн кодтой, иннæ ран – дурæппарæн, æртыггаг ран та ерыскафт кодтой*. – Нарты **были поделены на три группы**: в одном месте стреляли из лука, в другом месте бросали камни, в третьем месте состязались в танцах» [НК 1989: 62]. Организация нартовских состязаний иногда не укладывается в один день и занимает несколько. Здесь проявляется особый хронотоп эпического текста: «*Дыккаг бон та уæхскхæстæй хъазыдысты Нартæ*. – А на второй день они состязались в **борьбе** (букв. *уæхск* – плечо, *хæст* – сражаться)» [НК 1989: 187].

Равнина для игр в другом *кадаге* выступает в качестве конечного пункта ритуальных скачек *дугъ*: «*Дугъ та уыдзæн Ахъ денджыз æмæ Хъара денджызы æхсæн сакъадахæй Нарты хъазæн лæгъзмæ. Хъазæн лæгъзы – тырыса сагъд...* – А ритуальные скачки будут проходить от острова посреди морей

Ахъ и Хъара до *нартовской равнины для игр*. На равнине установлен флаг...» [НС. Кн.5. 2010: 263]. О названных морях будет сказано далее, укажем лишь, что этимологически *Ахъ* восходит к тюркскому 'белый', *Хъара* – 'черный'.

Большой интерес с точки зрения хронотопа представляет следующий отрывок, повествующий о том, как нарт Созырыко назначает на указанном поле встречу своему врагу, чтобы в честном состязании был определен победитель: «*Созырыхъо Сайнаг-алдармæ барвыста:*

– *Майрæмбон хæстмæ ацæуæм Зилахар-быдырмаæ æмæ уым ысхæцæм!*

Сайнаг-алдарæн гæнæн нæ уыдис æмæ майрæмбонны рацыди Зилахар-быдырмаæ. Сайнаг-алдар доны 'рдыгæй лæууыди, Созырыхъо та суры 'рдыгæй, æмæ сæ кæрæдзийæн ницы сæ бон ысси, ници никæмæн тых ыссардта (Сайнаг-алдар-иу йæ сæр доны атылдта, æмæ дон æрхуы ног кæны тæвдæй) æмæ та иннæ майрæмбонмæ сæмгъуыд кодтой. – Созырыко отправил гонца к Сайнаг-алдару:

– *В пятницу пойдём на поле Зилахар и сразимся!*

Сайнаг-алдару ничего не оставалось делать, и *в пятницу он пришёл на поле Зилахар*. Сайнаг-алдар стоял у реки (букв. у воды), а Созырыко – *на суше*, и ничего не смогли они сделать друг другу, один из них не мог одолеть другого (Сайнаг-алдар окунал голову в воду, а вода имеет свойство обновлять раскаленную медь), и договорились они тогда встретиться *в следующую пятницу*» [НС. Кн.2. 2004: 208-209]. В данном отрывке указывается на непосредственную близость воды (реки), определяющей деление пространства соперничающих героев.

Исходя из вышеуказанных примеров, можно было заметить, что *майрæмбон* – пятница – является днём недели, в который эпические герои назначают состязания. В пятницу же, согласно эпическим текстам, происходят судьбоносные сражения нартов с их врагами. Мы предполагаем, что в осетинских эпических текстах проявляется культовое значение данного дня недели, поскольку он выступает точкой отсчёта праздника, длившегося обычно три дня (как и в традиционной куль-

туре осетин) и, следовательно, достигавшего своего апогея в воскресный день – *Хуыцаубон*. Как праздник в традиционной религии осетин, так и состязания в «Нартиаде» длятся три дня. В кадаге «*Батрадз семæ Хурычызг*» («Батрадз и дочь Солнца») Солнце предупреждает поднявшегося тайком на небо Батрадза: «*Уæдæ маем хъус. Махмæ цæрджытæ æртæ боны тыхы-взарæн фæкæныни. Кæд æртæ боны семæ бафæразай, уæд рамбулдзынæ, кæннод-иу хъæстагæй ма фæцу Нартаем*. – Теперь послушай меня. У нас на протяжении трёх дней жители состязаются в силе. Если ты сможешь выстоять с ними, то выиграешь, иначе – не обижайся» [НК 1989: 467].

В некоторых *кадагах* о Нартах состязательные игры связаны со временем календарных праздников, имеющих место и в современной традиционной культуре осетин. Так, скажем, праздник *Къутугæнæн* носил аграрный характер, в этот день специально готовили конусообразные булочки. «Они символизировали сапетки для хранения зерна, – писал В.С. Уарзиати, – и имели с ними одноименные названия – *къуту*. <...> В день праздника устраивали соревнования по стрельбе: кто быстрее и больше собьет выпеченных фигурок *къуту*. Победитель получал в качестве вознаграждения сбитые булочки своих товарищей и был своеобразным героем дня» [Уарзиати 2007: 62-63]. Отражение этого обнаруживается в текстах «Нартиады»: «*Къутугæнæнты Донбеттырты фæсивæд фат семæ 'рдынгæй хъазыдысты. Фатæй æхстой кæрæдзийы къутутæ*. – Во время праздника *Къутуганан* молодежь Донбеттыров состязалась в стрельбе из лука. Они стреляли по *къуту* друг друга» [НК 1989: 230-231]; «*Иу хатт та къутугæнæнты Сослан хъазыди Нарты кæстæртимæ. Æмæ цын иу æхстæн ныппырх кодта сæ къутутæ*. – Однажды во время празднования *Къутуганан* Сослан играл с Нартовскими юношами. И одним выстрелом разбил все их *къуту*» [НК 1989: 330]. В данном случае устраиваемые игры являются закономерным продолжением ритуального праздничного застолья.

В одной из «Легенд о Царциата» игры проходят во время праздника, посвященного небесному покровителю Тутьу:

«*Тутыртты рæмысыдис Басыл хъазт, хъæлæй хъазт, кафт, зард аразын. Иу ныхасæй дæр, алы кафт, алы зард, алы хъазт – иууылдæр Басыл æрбахаста Ирыстонмæ.* – Во время праздника, посвященного Тутыру, Басылу пришло в голову устроить *хъазт*, организовать игру в чижик, танцы, песни. Одним словом, все танцы, все песни, все игры принес в Осетию Басыл» [ЛЦ 2007: 259]. Праздник *Тутыртæ* знаменовал переход от зимы к весне и сопровождался многочисленными развлечениями и играми [Уарзиати 2007: 54-55].

С.Г. Гагиев в работе «Осетинские национальные игры» писал: «У осетин игры и состязания проводились на всех религиозных праздниках, но, главным образом, на общешельских празднествах, которые продолжались иногда от трёх до пяти дней. Так, в Алагирском ущелье на празднества собиралось все население ущелья. Здесь проводились игры и состязания между отдельными фамилиями. Основными видами игр были стрельба, скачки, поднятие тяжестей, метание камня, переход через горную реку Ардон по бревну, борьба, восхождение и бег на гору и т.д.» [Гагиев 1958: 7]. Эти и другие национальные игры нашли отражение как в Нартовском эпосе, так и в «Легендах о Царциата».

Проведение игрищ связывается с базовым концептом осетинской духовной культуры – *æгъдау* (закон, обычай, традиция, норма поведения, правило, порядок, этикет, приличие, нрав и т.д.): «*Бирæ дугты Хъазæн лæгъзы куы нæуал ахъазыдыстæм; не 'гъдæуттæ куы фæрох уыдзысты, нæ кадджын хъæзтытæ.* – Долгое время мы уже не играли на нашей равнине; *забудутся наши обычаи*, наши славные игры» [НС. Кн.5. 2010: 383].

На важность проведения игрищ для нартовского общества указывает и факт тщательной к ним подготовки в течение недели: «*Нартæ сæ ныхасы бадтысты 'мæ загътой: «Хъуамæ ахæм хъазт саразæм, ахæм, æмæ нæ цауд æмæ не нарæхст сæ бон куыд базоной». Æмбырд кæнын байддыттой сæ хъазæнфæзмæ хохыйас дуртæ 'мæ, ставддæр нæ вæййы, ахæм хъæдтæ. Æнæхъæн къуыри фæкуыстой афтæ. Къуырийы фæстæ*

Уырызмаг, Хамыц, Бурафærныг, Сослан æмæ æгас Нарт сеппæт дæр æрцýдысты алырдыгæй сæ Хъазæнфæзма. <...> Зæхх сæ нæ урæдта, уыйас адæм æрымбырд и. – Нарты сидели на своем *ныхасе* и решили: «Мы должны организовать такой *хъазт*, чтобы слабаки и неуклюжие знали своё место». Стали они собирать на своё поле для игрищ камни величиной с гору, деревья, толще которых не найти. Целую неделю они трудились так. Спустя неделю Уырызмаг, Хамыц, Бурафærныг, Сослан и все остальные Нарты пришли с разных сторон на своё поле для игр. <...> Земля их не выдерживала, столько людей собралось» [НК 1989: 368]. Следует отметить, что именно этот *кадаг* («*Нарты Хамыц æмæ Сайнаг-æлдар кувид фæбыцау сты*» / «Как повздорили Нарт Хамыц и Сайнаг-алдар» [НК 1989: 368-373]) являет собой один из ярчайших примеров организации пространства игрищ и описания собственно игр и состязаний нартов.

Конкретизация рассматриваемого вида пространства происходит при введении в текст уточняющих топонимов: «*Уырызмаг цýд хæцымæ фат æмæ æрдынай Хъазæн фæзма, Бæраг обаума Нарты богалтимæ, уайгуытимæ.* – Уырызмаг шёл на *Хъазан фаз* к *Бараг обау* (букв. *бæраг* – известный, определенный; *обау* – курган, холм) состязаться с Нартовскими богатырями, с уаигами в стрельбе из лука» [НС. Кн.1. 2003: 36]; «*Уæд лæппу ацýди, æмгъуыдуат кæм уыди, уыцы Хъазæн фæзма.* – Тогда юноша ушёл туда, где была назначена встреча – на *Хъазан фаз*» [НС. Кн.2. 2004: 447].

Во всех эпических текстах состязаются юноши. Однако любопытный сюжет встречается в «Легендах о Царциата». Во время застолья, проходившего у царциатов, решено было состязаться в стрельбе из лука. Никто из присутствовавших не смог поразить цель. Красавица Нагъуылла подошла к старшим, попросила предоставить ей право выстрела и поразила цель. В продолжение *хъазта* Нагъуылла оказалась первой на скачках [ЛЦ 2007: 77-81]. Ещё в одной легенде того же цикла встречаем: «*Царциатæ байхъуыстой æмæ чыззыты хорз арæзт скодтой, стæй сæ Хъæдласены стыр фæзма арвы-*

стой хъазынмæ. – Царциата послушались и нарядили своих девушек, а затем отправили их на большое поле для игр» [ЛЦ 2007: 196]. Однако в последнем отрывке имеются в виду сугубо девичьи игры, не имеющие ничего общего с юношескими состязаниями (о гендерной стратификации пространства в связи с инициационными обрядами пишет З.К.Кусаева [Кусаева 2011а: 254-256], о функциональной структуре женского пространства в эпосе – А.Б.Бритаева [Бритаева 2012]). Указанный выше отрывок является, пожалуй, единственным текстом, повествующим об участии (и, более того, победе) девушки в мужских состязаниях.

Вернёмся к текстам «Нартиады». На равнину для игрищ слетаются сыновья небожителей, чтобы поиграть с нартами. Таким образом, в *кадагах* данный топоним является своего рода связующим звеном между миром небесным, в котором обитают святые покровители, и миром земным, в котором расположено селение нартов. «Уæ, нæном, дæлæ Хъазæнфæзы дæуджыты фырттæ хъазынц, æмæ кæд дæ ныфс хæссыс, уæд-мæ уыдон амбул. – Эй, безымянный, вон на Поле для игрищ состязаются сыновья небесных покровителей, и если ты надеешься на свои силы, то попробуй одержать над ними победу» [НК 1989: 134]; «Зæдтæ ‘мæ уæларвон цæрджыты лæппутæ-иу æр-тахтысты Нартаем æмæ-иу хъазыдысты иумæ Нарты фæсивæдимæ. Уæд цæ Батырадз фæдта иу хатт æмæ цæм рахызти, хъазыди семæ ‘мæ-иу цæ сауæмбылд акодта. – Ангелы и сыновья небожителей слетались к Нартам и играли вместе с Нартовской молодежью. Увидел их как-то Батрадз и вышел к ним, состязался он с ними и всегда одерживал над ними победу» [НК 1989: 430].

Различного рода состязания, в свою очередь являвшиеся логическим продолжением *куывда* (ритуального праздника), заканчивались известным массовым танцем *симд*. Более детальное описание пиршества с кульминацией в виде знаменитого нартовского *симда* и состязаний, объединенных в осетинском языке лексемой *хъазт*, приводится в работе В.И. Абаева «Нартовский эпос осетин»: «Кульминации своей достигало

пиршество, когда начинался знаменитый нартовский пляс – «симд». Этот старинный своеобразный и стильный массовый танец даже сейчас, при хорошем исполнении, производит впечатление внушительное. Помноженный на нечеловеческую мощь и темперамент нартовских титанов, он, по уверению сказаний, сотрясал землю и горы и являл из ряда вон выходящее зрелище» [Абаев 1990: 227-228]. Примером этому может служить следующий отрывок из *кадага* «Уархаг аема Уархтанег гуымиртыбаесты» («Уархаг и Уархтанаг в стране гумиров»): «Райсомай Нартæ сæ Хъазæнфæзмæ 'рымбырд сты 'мæ сарæзтой сæ диссаджы симд. Хæхты уонг кæмттæ нæрыдысты се мдзæгъдмæ, дæттæ сæ цыд фæурæдтой, сырдатæ 'мæ цæм мæргътæ 'рыхъуыстой, стæй цæм хур дæр худгæ ныккæсти. – Утром Нарты собрались на своё Поле для игрищ и стали танцевать (букв. построили) удивительный симд. До самых гор по всем ущельям слышался шум рукоплесканий, реки приостановили свой бег, звери и птицы их слушали, и солнце, улыбаясь, смотрело на них» [НК 1989: 74]; «Зилахары быдыры, Хъазæн лæгъзы, уыцы гуыппæмбырд сты Нарты фæсивæд. Симд саматтой уыдон Хъазæн лæгъзы. – На поле Зилахар, на равнине для игр, собралась вся Нартовская молодежь. Начали они танцевать (букв. построили) симд на равнине» [НС. Кн.2. 2004: 38].

Именно в описании танца нартов *симд* сказителям удавалось подчеркнуть особую связь народа с природой, когда каждому движению вторит вся земля. Подтверждений этому в текстах *кадагов* множество:

«Къуыридаргъы дын нæртон хистæртæ	В течение недели нартовские старейшины
Æнæмæт бадынц, хæрынц, уæд нуазынц,	Сидят беззаботно, едят, пьют, Ночью и днём отважные воины
Æхсæвай-бонай хæстон фæсивæд	От всей души танцуют, играют и поют.
Æйтт, зæгъгæ, кафынц, хъазынц, уæд зарынц.	Их танцу вторила земля,
Æмызмæлд кодта бæстæ сæ кафтмæ,	Радовался мир их удивительной песне.
Цин кодта дуне сæ диссаг зардмæ.	
Мæргътæ сын къордгай сæ зарæг кодтой	Птицы стаями пели их песни И летали над ними в такт.
Æмæ сæ сæрма æмызмæлд кодтой.	Дикие звери стали прислушиваться,

Хъæддаг сырдтæ сæм уæд æрыхъуы- стой,	Дубы покачивались в их направле- нии.
Туадз бæлæстæ сæм сæхи æнкъуы- стой,	Пели им белые водопады,
Зарыдысты сын урс æхсæрдзæнтæ,	С гор подпевали отвесные скалы,
Хæхтæй хъырныдтой айнаг къæд- зæхтæ,	Тогда Вселенная слушала пение Нар- тов,
Уæд дуне хъуыста Нартæн сæ зард- мæ,	Тогда Вселенная двигалась под танец Нартов.
Уæд дуне змæлыд Нартæн сæ кафт- мæ.	От их танца раскачивалась у них под ногами чёрная земля,
Сæ кафтæй сау зæхх сæ быны змæлыд,	От их танца все горы дрожали,
Сæ кафтæй хæхтæ æмткæй рызты- сты,	От их танца с самого дна закипело море,
Сæ кафтæй денджыз йæ бынтæй сых- ыст,	Широко расплескало свои чёрные волны,
Йæ сау уаентæ фæйлыдта дардмæ,	От радости оно подбрасывало их до неба,
Йæ фырцинаей сæ æхста уæларвмæ.	Из морских глубин вышли тогда Жители воды – Донбеттыры,
Денджызы 'рфæнтæй уæд рацыдысты	Вышли они на берег моря,
Доны цæрджытæ – уæд Донбетты- ртæ,	Смотрели издали на великий танец Нартов,
Денджызы былмæ уæд рахызтысты,	Удивлялись они грандиозному танцу Нартов» [НС. Кн.6. 2011: 316-317].
Нарты стыр кафтмæ дардæй касты- сты,	
Нарты стыр кафтыл дисæй марды- сты. –	

Приведённый отрывок подтверждает идею о гармонизации вертикальной структуры, единстве человека с природой и космосом, поскольку *симд*, как видим, охватывает все части Вселенной – землю, небесный и подводный миры.

На наш взгляд, особую смысловую нагрузку исполняемого ритуального танца передаёт синонимический ряд глаголов: *симд самадтой / сарæзтой* (букв. построили *симд*), *симдыл ныххæцыдысты* (взялись за *симд*), *симд стынг* (*симд* усилился)³. Последнее словосочетание, по В.И. Абаеву, говорит о характере танца, начинавшегося в медленном темпе, постепенно ускорявшемся и достигавшем «такой бурной силы и

³ Для сравнения: в словосочетании *куывд ныззылдтой* [НК 1989: 343] подразумевается семантика круга.

стремительности, что более слабые участники рисковали в нем целостностью своих конечностей и даже жизнью» [Абаев 1990: 227]. Таким образом, и танец являлся своего рода *ключительным* состязанием, при котором выявлялись сильнейшие.

Согласно «Историко-этимологическому словарю осетинского языка», *аразын* – направлять, сооружать, строить, делать, отделять, наряжать [ИЭС. Т. I. 1958: 57-58], *амайын* – складывать, сооружать, строить, стругать [ИЭС. Т. I. 1958: 49]. Представленные лексемы не отражают всей многозначности глаголов *аразын* и *амайын*, однако ни в одном из словарей осетинского языка не представлено свойственное им значение, связанное с организацией *симда*. Отчасти это может быть объяснено тем, что устойчивые словосочетания *симд саразын* / *симд самайын* являются устаревшими и встречаются только в фольклорных текстах. Все вышеперечисленные перекликающиеся значения двух указанных глаголов обнаруживают свою актуальность, если знать, что молодые люди танцевали *симд* по кругу в несколько ярусов (юноши верхнего становились на плечи тем, кто танцевал в нижнем и т.д.), выстраивая при этом подобие башни [Кусаева 2014а: 153]. Осетинская молодежь и по сей день исполняет этот танец на религиозных праздниках, он называется *Нæртон симд* (Нартовский симд).

Ряд интересных суждений о мифоритуальном сценарии *симда* и его сакральных функциях содержится в статье И. В. Мамиевой, которая, вслед за этнокультурологом В. С. Уарзиати [Уарзиати 2007: 187], видит в трехъярусной конструкции хородового массового танца осетин «мироустроительную сверхзадачу» [Мамиева 2013: 176]. Анализируя известное сказание «Как сын Урузмага побил агуров», исследователь обращает внимание на внешний алогизм поведения героев эпоса: войско агуров взяло в кольцо поселение нартов, именитые сородичи в длительной отлучке, а осажденные, вместо того, чтобы готовиться к битве, затеяли танцевать *симд*. Действия нартов автор статьи квалифицирует «как ритуальный зов к небесам о помощи перед угрозой уничтожения нартовского космоса под

влияние враждебных сил» [Мамиева 2013: 177]. В пользу ритуального характера танца, по мнению учёного, свидетельствует и «пространственный локус – центр аула либо крыша общественного (сакрального) дома в жреческом квартале Алагата» [Мамиева 2013: 176].

Из «Легенда о Царциата» в качестве текста, наиболее полно презентующего составляющие концепта *хъазт* – игра, танец, песня, можно указать легенду «Царциаты куывд» («Пир Царциатов»), в которой сказитель выделяет основные этапы организации праздника: «Царциатæ загътой: *«Хъабахъ уал фехсæм»*. <...> *Стæй райдыдтой кафын. Ныххæцъыдысты симдыл. Ничи æмбылдта Царциаты. Уыцы стыр бадты алыварс Царциатæй алчидæр авд зылды къахфындзтыл æркодта. Кафгæйæ уеларвон цæрджытæ хæрдмæ схъиудтой, доны цæрджытæ бынмæ хаудтой. Царциатæ сæ се 'хсæн бакодтой æмæ сæ нæ хауын уагътой, нæ схъиуын. Кафт дæр та фæцис æмæ ногæй фынгтыл рабадтысты. <...> Уæд Царциатæ ныззарыдысты... – Царциата сказали: «Давайте стрелять по мишени». <...> Затем они начали танцевать. Взялись за *симд*. Никто не мог одолеть Царциатов. Вокруг этого большого застолья каждый из них в танце обошёл на носках семь раз. Танцуя, небожители подскакивали, жители подводного царства вниз падали. Царциата зажали их между собой и не давали им ни падать, ни подскакивать. Завершился танец, и опять уселись они за стол. <...> Затем Царциата запели...» [ЛЦ 2007: 193-195]. Ещё один подобный отрывок: «*Банысан кодтой хъазæн бон. Уæдмæ хъазæн бон дæр ралаууыди. Æрымбырд æсты Царциатæ, æрцъыдысты уæйгуытæ дæр. Зæхх сæ нæ урæдта, уыйас адæм æрымбырд ис. Уæйгуыты усгуртæ сæхи рацарæзтой. Царциатæ стыр хъазт сарæзтой æмæ симдыл ниххæцъыдысты. Æртæ бонæ æмæ æртæ æхсæвы æнæрлауæгæйæ симдтой.* – Определили они день для *игриш*. К тому времени и день *игр* наступил. Собрались Царциата, пришли и *уаиги*. Земля не выдерживала их, столько народу собралось. Женихи из числа *уаигов* принарядились. Царциата *устроили грандиозные игры*, затем *взялись за симд*. Три дня и три ночи танцевали они без остановки» [ЛЦ 2007: 77].*

Издавна характерное для сознания осетин восприятие пространства, нашедшее отражение в эпосе, и в настоящее время существует в сложившейся традиции. Так, В. С. Газданова писала: «В структуре пространства культовых комплексов, как правило, были места, где после моления и обрядовой литургии устраивались танцы и игры. Назывались они *симды фæз* (поляна симда). Так, в культовом комплексе Реком в Цее была поляна недалеко от святилища Мады Майрам, где после ритуального пира веселилась молодежь...» [Газданова 2007: 295].

Поле для игрищ является местом сбора нартовского войска перед ответственным походом: «*Нарты тыхджын Сослан æфсæдтæ аразын байддытæ. Дзырд радта, иу майрæнбонæй иннæмæ хæдзарæн лæгæй цæттæ куыд уой, афтæ. Нарты дынджыр Хъазæн Лæгъзмæ æмбырд байддыттой æфсæдтæ.* – Нартовский сильный Сослан стал собирать войска. Дал он слово, чтобы в течение недели (букв. от одной пятницы до другой) от каждого дома был готов воин. Стали собираться войска на большую нартовскую равнину для игр» [НС. Кн.2. 2004: 240].

Помимо того что *Зилахар* является местом проведения игрищ и танцев, в некоторых *кадагах* о Нартах это место, выбираемое героями для охоты: «*Хуызы фырт Челæхсæртæг Зилахары быдырма цуаны ацыд. Хурæн йæ сæмбæлын, афтæ ныххæцицæ Зилахары быдырма.* – Сын Хуыза Челахсартаг отправился охотиться на поле *Зилахар*. Он дошёл до поля *Зилахар*, когда солнце взошло» [НС. Кн.2. 2004: 580]. А в некоторых случаях – место дележа добычи после возвращения из военного похода (*бали*): «*Уырызмæг æмæ Донбеттыры хъан æрбæтарттой сæ фосы конд Нартмæ, Хъазæн лæгъзы сæ æрурæдтой.* – Уырызмаг и воспитанник Донбеттыра пригнали стадо к Нартам и организовали стоянку на поле для игрищ» [НС. Кн.1. 2003: 262], хотя в ряде *кадагов* упоминается специально отведённая для этой цели местность – *Уарæн фæз* (Поле для дележа).

Для выгона на зимние пастбища стада крупного рогатого скота, принадлежащие нартам, собирают на указанном поле.

Уырызмаг возвещает: «*Ратæрут Æвзарæн фæзмæ уæ рæгъ-ау, ацы зымæг æй æз фæхиздзынæн Гуымы быдырты!* – Выгоняйте своё стадо на *Авзаран фаз* (букв. Поляну для испытаний), этой зимой я буду пасти его на Гумских равнинах!» [НС. Кн.1. 2003: 432].

Сакральный характер рассматриваемого эпического топонима подтверждается сюжетом о женитьбе Сослана на красавице Бедухе, жившей в летающей башне и всячески пытавшейся ускользнуть от него: «*Æмæ тæхгæ мæсыг æруагъта [Бедуха] Зилахары быдырма. <...> Батырадз цуаны уыд, æмæ Бедухайы ссардой Батырадзы цуанон куййтæ Зилахары быдыры.* – И летающую башню опустила [Бедуха] за поле *Зилахар*. <...> Батрадз был на охоте, и охотничьи собаки Батрадза обнаружили Бедуху на поле *Зилахар*» [НС. Кн.2. 2004: 50].

О драматической борьбе Сослана с колесом Балцага, настигшем его на поле *Зилахар*, где герой уснул после утомительного дня, пишет Т. А. Гуриев [Гуриев 1999: 37]. Созырыко просит пролетающего над ним орла: «*Борæтæм мын хъæргæнæг фæу, Хæмыц æмæ Уырызмæгмæ – мæ дыууæ 'фсымæрма: Нарты Созырыхъо Зилахары быдыры æнæ цæстытылхæцæгæй мæлы.* – Будь печальным вестником для Бората, для Хамыца и Уырызмага – двоих моих братьев: Нарт Созырыко умирает на поле *Зилахар* в одиночестве» [НС. Кн.2. 2004: 592].

Кроме указанного топонима и его вариантов в осетинской «Нартиаде» встречаются и другие обозначения пространства для игрищ. Например, *Сахъолай уынг* – местность, квартал, где Сослан играл в заговоренные альчики, устанавливая правила: «*Сахъолай уынджы ахъазæм хъулæй, – загъта Созырыхъо, – кæд мæ ды амбулай, уæд мын мæ сæр ракæ; кæд дæ æз амбулон, уæд дын дæ сæр æз ракæндзынæн.* – В квартале *Сахъолай* сыграем в альчики, – сказал Созырыко, – если ты победишь, то отрежь мне голову; если я обыграю тебя, то я отрублю тебе голову» [НС. Кн.2. 2004: 79]. Т. А. Гуриев приводит название *Сакола (Сахъола)* [Гуриев 1999: 48], Х. Ф. Цгоев называет её *Сахъолай уæзæг* [Цгоев 2005: 160], где *уæзæг* – возвышенность, холм, бугор.

Сахъола-дон – ещё один вариант названия поля для игрищ («*Нарт аерæмбырд сты Сахъола-донмæ æмæ уым хъазыдысты æмæ кафыдысты*. – Нарты собрались на *Сахъола-дон* и там играли и танцевали» [НС. Кн.3. 2005: 112]). В эпосе также встречаются топоним *Сахъандоны ныхас* и, очевидно, его вариант – *Лахъондоны ныхас*. Интересно, что жители Куртатинского ущелья указывают точное расположение местности с этим названием близ селения Лац. И это один из тех случаев, о которых сказано: «Наличие в Осетии «нартских» местностей и памятников материальной культуры – не только свидетельство былой широкой распространенности нартского эпоса, но и немаловажный фактор его современной жизни, его современного восприятия» [Дынник 1969: 352].

Таким образом, в осетинских эпических текстах пространство для игрищ обладает чертами, отличающими его от пространства бытового и соотносящими с праздничным. Представления о пространстве неотделимы от хронотопа игрищ, связанного с определённым временем проведения *хъазта*. Один любопытный факт: если игры проходят на специально отведённом для этого поле, герои соблюдают все правила и побеждают в честном поединке. Иначе дело обстоит, если, к примеру, нарт состязается с уаигом на территории последнего: нартовокому герою приходится прибегнуть к хитрости, чтобы одолеть соперника, который сильнее его, следовательно, не приходится говорить о честной игре.

В *кадагах* о Нартах чаще всего встречается фиксированный день недели – *майрæмбон* (пятница), известна и длительность его проведения – три дня (по другим вариантам – семь дней). А числа «три» и «семь» являются культовыми для традиционной культуры осетин и имеют яркое тому подтверждение в обрядовом и необрядовом фольклоре.

Название поля *Зилахар* в некоторых *кадагах* заменяется вариантами, которые в обилии встречаются в эпических текстах: *Хъазæнфæз* / *Хъазæн Фæз* (Поле для игр), *Симæнфæз* (Поле для *симда*), *Хъазæнлæгъз* / *Хъазæн лæгъз* (Равнина для игр), *Æвзарæн фæз* (Поле для испытаний). В «Легендах о Цар-

циата» площадь игрищ названа *Хъæдласены стыр фæз* (Большая равнина *Хъæдласана*), а для танцев существует отдельное место – *Царциаты симæндон къæдзæх* (Царциатская скала для танцев).

Описание собственно игрищ в *кадагах* – ярчайший пример образности устно-поэтического народного языка. Стилистические и художественные средства описания накала состязания в осетинских эпических текстах, на наш взгляд, требуют особого исследования.

1.2.3. Типология поселенческого локуса (на материале осетинского и азербайджанского эпосов)

В эпических текстах отдельного внимания заслуживает организация пространства поселения, в рамках которого зачастую развивается действие в фольклорном тексте. Поселенческий локус – в некотором смысле единица социального пространства, расположение которой детерминировано различными факторами.

В осетинской «Нартиаде» и в азербайджанском эпосе о Кероглу можно найти больше особенностей, чем общих черт, что объясняется, в том числе, разницей времени зарождения и формирования эпосов. Однако типологическое изучение одного из основополагающих маркеров пространства – поселенческого локуса – в осетинском эпосе «*Нарты кадджытæ*» («Кадаги о Нартах» / «Сказания о Нартах») и азербайджанском эпосе «*Koroğlu*» («Кероглу») позволит выявить наличие общего и частного в мифопоэтических картинах мира указанных этносов. По справедливому замечанию А. Я. Гуревича, в постижении культуры прошлого нет единого масштаба, под который можно было бы подогнать все эпохи и цивилизации, «ибо не существует человека, равного самому себе и во все эти эпохи. <...> Не можем мы, игнорируя систему ценностей, лежавших в основе мирозерцания людей средневековой эпохи, понять и их культуру» [Гуревич 1972: 7].

иу сидзæргæс ус цард. – ...в квартале Алагата жила одна вдова» [НК 1996. №8: 91].

В нескольких текстах можно встретить *Нарты калак-хъæу*: «*Ацъиди Уырызмаг хæрæгыл Нарты калак-хъæумæ.* – Поехал Уырызмаг верхом на осле в город-поселение Нартов» [НК 1989: 257]; «*Афтæмæй сæлавыр фæстын кодта чызг йæхи æмæ Нарты калак-хъæумæ 'рцъиди.* – Девушка превратилась в куницу и пришла в город-поселение Нартов» [НК 1989: 416]. Лексема *калак* фигурирует в других эпических текстах – «Легендах о Царциата» и «Легендах о Даредзанта»: «*Дыууæ усгуры Царциаты калак хъæуыл цæуын райдыдтой, кæм хæрдмæ, кæм уырдыгмæ.* – Два жениха стали ходить по городу-поселению Царциата вдоль и поперёк» [ЛЦ 2007: 82]; «*Рарæсти зæронд ус. Йæхи сæг фæстын кодта, афтæмæй кæсы Даредзанты калакмæ.* – Отправилась старуха. Обратилась в лань и смотрит на город Даредзанта» [ПНТО 1941: 195]. Это и понятно: согласно В.И. Абаеву, лексема *калак* характерна для югоосетинских говоров и означает 'Тбилиси', иногда – вообще 'город' (из груз. *kalaki* 'город') [ИЭС. Т. I. 1958: 569].

Устойчивое сочетание «*Æртæ Нарты*» часто встречается в текстах осетинских кадагов: «*Рарæст ис Сырдон, æмæ Æртæ Нарты бадындæмбырдæй Ныхасы.* – Отправился Сырдон, и Три Нарта сидят в сборе на Ныхасе» [НС. Кн.1. 2003: 68], хотя упоминается и другое количество кварталов или улиц, составляющих *Нарты хъæу* (селение Нартов) – семь или пять. Отметим, что числа с сакральной символикой – три, пять, семь («*Сфардæг æй кæны дæла Авд Нартмæ...* – Везёт он её к **Семи Нартам...**» [НС. Кн.3. 2005: 416]) в осетинской традиционной культуре несут особую смысловую нагрузку, являясь эпитетами многих объектов и своеобразными кодовыми обозначениями сакральности [Дарчиева 2012: 156]. Для сравнения: в «Легендах о Царциата» чётко говорится о пяти кварталах [ЛЦ 2007:77, 95, 113].

Нартовские кварталы делятся на улицы, переулки: «*Изæргæй Созырыхъо уæлаæмæ уынгты фæцæуы. Æмæ иу тигъыл дæр лæппутæ лæууыны, иннæ тигъыл дæр лæппутæ лæууыны,*

артыккаг тигъыл дәр ләппутә ләууыни. – Вечером идёт Созырыко вверх *по улице.* И в *одном переулке* стоят молодые люди, и в *другом переулке* стоят молодые люди, и в *третьем переулке* стоят молодые люди» [НС. Кн.2. 2004: 46]. А обособленная местность, находящаяся за селением Нартов, названа **Фәснарт**: «*Уәд Уырызмаг әмәг Хәмыц сфәнд кодтой Фәснарт сә фыды хомә фәрсәг фәәәуын...* – Тогда Уырызмаг и Хамыц собрались к сестре своего отца, жившей за селением Нартов» [НС. Кн.3. 2005: 269, 643].

Помимо указанных пространственных обозначений, связанных с селением Нартов и близлежащей местностью, встречаются **Нарты быдыртә** (поля, просторы нартов) [НС. Кн.1. 2003: 193], **Нарти доньсән** (место, где нарты набирали воду) (диг.) [НС. Кн.1. 2003: 195], **Нарты хидыхъус** (местность у моста нартов) [НС. Кн.1. 2003: 203]; **Нарты бәрзонд хәхты арәнтә** (границы высоких гор нартов) [НС. Кн.1. 2003: 239].

Посреди нартовских кварталов находится сад Бора с плодоносящей золотой яблоней – ярким символом мирового древа. Картина сказочного сада примечательна тем, что для древнего сознания образ сада представлялся *огражденным*, укрытым от бедствий, упорядоченным, дружелюбным человеку пространством.

В азербайджанском народном эпосе «Кероглу» **Ченлибель** является обозначением рва, определяющего границу между главным героем Кероглу и его противниками, либо крепости, стоящей у рва, которая изначально являлась местностью для стоянки восставших сторонников главного героя. Интересно, что семантика топонима **Ченлибель** также сконцентрирована вокруг значения *ограждения*, что характерно для эпического пространства вообще. В бинарной оппозиции «свой – чужой» это, безусловно, та часть эпического мира героев, где они действуют свободно и которую время от времени приходится защищать от внешних врагов («*Әрәввахс ысты Нарты арәнтәм.* – Прибылились они к границам Нартов» [НК 1996. №2: 106].)

Представление о поселенческом локусе как о центре характерно для средневекового хронотопа. Так, в скандинавской ми-

фологии, которая сохранила многие черты верований и представлений, некогда общих для всех германских племён, «Мир людей – Мидгард (Midgardr), буквально – «срединная усадьба», возделанная, культивированная часть мирового пространства. Мидгард окружен враждебным людям миром чудовищ и великанов – это Утгард (Utgardr), «то, что расположено за оградой двора», необработанная, остающаяся хаотичной часть мира. Контраст Мидгарда и Утгарда находит параллель в противопоставлении в скандинавском праве двух категорий земель – «в пределах ограды» (innangardz) и «за оградой» (utangardz). Этим контрастом охватывались как основное правоотношение (индивидуальное и коллективное землевладение), так и коренные представления о космосе: мир человеческий – усадьбу, крестьянский двор, имеющий полную аналогию и вместе с тем возвышающую санкцию в Асгарде – усадьбе богов-асов, со всех сторон обступает неизведанный, темный мир страхов и опасностей» [Гуревич 1972: 42-43].

Приведём ещё один пример. В калмыцком героическом эпосе «Джангар» основное место действия – *страна Бумба*. По мнению А. А. Бурькина, это не только особое художественное пространство, но и «некий идеальный мир и идеальное государство, где буквально всё является совершенным – природа, климат, люди и животные, правитель и те, кто ему служит – богатыри-сподвижники Джангара, правителя страны Бумбы» [Бурькин 2003: 198-199]. И здесь, конечно, можно провести больше параллелей с азербайджанским дастаном о Кероглу.

В древнеиндийском эпосе «Рамаяна» есть описание царства Рамы, Кошала со столицей Айодхьей, и таких городов, как Митхила, Вишала. Все они, а также Айодхья соответствуют облику городов последних столетий I тысячелетия до н.э. [Цит. по: Гринцер 1974: 168]. В «Махабхарате», события которой происходят главным образом в западной части Северной Индии, столица кауравов Хастинапура описывается как «густонаселенный город с многочисленными дворцами и величественными зданиями, хорошо благоустроенный, укрепленный рвами и стенами» (курсив наш. – М. Д.). Между тем, как

показали раскопки на месте древней Хастинапуры, в начале I тысячелетия до н.э. она представляла собой просто скопление хижин всего лишь с несколькими кирпичными домами» [Гринцер 1974: 168], следовательно, описание поселения в эпосе является результатом художественного вымысла.

Как закладывались древние и средневековые поселения? Согласно М. Элиаде, сотворение мира и есть прообраз всякого строительства, а каждое новое поселение – это «имитация и в некотором смысле повторение сотворения мира» [Элиаде 1999: 346]. В Нартовском эпосе не встречается описание строительства собственно *Нарты хъæу*. В одном лишь сказании говорится о происхождении нартов от Уахтанага, который сначала поселился в **горах**, а затем построил себе замок на равнине: «*Нарты Уæхтæнæджы сфæлдыста æрдзы фарн æмæ Хуыцауы комы тæф. Иугæр куы сæвзæрдис, уæд æрцардис бæрзонд хофы фидæртты. Уæхтæнæг æрцарæзта дардылзылд галуантæ Тæлæгты быдырты. Уалынджы йæм уæларвсæй Куырдалæгон рауагъта æрвон фæтыгæй æндон уæйыг, болаты куырдадзы цагъд. Уæхтæнæг дын райдыдта хуым кæнын тыгъд быдыры æмæ байтыдта æлутон хор, Уациллайы нæртон тауинагсæй, æрмæджы нæмыгæй. Уациллайы фырт Гæбутдзали йын хъ-ахъхъæдта йæ хъугæмтты цард. Нæ уагъта Уæхтæнæджы хуымтæм мигъсæй-æврæгъсæй ихы сыг æмæ Нафы фыдæхæй дымгæ.*

Уæхтæнæджы алфамблай æрцардысты Æртæ Нарты æмæ Чынтæ æмæ апырх ысты, ауагътой Нарты фæдон мыггаг æвидигæ. – Нартовский Уахтанаг появился благодаря вселенскому *фарну* (благодати) и дыханию Бога. Когда же он появился, то поселился в высоких горах. Уахтанаг построил величественные замки в степях Талагата. Тем временем Куырдалагон с небес спустил ему из необычной стали сделанного великана, закаленного в булатной кузнице. Уахтанаг начал пахать открытые поля и посеял волшебное зерно из нартовских запасов Уацилла. Сын Уацилла Габутдзали охранял его посевы. Не подпуская к пашне Уахтанага град из грозных туч и ветер, появляющийся по немилости Нафа.

Вокруг замка Уахтанага расположились три квартала Нартов и Чинты, и рассеялись они, пустили потомки Нартов неисяжаемые корни» [НС. Кн.1. 2003: 25]. Согласно отрывку, селение Нартов появляется со временем в окрестностях замка Уахтанага.

В дастане «Кероглу» Алы-киши с сыном Ровшаном (Кероглу) бегут от погони: «Отец и сын ехали до самого вечера. Наконец, в сумерках достигли они берега какой-то реки. Алы-киши спросил у сына, что это за место.

– Отец, – ответил Ровшан, – оно все в зелени, кругом деревья, травы, а посредине протекает река.

– Сын мой, оставаться надолго здесь нельзя. Тут пасутся чьи-то табуны, стада, отары, и не будет нам от них покоя. А если ханы и паши проведуют о нас, то нападут и убьют.

Отец и сын провели эту ночь на берегу реки, а с рассветом снова пустились в путь. Долго ли, коротко ли ехали, вечером добрались до равнины. И тут Алы-киши спросил у сына, что это за место.

– Отец, – ответил Ровшан, – это равнина и конца-краю ей не видно.

– И тут оставаться нельзя. На конях мигом настигнут нас. А то и караваны растопчут.

Проведя на равнине эту ночь, наутро они снова пустились в путь. Ехали, ехали и достигли, наконец, хребта высокой горы. Алы-киши спросил:

– Сын мой, а что это за место?

– Отец, – ответил Ровшан, – тут повсюду отроги да скалы и горный хребет, окутанный туманами.

– Посмотри, сынок, а по обе стороны его нет ли еще более высоких гор? – спросил Алы-киши.

– Да, отец, есть. Одна – направо, другая – налево, и вершины их в снегу.

– Ровшан, – сказал Алы-киши, – это самое место я и ищу. Я хорошо знаю эти края. В молодости не раз шалел я здесь на коне, стреляя из лука в джейранов, добыл немало косуль. *Называется это место **Ченлибель*** (выделено нами. – М. Д.). Тут

мы и останемся. Построим себе дом, а коням – конюшню.

Ровшан построил дом и конюшню. Отец и сын стали жить в Ченлибеле» [Кероглу 2010: 34-35].

В обоих примерах на поверхности – мифологическая составляющая: в Нартовском кадаге родоначальник нартов создан вселенским *фарном* (благодатью) и божественным дыханием, а его обоснованию на земле и организации первого поселения способствуют небесные покровители и небожители – *Куырдалагон*, *Уацилла*, *Габутдзали*, которые также являются действующими лицами эпоса. В азербайджанском дастане Алы-киши с сыном лишь на *третий день* находят то самое место, которое должно стать домом для них, а со временем – и поселением для единомышленников Кероглу, и особую роль здесь играют природные условия. «Ченлибель» изначально существует как топоним и лишь со временем становится астионимом – названием поселенческого локуса: «С того дня к Кероглу начали со всех сторон стекаться удалыцы, и вскоре Ченлибель стал их пристанищем» [Кероглу 2010: 44]. В обоих эпосах главный герой селится в горной местности, которая, естественно, обладает неоспоримым преимуществом по сравнению со степной – большей защищенностью.

Что представляет собой процветающее эпическое поселение – ясно из следующего отрывка: «Жизнь теперь в Ченлибеле текла совсем по-особенному. Только приходи и любуйся! Кто строил себе жилье, кто упражнялся в стрельбе из лука, кто джигитовал на коне, кто состязался на скачках. Бывало, что, когда лихие джигиты обнажали мечи, они словно огни вулкана озаряли Ченлибель и светили на все четыре стороны. Иногда случалось, что налетевшие тучи окутывали Ченлибель, и тогда гремел гром, сверкала молния, лил дождь. Поднимался такой вихрь, будто наступил конец света. Но вскоре ветер так же внезапно утихал, дождь переставал лить, туман рассеивался. Снова звенели голоса куропаatok, небо прояснялось, становилось чистым, как зеркало. Старуха-бабушка, перекинув свой пояс, украшала небо семью цветами. В Ченлибеле были свои законы и обычаи» [Кероглу 2010: 45].

Важнейшие роды занятий жителей поселения описаны в данном отрывке. Интересно, что здесь говорится об особом времени, характерном для жизни: «Жизнь теперь в Ченлибеле **текла совсем по-особенному** <...> Когда наступали **часы работы** – все работали, в **воинский час** – упражнялись в воинских занятиях, а когда приходило **время забав и развлечений** – развлекались, кто как мог. Удальцы несли охрану вокруг горы» [Кероглу 2010: 46]. Четко разграничены все временные моменты, и, таким образом, в тексте проявляется особый хронотоп, упорядочивающий жизнь и выступающий в некотором смысле показателем идеального государства.

В эпосе о Нартах эти моменты разграничены еще чётче: для каждого из этих временных отрезков существует определенное место. Помимо того что селение Нартов составляют три квартала (а в некоторых вариантах – семь), важнейшими микротопонимами здесь являются *Нарты Ныхас* и *Зилахар*.

Нарты Ныхас / *Нарты Стыр Ныхас* – название места общественных собраний нартов (букв. означает «беседа», «слово», «разговор»). Т. А. Гуриев пишет: «Кроме открытого места собраний на площади, было и закрытое помещение, о чем есть сведения в кадагах. На Ныхас приходили только мужчины. Здесь принимались важнейшие решения, в обсуждении которых принимали участие не только бывалые герои, но и молодежь. На Ныхасе устанавливались особые отношения между разными поколениями нартов» [Гуриев 1999: 45]. По сути *Ныхас* являлся общественным советом, возглавляемым старшим из нартов – Уырызмагом: «*Нартæ æрæмбырд ысты се Стыр Ныхасмæ. Уырызмæг бадти сæ уæле.* – Собрались нарты на свой *Стыр Ныхас* (Великий Ныхас). Уырызмаг сидел во главе» [НС. Кн.3. 2005: 188]. Ш. В. Дзидзигури пишет: «В горнорачинском говоре грузинского языка бытует глагол **пах̄̂оба** – разговор, беседа, который заимствован из осетинского **пыхас** || **nixas** – разговор. В горнорачинском это слово является весьма продуктивным (vпах̄̂об – я говорю, пах̄̂об – ты говоришь, пах̄̂обс – он говорит...). В селах существовало специальное место, называемое *сапах̄̂о*, где соби-

рались для беседы («место аульного совета»)» [Дзидзигури 1971: 19].

Согласно текстам, на Ныхасе определённое место есть только у старейшины нартов – Уырызмага: «Уæлийæ 'рбадти [Уырызмаг] йæ бадæн дурыл. – Во главе сел он на свой камень» [НС. Кн.6. 2011: 398; 514]; «Уырызмаг йæхæдæг базæронд и æмæ йæ бадæны бадти, Дзыхъдуры, – Лæцы уыди дурæй конд бадæн, уæнгтæ æруадзæн дæр ыл, æмæ уым афынæй ис. – Уырызмаг состарился и сидел на своём камне Дзыхъдур, – в селении Лау было сидячее место из камня, и прилечь можно было на нём, и там он уснул» [НС. Кн.1. 2003: 314]. Т. А. Гуриев писал о том, что на Ныхасе находился «Камень Забвения горя» [Гуриев 1999: 45], на котором сидел Уырызмаг после нечаянного убийства им своего сына: «Æ маст æ губуни ку нæбал цæуидæ, уæдта Нарти Нихаси фудиронхæнæн цъæх дори сæрбæл æхе нид-дæлгоммæ кæнидæ 'ма уотемæй цардæй. – Когда горе переполняло его, он ложился на серый камень забвения на Нартовском Ныхасе, так он и жил» [НС. Кн.1. 2003: 323].

На Ныхасе есть ещё одно определённое возвышенное место: «Иу бон куы уыд, уæд та дын Нарты Сырдон Ныхасы Бадæн Бæрæг Обауыл йæ хъисын фæндырæй зарджытæ кæны. – Как-то раз нартовский Сырдон с Бадан Бараг Обау (букв. определённая, известная возвышенность для сидения) на Ныхасе играл на хъисын фандыре» [НС. Кн.1. 2003: 239].

Микротопоним *Зилахар / Зилахары быдыр / Зилахар-быдыр* – поле близ селения нартов для проведения различного рода игрищ и состязаний – *дугъ* (скачки), *фатæй хъæзт* (стрельба из лука), *хъæбысæйхæст* (борьба), *хъулæй хъæзт* (игра в альчики) и др. Сюда слетаются сыновья небожителей, чтобы поиграть с нартами. На указанном поле назначают встречу нартовские герои своим врагам (и наоборот), чтобы в честном состязании был определен победитель. Здесь же нартовская молодежь устраивала массовые танцы, кульминацией которых становился культовый танец *симд*.

Важным в «Нартиаде» считается ещё один микротопоним – *Алагаты стыр хæдзар* (букв. «большой дом рода Алагата»),

о месторасположении которого сказано лишь то, что он находится в центре селения: «*Хъæуы астæу иу стыр хæдзар ис...* – **Посреди селения** есть один большой дом...» [ПНТО 1941: 258]. Примечательно, что род Алагата является в эпосе носителем жреческой функции, и все важнейшие ритуальные пиршества (*куывд*) проходят в их доме.

Как и сад с чудесной золотой яблоней («*Æртæ Нарты 'хсæн уыдис Борæйæн багъи.* – **Посреди Трёх Нартов** у Бора был сад» [НС. Кн.1. 2003: 62]), так и большой ритуальный дом сказители склонны были располагать в центре селения Нартов, подчеркивая тем самым их сакральный характер. Однако сакральность присуща и поселенческому локусу в целом. Все символы и ритуалы, связанные с поселениями или домами, М. Элиаде считал восходящими к первичному опыту священного пространства [Элиаде 1994: 27]. «В самом деле, каждый город, каждый дом стоит в Центре мира, и поэтому его возведение становится возможным только благодаря выходу из профанного времени и пространства и учреждению сакрального пространства и времени. Дом тоже микрокосм, как город *imago mundi*» [Элиаде 1999: 346]. Сакральность, присущая локусу поселения, и даёт героям ощущение его как «своего» пространства, это место их свободного действия. Из завещания Алы-киши сыну ясно, что жизнь в Ченлибеле – одно из условий непобедимости и неиссякаемой силы героя: «Пока ты будешь сидеть на спине Гырата и египетский меч будет у твоего пояса, **а сам ты будешь жить в Ченлибеле**, никто не сумеет одолеть тебя» [Кероглу 2010: 36]. К тому же сакральность всегда предполагает наличие дополнительной защиты помимо той, которую обеспечивают сами жители:

*«Пропасть, заснеженные горы –
Удальцам надежная опора.
Караван не ускользнет от взора.
Вот он – Ченлибель, мой Ченлибель.
Неприступный для любых султанов,
Край орлов и кочевых туманов,
Стан лихих, отважных пехлеванов,
Вот он – Ченлибель, мой Ченлибель.»*

*Не пробраться вражескому строю
Через все засады за горою.
Лагерь Кероглу, гнездо героя,
Вот он – Ченлибель, мой Ченлибель»*

[Кероглу 2010: 68-69].

Дастан «Кероглу в Карсе» повествует о том, что воинам пришлось укреплять Ченлибель дополнительно, опасаясь нападения врага: «Взяв с собой удальцов, осмотрел он [Кероглу] все горные проходы и подступы к Ченлибелю. Видит, валлах, удальцы так укрепили проходы, такие устроили засады, нарыли столько рвов, что какой там Хасан-паша, если даже сам султан соберет воинов со всего света и двинется на Ченлибель, и то ни одна душа не проникнет сюда» [Кероглу 2010: 294]. Если вновь обратиться к исследованию М. Элиаде, то следует, что в каждой победе жителей поселения над захватчиками повторяется мифологическая победа Богов над силами Теней и Хаоса. Учёный предполагает, что оборонные сооружения поселений берут свои истоки в магических защитных постройках, к которым он относит и рвы, считая, что они создавались в большей степени для того чтобы помешать нашествию демонов и душ умерших, чем для защиты от нападения людей [Элиаде 1994: 23]. Известно, что круг сам по себе обладает защитной функцией, а сооружение рва и есть очерчивание поселенческого локуса, включение его в круг⁴.

Ни одно повествование о подвигах игидов не обходится без упоминания о Ченлибеле, а иногда – и подробного его описания. Так, на вопрос дочери румского пашы Махбуб-ханум ашут Джунун отвечает:

«Ченлибель – простых людей становище.
Вот каков наш край, Махбуб-ханум.
Парни носят перья журавлиные, –

⁴ В Нартовском эпосе встречается мотив очерчивания усыпальницы (могилы) Дзерассы острием ножа: «Кардæй æрхахх кодта [Хæмыцц. – М. Д.] ингæны алыварс: “Сар мын йæ къона кодта, ардæм чи ’рбацæуа!”» [НС. Кн.1. 2002: 71], «...кард фелвæста [Уырызмæг. – М. Д.] æмæ зæппадзы алыварс æрхахх кодта: “Додой йæ хæдзар фæци, ацы хаххæй мидæгдæр чи æрбацæуа...”» [НС. Кн.1. 2002: 55].

Вот каков наш край, Махбуб-ханум.
Там пути проходят караванные,
Скалы там ребристые и рваные,
Башни зорко смотрят в даль туманную, –
Вот каков наш край, Махбуб-ханум.
За горами он, от бурь спасаемый.
Самым видом гор врагов пугаем мы,
Для любых пашей *недосягаемый* –
Вот каков наш край, Махбуб-ханум»

[Кероглу 2010: 193].

Если Ченлибель полностью отделён от внешнего «чужого» пространства глубоким рвом, то в кадагах о Нартах такой четкой границы вокруг селения Нартов нет. В карачаево-балкарской версии в одном из сказаний о Карашауае есть даже *Гамар кёйюр* «Гамарский мост». Он соединял страну Нартов и страну Великанов [Джуртубаев 2011: 306]. В осетинских кадагах можно найти, к примеру, такое определение границы: «*Нæртон адæм куы схъæзыг ысты, уæд фосы рæгъæуттæй бакæнæн нал уыдис Нарты бæрзонд хæхты арæнты*. – Когда нарты разбогатели, то стада их не умещались уже в **границах, очерченных высокими горами**» [НС. Кн.1. 2003: 239].

Ещё одно сходство рассматриваемых эпических поселений – их патрилокальный характер. Нарты не признают своим того, кто родился на чужой территории, не в их селении: «*Махæн нæхимæ чи нæ райгуыра, уи мах нæхи дæр не 'згъæлæм*. – Того, кто родился не у нас, мы за своего не считаем» [НС. Кн.1. 2003: 39]; «*Уæд дын Нарты Æхсæртæг Донбеттыртæй ныффæнд кодта, загъта йæ ус Дзерассæйæн*:

– *Цом æмæ æз æмæ ды фæфардæг уæм уæлхур зæхмæ, мæ фыдæлты хæхтæм, Нарты хъæумæ*. – Тогда Нартовский Ахсартаг решил уйти из подводного царства Донбеттыров, сказал он своей жене Дзерассе:

– Пойдём, я и ты отправимся на озаряемую солнцем землю, в горы моих предков, в селение Нартов» [НС. Кн.1. 2003: 30].

Ш.Д. Инал-Ипа в сборнике научных статей «Сказания о нартах – эпос народов Кавказа» писал: «...В сказаниях представлено немало брачных пар, которые живут со своим потом-

ством на территории мужа. Принцип патрилокального поселения супругов четко выражен, например, в следующих словах матери Дзерассы: “Тех, кто рождается не на землях нартов, уж вовеки нарты за своих не сочтут”. Это подтверждают и сами нарты: “Все невестки наши при нас проживают, ни одна не живет у своих родичей”. В случае размолвки или развода жена возвращается к родителям или ближайшему родственнику из ее рода. Так, Урызмаг, рассердившись, говорит жене своей Сатане: “Отправляйся скорей к своим ты родичам”» [Инал-Ипа 1969: 35].

В азербайджанском эпосе отчаянный Кероглу увез в Ченлибель султанскую дочь, красавицу Нигяр-ханум, а Демирчи-оглы – сестру грозного Джафар-паши Телли-ханум [Кёр-оглы 1975: 39-40]. Невесты игидов следуют за ними и оказываются в Ченлибеле: Хури-ханум – невеста Эйваза, Махбуб-ханум – дочь румского паши, ставшая женой Белли-Ахмеда.

Особенностью азербайджанского текста становится **удвоенное пространство**, возникающее в «Эрзерумском походе Кёр-оглы»: «Джафар-паша больше не боялся Кёр-оглы. Он тешил себя злорадной надеждой, что казнь Демирчи-оглы огненной болью пронзит сердце Кёр-оглы. Не поэтому ли *холм под виселицей наказал именовать он «Ченлибелем»*. Глумясь над Демирчи-оглы, он говорил ему:

– Придется, любезный, повесить тебя на Ченлибеле!» [Кёр-оглы 1975: 46].

Здесь уместно вспомнить о том, что по поводу «текста в тексте», и в связи с этим – игры на противопоставлении «реального» и «условного» писал Ю.М. Лотман [Лотман 2000: 65-72]. Удвоение пространства здесь приводит к тому, что основное пространство эпического текста воспринимается как «реальное».

Если же применить понятие «удвоенное пространство» в отношении проекции мифофольклорной модели мира на современный художественный опыт осетин, то вырисовывается довольно интересная картина. Как отмечают исследователи, на традиционную сюжетику эпоса накладывается парадигма со-

циальной утопии или антиутопии [Мамиева 2016: 44], в результате чего параллельно со «старым» нартовским миром [Мамиева 2000] возникают новые космомиры: переселенческая коммуна – во 2-й книге «Слезы Сырдона» Н. Джусойты, Третий Мир – в романе «Седьмой поход Сослана Нарты» М. Булкаты. При этом центром новой сферы-пространства: коммуны-утопии Сырдона, построенного по принципу «открытых границ» и этнической толерантности, становится Холм памяти – «эмблема или аналог Мировой Горы» [Мамиева 2012], а рукотворного рая Челахсартага, антиутопической разновидности модели насильственной ассимиляции и беспамятства, – Молочное озеро [Мамиева 2003]. То есть, в последнем случае мы имеем кардинальное перосмысление семантики традиционной мифологической метафоры.

В самом деле, важным атрибутом поселенческого локуса в обеих вышеуказанных народных традициях является чудесное озеро, которое создатели эпоса наделяют функцией мощного «солнечного» обновления героев. Неоднократно в Нартовском эпосе описывается молочное озеро, в котором купается дочь Солнца, впоследствии она становится женой одного из нартовских героев. В эпосе о Кероглу Алы-киши рассказывает сыну о двух родниках, находящихся где-то в горах, неподалёку от Ченлибеля: «Через каждые семь лет, в четверг, на востоке зажигается одна звезда, на западе – другая. Звезды эти поднимаются и сталкиваются посреди неба, и тогда Гоша-булаг блестит, пенится и разливается. Тот, кто омоется пеной Гоша-булага, станет таким богатырем, что равного ему не сыщется на свете. Кто выпьет ее, станет ашугом, и голос его будет так могуч, что от звука его львы в лесах придут в трепет, у птиц опадут крылья, а кони и мулы лишатся копыт. Много храбрецов, много царевичей приходило сюда в поисках этой воды, но счастье не улыбнулось ни одному из них. Теперь седьмой год на исходе. Настало время» [Кероглу 2010: 35-36]. Найдя чудесный источник, Кероглу видит живописную картину: «Посредине стоит старое развесистое дерево, а под ним Гоша-булаг блестит, точно журавлиное око и, струясь, как слеза, превращает все вокруг в *молочное*

озеро» [Кероглу 2010: 36]. Мифологичность приведенного отрывка не оставляет сомнений, об этом свидетельствуют и числовая символика, и временные рамки, и астральные мотивы, и чудесные свойства источника.

Таким образом, поселенческий локус, а также находящиеся в его окрестностях объекты, обозначаемые эпическими топонимами и микротопонимами, формируют особое эпическое пространство. *Нарты хъæу* и *Ѕænlibel*, безусловно, можно принять за национальные концепты, поскольку они являются принадлежностью мифологического сознания народов – носителей эпосов, а их основными характеристиками в анализируемых эпических текстах выступают *защищённость* и *сакральность*.

1.3. Небесное пространство

1.3.1. Астральные мотивы в эпических текстах.

Хуры чызг (дочь Солнца) в космологической структуре осетинской «Нартиады»

Основной вопрос мифологической «картины мира» – происхождение и устройство Вселенной – нашёл отражение и в осетинских эпических сказаниях, – это отнюдь не прерогатива одних лишь космогонических мифов. Они, безусловно, более или менее отчётливо описывают превращение Хаоса в Космос, повествуют о вычленении основных стихий – огня, земли, воды, воздуха, появлении земной тверди, установлении небесных светил. Мифы о происхождении мира принято называть космогоническими, а об устройстве мира – космологическими. Однако черты космогонии и космологии обнаруживаются и в эпических сказаниях осетин.

Естественно, в эпосе все подобные представления найдутся уже не в стадии становления, а в разработанном виде. Отчётливее всего это можно проследить на примере небесных

светил. В мифологии мы чаще наблюдаем их установление на небесном своде, и здесь можно обратиться к текстам «Легенд о Царциата», которые отличаются большим мифологизмом, чем эпос о Нартах: «Хуыцауы фынгыл бадтысты зедтæ æмæ дауджытæ æмæ уыдоны æмбæлттæ. Уым уыдысты Хур æмæ Мæй дæр, фæлæ расыгæй Хуыцауы хонгæ уæвджытæ æрра митæ куы кодтой, уæд уыдон фæтæргай сты æмæ сæхи райстой. Уæды заманы æхсæв æмæ бон нæ уыдысты. Иугæндзон рухс уыди дуне. Хур æмæ Мæй радыгай тавтой зедты, дауджыты, уыдоны æмбæлтты. – За столом у Бога сидели ангелы и святые и их друзья. Были там Солнце и Луна тоже, но когда гости Бога начали пьяными вести себя неподобающе, они [Солнце и Луна] обиделись и ушли. В те времена не было ночи и дня. Бесконечно светел был мир. Солнце и Луна по очереди грели ангелов, святых, их друзей» [ЛЦ 2007: 7].

В эпосе же Хур (Солнце) и Мæй (Луна, Месяц) являются оформленными героями, «действующими лицами» сказаний. Солнце антропоморфно, действия его подобны человеческим: «Изсæры Хур дæр æрцыди, йæхи æрыхсадта 'мæ бахызти хæдзармæ. Йæ ус хæринаг авæрдта Хуры раз, æмæ Хурæн йæ цæсгом фæрухс. – Вечером и Солнце вернулось, умылось и зашло в дом. Жена поставила еду перед Солнцем, и лицо Солнца просветлело» [НК 1989: 418].

Солнце и Месяц обладают родственными связями, имеют детей: «Иу къорд рæстæджы фæстæ лæппу [Уырызмæджы лæппу. – М. Д.] фæхъомыл, æмæ-иу æй Уастырджийы, Хуры, Уациллайы фырттæ рахон-бахон кодтой. – Через какое-то время мальчик подрос, и сыновья Уастырджи, Солнца, Уацилла гуляли с ним» [НС. Кн.5. 2010: 83]. «Уæд цæугæ кодта [чызг], æмæ йæ æртæ чызджы нæ ауагътой:

– Нæ мад уæларвы Хуры хо у æмæ уырдаем ацъд. Æртæ боны фæстæ æрцæудзæн, æмæ уæдмæ фæлæуу. – Она [девушка] собиралась уйти, а три сестры непустили её:

– Наша мать небесного Солнца сестра и она ушла туда. Через три дня она вернётся, и побудь до тех пор» [НС. Кн.5. 2010: 390]. «Райсомы Хур сæумæраджды араст йæ балцы. Хуры

ус йæ чызгмæ дзуры... – Рано утром Солнце отправилось в свой путь. **Жена Солнца** говорит своей дочери...» [НК 1989: 137].

«– *Æмæ уæдæ кæй лæппутæ стут?* – дзуры сæм.

– *Мæнæ уыдон – Мæйы лæппутæ, мах дыууæйæ та – Хуры.* –

– А чьи вы тогда сыновья? – спрашивает он их.

– Вот они – **сыновья Месяца**, а мы двое – **Солнца**» [НС. Кн.5. 2010: 205]. В одном из сказаний сын Солнца *Хæмæтхъан* сватается к Шатане [НС. Кн.1. 2003: 146-149].

Чаще прочих астральных персонажей встречается в эпосе дочь Солнца – **Хуры чызг**. Завидная невеста, она живёт в недосягаемом замке, в неприступной башне (*Æрхуы мæсыг* [НС. Кн.5. 2010: 205]), в некоторых сказаниях обладает крыльями либо способностью летать:

*«Йæ базыртæ куы бакæны, куы ныппæррæст кæны,
Батрадз дæр ма йæм бæргæ фæлæбуры, фæлæ ницы.* –
Раскрыла она крылья, вспорхнула,

Батрадз ещё попытался схватить её, но не тут-то было» [НС. Кн.5. 2010: 213]. Чтобы жениться на дочери Солнца, героям (в эпосе это чаще Батрадз либо Сослан) приходится преодолевать различные преграды, справляясь с нереальными препятствиями. А. Б. Бритаева отмечает, что «описание внешности героини даётся в эпосе весьма скудно» [Бритаева 2012а: 231]. Пример находим в сказании «*Батрадз Хуры чызджы куыд ракуырдыта*» («Как Батрадз женился на дочери Солнца»), при этом сказитель называет её человеком: «*Ис ахæм адæймаг. Æрхы мæсыджы бады, сызгъæрин хуыссæны хуыссы, дзыккутæ фæсте сызгъæрин тасы ленк кæныны.* – Есть такой человек. Сидит она в башне Архы, спит в золотой кровати, волосы её сзади в золотом тазу плавают» [НС. Кн.5. 2010: 205].

Золото, золотые предметы, как и следовало предполагать, являются атрибутами дочери Солнца: «*Иу ран фæдтам æхсыры цад. Уым Хуры æртæ чызджы сызгъæрин къæлæтджынтыл бадтысты.* – В одном месте мы увидели молочное озеро. Там три дочери Солнца сидели на **золотых креслах**» [НС. Кн.2.

2004: 632]; «*Батрадз ын сызгъæрин æнгуырстуан балæвар кодта чызгæн, чызг та йын сызгъæрин хъама радта.* – Батрадз подарил девушке **золотой напёрсток**, а она дала ему **золотой меч**» [НК 1989: 466]. Цветовая символика данного персонажа складывается из сочетания двух цветов – *золотого* и *белого*. Об этом же свидетельствует то, что воплощением дочери Солнца являются и другие астральные персонажи – *уорсгъæуанз* – лань (белая или золотая) [НС. Кн.2. 2004: 595]; «*Сагта уыдис Хуры чызг Фатъимæт.* – А **лань** была дочь Солнца Фатима» [НС. Кн.2. 2004: 607]; «А лань та была такая лань, у которой вся шерсть была **золотая**» [НС. Кн.2. 2004: 769]. Лань – наиболее часто встречающееся воплощение дочери Солнца, но есть и другие – *рувас* (лиса): «*...йæ размæ сызгъæрин рувас фестад.* – ...перед ним появилась **золотая лиса**» [НС. Кн.2. 2004: 642]. И далее она описывается: «*...рагæпп ласта, хурау æрттывта, ахæм сызгъæрин чызг.* – ...выскочила, сверкая, словно солнце, красавица» [НС. Кн.2. 2004: 642].

Адыгский нартовский эпос содержит сюжет о сватовстве и женитьбе нарта Сосруко на красавице Адиух, имя которой значит «светлорукая» [Алиева 1969: 53-59]. В одном из осетинских сказаний светящиеся руки были у подруги Хамыца: «*Ус йæ дыстæ фесчыл кодта 'мæ фегом кодта рудзынг. Адардта уырдыгæй йæ иу цонг, æмæ цонг хурытынау рухс ыскалдта.* – Женщина закатала рукава и открыла окно. Высунула одну руку, и рука, как солнце, засветилась» [НК 1989: 362]. Что примечательно, свет от её рук сравнивается с солнечным.

Сказание, зафиксированное на югоосетинском говоре, повествует о том, что героиня превращается в *куницу* – «*Афтæмæй сæлабыр фæкодта чызг йæхи сæмæ Нарты калак-хъæумæ æршыди.* – Так превратилась девушка в **куницу** и пошла в селение Нартов» [НС. Кн.2. 2004: 256]. Здесь не сказано прямо, что речь идёт о дочери Солнца, но все факты указывают на это – действие происходит в месте, названном в сказании *Хуры быдыр* (Поляна Солнца; в других текстах встречается *Хуры цахæрадæттæ 'мæ дыргъдæттæ* – огороды и сады Солнца [НК 1989: 138], *Хуры карт* – Двор Солнца [НК 1989: 417], *Хуры*

хæдзар – Дом Солнца [НК 1989: 466]); девушка приходится сестрой семерым братьям (дочь Солнца часто воспитывается у семерых братьев-уаигов), затем становится женой Сослана. Герой в свою очередь, встретив куницу, наносит ей смертельную рану, преследует, находит у семерых братьев раненую девушку, излечивает её и впоследствии женится на ней.

В кадаге «*Нарты Сослан куыд амарди*» («Как умер нарт Сослан») [НС. Кн.2. 2004: 666] дочь Солнца названа *авд зæды хо* (сестра семи ангелов). Сослан застал её купающейся в молочном озере и обидел, не ответив взаимностью. Она пожаловалась своим братьям, которые отомстили, наслав на него колесо Балсага (в данном варианте сказания – *Бæрсæджы Цалх*). Таким образом, дочь Солнца стала виновницей гибели Сослана.

В ряде сказаний рассматриваемый астральный персонаж именуется дочерью одного из небесных покровителей: *Балсага*, *Сафа* или *Куырдалагона* – *Бæрсæджы чызг* [НС. Кн.2. 2004: 643], *Сафай кизгæ* [НС. Кн.2. 2004: 656], *Курдалагони кизгæ* [НС. Кн.2. 2004: 649]. Но поскольку все эти варианты повествуют о гибели Сослана, можно считать их репрезентациями одного сюжета.

Нелишним будет акцентировать внимание на том, что в указанных вариантах сюжета причиной трагедии (смерти Сослана) становится «невольное подсматривание» [Евзлин 1993: 67-97]. Оно имеет место, если что-то запрещено видеть. «Видение запретного влечет за собою фатальные последствия» [Евзлин 1993: 84], и если исключить среднее звено – отказ героя жениться на дочери Солнца, – вырисовывается закономерная картина наказания за «подсматривание», тем более что запрет в данном случае касается женской (к тому же божественной по своему происхождению!) обнажённости.

Дочь Солнца купается в волшебном озере – *æхсыры цад*, обладает волшебной силой: «...*чызг фæзы кæрæтты æрзылд, æмæ кæуылдæриддæр æрзылдис, гъе уым фестад æфсæн быру, иуырдыгæй дзы æфсæн дуар, æмæ кæрты астæу та стыр æмæ хорз галуан*. –...девушка прошла по краям поляны, и там, где она прошла, появилась железная ограда, с одной стороны в ней

– железная дверь, а посреди двора – большой благоустроенный замок» [НС. Кн.5. 2010: 570]. На землю она спускается на лучах солнца: «*Хуры фыццаг тынтæ зæххыл куы сæмбæлдысты, уæд Хурычызг зæххон цадмæ хуры тынтыл рахызти.* – Когда первые лучи солнца коснулись земли, дочь Солнца спустилась на солнечных лучах в земное озеро» [НК 1989: 464].

Некоторые варианты эпических сказаний повествуют о том, что дочь Солнца является не супругой, а названной сестрой Батрадз, с которой он советуется в сложных ситуациях: «*Райсом раджы фестадис [Батрадз]. Æмæ йын Хуры чызг уыдис æрдхорд хо, сæмæ йæхицæн загъта: “Цон-ма, ме ‘рдхорд хойы бафæрсон, кæд исты базыдтаид”.* – Утром встал рано [Батрадз]. И дочь Солнца была ему названной сестрой, и говорит он себе: “Пойду-ка спрошу свою названую сестру, не узнала ли она ничего”» [НС. Кн.3. 2005: 154]. Благодаря дочери Солнца Батрадз попадает на небо на лучах Солнца и получает закалку у небесного кузнеца Куырдалагона [НК 1989: 462-472]. За советом к ней обращаются и семеро братьев-уаигов [НС. Кн.2. 2004: 515].

У дочери Солнца в некоторых сказаниях есть имена: «*Созырыхъойы ус Хуры чызг Фатъимæт* – жена Созырыко дочь Солнца Фатима» [НС. Кн.3. 2005: 182], «*Хуры чызг Ацырухс-Уацырухс* – дочь Солнца Ацырухс-Уацырухс [НС. Кн.2. 2004: 514-530], «*Хори кизгæ Акула-рæсугъд* – дочь Солнца Акула-красавица» [НС. Кн.2. 2004: 617], «*уæларв Хуры чызг Ацырухс* – дочь небесного Солнца Ацырухс» [НС. Кн.2. 2004: 636], «*Хуры чызг Агуындæ* – дочь Солнца Агунда» [НС. Кн.2. 2004: 106], «*Зæлихан-рæсугъд* – Залихан-красавица» [НС. Кн.2. 2004: 690], «*Хори кизгæ Хорческæ* – дочь Солнца Хорческа» [НС. Кн.3. 2005: 259].

Есть варианты сказаний, где дочерей Солнца несколько – две или три. «*Сæ дууей уоститæ дæр хуæртæ адтæнцæ, Хори кизгуттæ адтæнцæ.* – Жёны обоих были сёстрами, **дочерьми Солнца**» [НС. Кн.2. 2004: 715]; «*Райсомы араст сты сæмæ фæдтой иу ран цад, Хуры æртæ чызджы уым бадыны.* – Утром отправились они и увидели в одном месте озеро, сидят там **три**

дочери Солнца» [НС. Кн.2. 2004: 630]. Л. А. Чибиров указывает, что в эпосе у солнца было семь дочерей, одна была женой Батраза, другая – Сослана, третья – Хамыца, четвёртая – Сыбалца, следующая – жена сына Фалвара Дзудзумара [Чибиров 2008: 67]. Однако нигде в сказаниях нет подобного перечисления, а в сюжетах о женитьбе нартовских героев (особенно Батраза и Сослана) наблюдается явная контаминация, что позволяет говорить о вариациях мотива женитьбы эпического героя на дочери Солнца.

В разговоре с Батрадзом Солнце называет его *зæххон хур* (земное солнце): «*Хур сыстади йæ къæлæтджынæй æмæ зæгъы:*

– *Гъе, Хæмыцы фырт Батырадз, зæххон хур куы дæ, цы дæ схаста?* – Солнце встало со своего кресла и говорит:

– Э, сын Хамыца Батрадз, ты ведь **земное солнце**, что принесло тебя?» [НК 1989: 467].

На солнечную природу Батраза, по мнению И. В. Мамиевой, косвенно указывают черты «паршивца», замеченные исследователями в сюжетах о юном герое. В статье «Мифологическая семантика концептов «плешь» и «безбородость» в сказочной наррации: к проблеме национальных трансформаций» автор на основе анализа фольклорной традиции тюркоязычных этносов и сказочного эпоса осетин реконструирует ядро означенных концептов, возводя 'плешь/паршу' к солярному мифу, «который свел воедино плешь и златоволосие как атрибутику солнечного сияния различной интенсивности» [Мамиева 2011: 261].

Батраз, безусловно, имеет небесное происхождение, ассоциируясь в сказаниях с молнией. Согласно М. Элиаде: «Множество героических мифологий имеют солнечную структуру. Герой уподобляется Солнцу. Подобно Солнцу, он сражается с тьмой, спускается в Царство Смерти и выходит оттуда победителем» [Элиаде 1994: 101]. Всё вышесказанное является подтверждением правомерности отнесения образов и Батраза, и Сослана к типу *солярного героя*. Следовательно, вполне закономерна женитьба «солнечного» персонажа на равной ему дочери Солнца.

Связующим атрибутом между небом (как территорией

Солнца) и землёй (селением Нартов), «средством передвижения» героя выступают либо солнечный луч (*хуры тын*), либо стрела, которую запускает Солнце: «*Хур сә [Сыбалц ама Хурычызджы] фатыл рауагъта*. – Солнце отправило их [Сыбалца и дочь Солнца] на стреле» [НК 1989: 142].

Положение **между небом и землёй** занимает летающая башня, в которой сидит красавица: «*Ахсәртәггаты Хуызы фырт Челахсәртәджы чызг Бедуха арвай зәххы астәу тәхгә мәсыг нылләууын кодта ама сәрсәрыста минәвар Нартмә*:

– *Мә тәхгә мәсыджы рудзынг мын чи ныццава фатәй, уымәен комын*. – Дочь Челахсартага, сына Хуза из рода Ахсартагата, остановила летающую башню *между небом и землёй* и прислала гонца к нартам:

– За того, кто поразит окно моей башни стрелой, я соглашусь выйти замуж» [НС. Кн.2. 2004: 49]; «*Орузмәги зәронд уайунтә, ледзунтә уәд ку райдайуй, Хъара-денгиз ама Ахъ-денгизи и сакъадахи, Тамани будури, арвай зәнхи астәу сәрхи мәсуг бәргә бауинуй*. – Старик Уырызмаг начал идти, бежать, между морями *Хъара* и *Ахъ*, по Таманской степи, *между небом и землёй* увидел он медную башню» [НС. Кн.3. 2005: 222].

Связь нескольких пространственных плоскостей наблюдается в мотиве завоевания крепости (*Уарыпп / Хуыз*): «*Алчидәр йә бынаты нылләууиди. Цәубеттыр – быдыры, Хәмыц мигъәй сәврагъы астәу кодта хуры әмзылд, Созырыхъо судонмә бацыди ама уым хъахъхъәдта, дон сын нә уагъта хәссын...* – Каждый занял своё место. Цәубеттыр – в поле, Хәмыц между тучей и облаком вторил движениям солнца, Созырыко пошёл к источнику и сторожил там, не позволяя никому набирать воду...» [НС. Кн.2. 2004: 219]. В данном примере объединены степное, небесное и водное пространства.

Сын Уархтанага, будучи младенцем, лежащим в люльке, просит свою мать принести ему отцовские лук и стрелы. Та удивляется просьбе, но исполняет её. Прикусив стрелу дёснами, сын Уархтанага отправляет её к Солнцу. Оно отлучилось в

тот момент, а стрела попала в зеркало. Уархтанаг догадывается, что стрела, посланная его сыном, предназначалась дочери Солнца, родившейся с ним в один день. Спустя неделю сын Уархтанага просит мать вынести его в люльке на солнце: «*Мад ей рахаста 'маэ ләппу хуры тынтаэ сәерфы. Фәерсы цаэ:*

– *Куыд у чызг?* – Мать вынесла его, мальчик начал гладить лучи солнца. Спрашивает их:

– Как поживает девочка?» [НК 1989: 133].

Исходя из анализа статуса небесных светил в «Нартиаде», а также образа дочери Солнца, можно заключить, что сказания имеют определённые мифологические черты, в частности, им свойственны характерные особенности солярных мифов. Как известно, ими называются, в том числе, «мифы, в которых у героя или героини обнаруживаются солярные черты, т.е. черты, сходные с признаками солнца как мифологического героя» [Иванов 1980: 461]. По замечанию Вяч. Иванова [Там же: 462], существенным отличием развитых солярных мифов является включение солнца в пантеон, что и наблюдается в эпических сказаниях осетин.

Видя чудесное явление – «*Арвæн йæ иу кæронæй дыууæ хуры куы скасти...* – Когда с одной стороны неба взошли **два солнца...**» [НС. Кн.5. 2010: 212], нарт Батрадз решает отправиться в путь и встречается с дочерью Солнца. В другом сказании дочь Солнца отождествляется с самим небесным светилом, отчего на небе герои видят два солнца: «... *æмаэ арвыл дыууæ хуры абадти, æмаэ сæ иу чи уыдис, уый ратахти, æмаэ быдыры астæу уыдис æхсыры цад, æмаэ уырдаæм сартахтис йæхи найынма...* – ...и на небе появились **два солнца**, одно из них вылетело, и посреди поля было **молочное озеро**, и оно полетело туда, чтобы искупаться» [НС. Кн.2. 2004: 604]. Образ дочери Солнца из эпоса перешёл в некоторые литературные произведения. Так, фольклорная основа сказки А. Батырова «Приключения Солнечной девочки нартов» проанализирована А. Б. Бритаевой [Бритаева 2009а: 73-78; Бритаева 2012б].

Таким образом, в сказаниях, связанных с дочерью Солнца,

можно выделить две основные сюжетные линии: 1) брак дочери Солнца с одним из нартовских героев (Батразом, Сосланом, Уахтаногом или др.); 2) дочь Солнца, будучи обижена Сосланом, становится косвенной причиной его гибели от колеса Балсага.

Реже встречается в сказаниях дочь другого небесного светила – *Мэйи чызг* (дочь Месяца), и непременно вместе с дочерью Солнца: «*Хори кизгæ æ [Æвдæрон уæйуги] сæргæи бадуй <...>. Æ къæхтæмæ Мæйи кизгæ бадуй.* – Дочь Солнца в изголовье его [Семиглавого уаига] сидит <...>. У изножья его сидит **дочь Месяца**» [НС. Кн.3. 2010: 234; 227]. У дочери Месяца, как и у дочери Солнца, есть имя: «*Æ нивæрзæн уæйугæн бадтæй Хори кизгæ Хорческæ, æ къæхтæмæ бадтæй Мæйи кизгæ Мисирхан.* – В изголовье уаига сидела *дочь Солнца Хорческа*, а у изножья его сидела *дочь Месяца Мисирхан*» [НС. Кн.3. 2005: 259]. Следует указать, что все эти тексты – варианты сказания «*Нарты симд*» («Симд нартов»).

В тексте «*Борсæйи кадæг*» [НК 1989: 47-51] мы встречаемся с другим астральным персонажем – *Арвычызг* (букв. «дочь неба»). Её именем названо отдельное сказание [НК 1989: 56-59], в котором Арвычызг выступает женой нарта Бора и матерью братьев-близнецов Уархага и Уархтанага. Сыновья её родились в доме Барталага, который отправил с радостной вестью ласточку к Богу: «*Табу Хуыцауæн, Нартæ мыггагдзагъд нæ фесты. Фæтæх Хуыцаумæ 'мæ йын зæгъ: хæрæфырт ын райгуырд.* – Слава Богу, Нарты не прервали свой род. Лети к Богу и передай ему: племянник у него родился» [НК 1989: 56]. В данном отрывке наблюдается отчётливое проявление мифологического сознания – отождествление небесного божественному. Исходя из этого, *Арвычызг* можно перевести и как «небесная (божественная) девушка (дочь)».

Дыды хур. Это особое явление, встречающееся в текстах сказаний в связи с Царством мёртвых и сюжетом о безымянном сыне Уырызмага. Возвращаясь в Царство Барастыра, мальчик понял, что не успевает прибыть на место до захода солнца, и обратился к Богу с мольбой о том, чтобы по гребням гор стали видны лучи солнца – *дыды хур* [Нарты 1990: 127]. В дру-

гих вариантах кадага об этом молит Шатана, чтобы в последний раз взглянуть на своего сына: «...*кад ды мады зёрдаейы касын зонис, уад ма хехтыл **дыдзы хур** аербакэсын кен!* – ... если способен ты увидеть, что творится в материнском сердце, пусть *дыдзы хур* бросит свои лучи на гребни гор!» [Нарты каджытæ 1975: 60]. *Дыдзы хур* именуется иначе Солнцем мёртвых. О культе солнца в религиозных верованиях осетин пишет Л. А. Чибиров [Чибиров 2008: 66-71].

Для эпоса не столь характерно описание причин тех или иных явлений природы, однако встречаются некоторые исключения. Так, в сказании «*Азырты сæфт*» читаем о частном **солнечном затмении**: «*Уархтæнæг Хурмæ адзырдта:*

– *Кад мын æххуыс кæныс, Нарты Хурзæрин, уад мын зæгъ, Уархæг чердыгæй ис?*

Хуры ‘рдæг фæсау и ‘мæ фæталынг и бон сихорафон. – Уархтанаг обратился к Солнцу:

– Если помогаешь мне, Нарты Хурзарин, то скажи мне, в какой стороне Уархаг?

Половина солнца почернела, и стало темно посреди бела дня» [НК 1989: 125]. Интересно обращение нартовского героя к Солнцу, которого он называет *Хурзæрин*, что значит «сверкающее солнце», букв. золотое солнце.

В следующем отрывке есть попытка объяснить, почему алеет **утренняя заря**: «*Каэфхор сохъхъыр-гуымыры Уырызмаг рабынæй кодта ‘мæ йын йæ хурх ныллыг кодта, фехста йæ хурыскасæнырдæм. Уыйадыл хур райсом куы фæкæсы, уад сырхæй фæзыны.* – Уырызмаг одолел косога гумира Кафхора, перерезал ему горло и бросил тело на восток. С тех пор небо во время восхода солнца озаряется алым цветом» [НК 1989: 254].

С точки зрения народных представлений о природе тех или иных явлений, несомненно, интересен кадаг о происхождении нартов «*Нарты сфæлдысты æнусон кадæг*» [СН. Кн.4. 2007: 6-9], в котором говорится о том, как появились небесные светила, Млечный путь (*Æрфæны фæд*), звезды, что есть ветер, гром, молния и т.д.

Арв (небо), в отличие от солнца или луны, не наделялось чертами антропоморфизации [Чибириков 2008: 63]. Однако среди осетинских поговорок встречается «*Цъити арвы хæрæфырт у*. – Ледник – **племянник неба**» [Осетинские пословицы и поговорки 1976: 294].

По состоянию неба нарты определяют, что случилось с тем или иным героем: «*Исты йыл кæд цæуа, уæд арвыл сау тæлмытæй мигътæ зындзысты*. – Если с ним что-то случится, то на небе чёрными полосами будут видны тучи» [НК 1989: 178]. Уархаг понимает, что произошло с Уырызмагом: «*Кæсут боньгъæдмæ: кæд ныгуылæнæй рухс кæна, уæд хъуыддаг хорз у. Кæд ыскассæнæй рухс кæна, уæд тæссаг у Уырызмæгæн*. – Наблюдайте за погодой: если на западе будет светлеть, то всё в порядке. Если на востоке будет светлеть, значит, Уырызмаг в опасности» [НК 1989: 204]. Такую же функциональную нагрузку несёт в эпосе **заря**: «*Кæсут райсомæй сæуæхсидмæ. Кæд æмæ йæ бынат тагъд-тагъд ива, уæд сæфт дæн æмæ сæфт, кæд мæнгивд кæна, уæд уый зонут, æмæ ма æгас дæн*. – Смотрите утром на **зарю**. Если быстро она меняется, значит, я пропал, если медленно – то знайте, что я жив» [НК 1989: 207]; «*Хурыскассæн тыбар-тыбур байдыдта. Уæд Нартæ зæгъыны: «Ох хай, Уæрхæгыл цыдæр æрцыди*». – На **востоке** забрезжило (замерцало, засверкало). Тогда Нарты говорят: “Ох, с Уархагом что-то случилось”» [НК 1989: 214].

Два важных фольклорных концепта связаны в эпосе с небом: **арвы дуар** (дверь неба) и **арвы айдæн** (небесное зеркало). Считается, что небеса раскрываются редко, при этом они дают возможность заглянуть в неизведанное лишь избранным. В этот момент можно попросить у небесных покровителей всё, что угодно. Концепт **арвы дуар** встречается не только в эпических сказаниях, но и в осетинском фольклоре в целом. Скажем, в колыбельной песне поётся о том, что сыновья храброго жука играют, подбрасывая топор:

*«Фæрæт арвмæ фæхауы,
Стъалытæ нызгъалы,
Арвы дуар ныссæтты.*

*Иу хатт гомæй аздадис,
Иу сау бæх дзы ракастис. –
Топор долетел до неба,
Сбросил с неба звёзды,
Сломал дверь неба.
Как-то осталась она открытой,
Выглянул оттуда чёрный конь*
[ИАС. Т. II. 2007: 513].

И всё же в эпических сказаниях дверь неба не представляется столь недосягаемой, хотя и относится к небесному пространству. Так, в голубку превращается племянница Бога (*Хуыцауы хæрæфырт*) и, увлекая за собой Бора, прячется в небесах: «Уæд **арвы дуар** байгом и, 'мæ æхсинæг фæатары ис. – Тогда открылась **дверь неба**, и голубка исчезла» [НК 1989: 29]. Через две недели Бора отправляет сватов и женится на племяннице Бога. Помимо указанного концепта в эпических текстах можно встретить другой символ – небесную лестницу – **арвы асин**⁵.

Что касается небесного зеркала (*арвы айдæн / арвайдæн / æрвайдæн*), то оно может быть отнесено к волшебным предметам, поскольку в нём отражается всё, что происходит в мире [Кусаева 2016: 58-68]. Небесное зеркало упоминается в осетинских волшебных сказках, в Нартовском эпосе им зачастую обладает Шатана: «*Сатана мæсыджы бадти. Дыууæ лæдгы Сатанамæ систой:*

– *Дæ хорзæхæй, дæ арвайдæнæй нын уыцы цоджы хабар раиртас.* – Шатана сидела в башне. Двоих людей подняли к ней:

– Просим тебя, выясни посредством своего небесного зеркала, что за путник к нам движется» [СН. Кн.2. 2004: 159].

Уырызмаг просит Шатану узнать численность войска, предоставленного алдаром нартам: «*Сатана, зæгъы, арвы айдæны бæргæ акасти, фæлæ æфсады нымæц, нæ базыдта.* – Шатана, говорит, поглядела в небесное зеркало, но численность

⁵ Подробнее об этом – в главе «Хронотоп дороги и завоевательные походы».

войска не узнала» [СН. Кн.5. 2010: 137]. Батраз просит неизвестного обладателя небесных зеркал посмотреть, где находится колесо Барсага: «*Рахаста йæ арвы айдæнтæ æмæ дунетыл кæсы*. – Вынес он свои зеркала и обозревает миры» [СН. Кн.3. 2005: 156]. Небесное зеркало в одном из кадагов названо зеркалом Солнца: «*Мад рауагъта йæ чызджы 'мæ акасти Хуры чызг Хуры кæссены*. – Мать отпустила свою дочь и посмотрела дочь Солнца в зеркало Солнца» [НК 1989: 136].

В сказаниях, связанных с дочерью неба (*Арвычызг*), часты производные от лексемы *арв* (небо): «*Арвыцаæфæу фесты Уæрхæг æмæ Уæрхтанæг*. – Словно поражены молнией (букв. *арв* – небо, *цаæф* – удар) стали *Уархаг* и *Уархтанаг*» [НК 1989: 58]; «*Лæнцылæгæты сæрма хохи фаты 'хситт æрвнæрæгау кодта*. – Над пещерой *Ланцылагат* в горах свистели стрелы, словно гром гремел» [НК 1989: 76].

Нарт Бора однажды, будучи на охоте, нашёл небесный камень – *æрвдур*. Согласно «Толковому словарю осетинского языка» *æрвдур* встречается в фольклоре и значит «метеорит» [Толковый словарь осетинского языка 2007:400]. Бора говорит: «*Ацы 'рвдурæй æз хъуамæ кард ыскæнон*. – Из этого небесного камня я должен сделать себе меч» [НК 1989: 60]. Мечи Ахсара и Ахсартага также сделаны из небесного камня: «*Æвиппайды Арвы дуар фегом и 'мæ дзы æрвызгъæр æрхаудта.<...> Æрвызгъæр систой æмæ йæ Куырдалæгонмæ бахастой*. – Внезапно открылась дверь Неба, и оттуда упал небесный металл (букв. *арв* – небо, *згъæр* – металл). Метеорит подняли и отнесли его к Куырдалагону» [НК 1989: 173-175]. Меч этот необычный: «*Сласта йæ йæ кæрддзæмæй, æмæ æрвдурæй кард баталынг кодта хуры*. – Достал он его из ножен, и нож из небесного камня затмил солнце» [НК 1989: 64].

Обладателем удивительного ножа является в некоторых вариантах сказаний Сослан: «*Сослан йæ кард кæрддзæмæй фæцъортт ласта. Арвау цаæхæр ыскалдтой йæ фæрстæ хуры тынтæм*. – Сослан вытащил меч из ножен. Его лезвие сверкнуло в лучах солнца, словно молния в небе» [НК 1989: 356-357].

Стъалытæ (звезды). Подводный замок Донбеттыров являет собой невероятной красоты сооружение: «*Й ‘астæрд – æрттивгæ авг æмæ йæ царæй та стъалытæ зынди.* – Облицовка из блестящего стекла, а с потолка виднелись звёзды» [НК 1989: 178]; «Отворив дверь, *Ахснарт* чуть не ослеп: он увидел саклю до того блестящую, как будто она была сделана из стекла, и ее разом освещали солнце, луна и звезды» [НС. Кн.1. 2002: 469]. Во всех сказаниях, повествующих о том, как Шатана стала женой Уырызмага, задержав его на несколько дней в опочивальне, говорится: «*Æхсæвы Сатана царыл фестын кодта мæй æмæ стъалытæ.* – Ночью Шатана сделала так, что на потолке появились *месяц и звёзды*» [НК 1989: 256].

Упоминаются в «Нартиаде» и некоторые звезды и созвездия. Пожалуй, чаще всего встречается название планеты Венера – *Бонвæрнон*. Согласно составителям комментариев к «Нартовским сказаниям» [НС. Кн.4. 2007: 513] утренняя звезда (планета Венера) несёт благодать дня. В некоторых кадагах она покровительствует снежной стихии, является символом красоты: «...*иу чызг рацъиди æмæ хур нæ уыди, фæлæ хурæй рухсдæр кодта, Бонвæрнонæй тыбар-тыбурдæр кодта.* –...вышла девушка, и солнцем не была она, но ярче солнца светила, ярче Венеры сияла» [НС. Кн.5. 2010: 67];

«*Бонвæрнон арвыл бæрзонд куы ссыдис,
Борæ уæд сыстад, хатыр ракуырдта...* –
Когда Венера взошла высоко,
Бора встал, извинился...» [НС. Кн.6. 2011: 35].

Интересным является тот факт, что *Бонвæрнон* называет утреннюю Венеру, а для вечерней имеется другое обозначение – *Кæрдæджы стъалы* (диг. *Кæрдæг æстъалу* [НС. Кн.4. 2007: 370]), «букв. ‘звезда травы’; ср. известное у других народов название Венеры «пастушеская звезда»; названия эти связаны с древними представлениями о Венере как божестве плодородия» [ИЭС. Т. I. 1958: 583].

Ахсахъ-Темур – название Полярной звезды в дигорском сказании. Согласно кадагу, *Ахсахъ-Темур* был злым человеком, убившим воспитателя семерых братьев (*Лæдæртæ*); испугав-

шись их мести, он превратился в звезду и поселился на небе. *Леддертæ* – название созвездия Большой Медведицы. Семеро братьев гонятся за Ахсахъ-Темуром, нагоняют его на рассвете, но он теряется в лучах восходящего солнца [НС. Кн.2. 2004: 694, 852].

Метафоричность языка Нартовского эпоса выражена в обильном использовании художественных средств.

При описании внешности красавицы в сказаниях нередко используется устойчивая формула: «...*ахæм рæсугъд чызг, æмæ дзы хур æмæ мæй каст*. –...такая красавица она была, что была подобна солнцу и месяцу» [НС. Кн.5. 2010: 570]. Интересно отметить, что обычно в данном словосочетании лексемы «солнце» и «месяц» употребляются во множественном числе – «*хуртæ æмæ дзы мæйтæ кæсы*».

Лексемы *хур*, *мæй*, *арв*, *стъалы*, *Бонвæрнон* встречаются во многих фразеологических сочетаниях: в ласковом обращении к герою – *мæ хур* (моё солнышко) [НС. Кн.2. 2004: 623], в других устойчивых фразах: *дæ мад дæ хурæй бафсæда* – да насытитесь мать твоя радостью твоей [НК 1989: 252]; *цы хур, цы къæвда уæ æрхаста* – что вас принесло? (досл.: какое солнце, какой дождь вас принёс?) [НК 1989: 308]; *арвы рæсугъд æмæ зæххы фидыц* – небесная красота и земное изящество [НК 1989: 294]; *нæ хурыскаст æмæ нæ мæйырухс* – наш восход солнца и свет месяца [НК 1989: 299]; *зæххон стъалы* – земная звезда [НК 1989: 303]; «*арвы кæронмæ дæр фæцæудзынагн демæ*. – на край неба отправлюсь с тобой» [НК 1989: 32]. «*Хурычызг рауади. Цæстытæ зынгау æрттывттой, дæллагхъуыртæй ыстъалытæ зынди, ныхæй Бонвæрнон худти*. – Дочь Солнца вышла. Глаза словно искры горели, на шее её звезды были видны, со лба её улыбалась утренняя звезда (*Бонвæрнон* – Венера) [НК 1989: 137]; «*Дыууæ рæсугъды бады йæ [æндон фидары – М. Д.] мидæг. Сæ цæсгæмттæ – хурынгæстæ, сæ бакаст – стъалыты хуызæн*. – Две красавицы сидят в ней [башне]. Лица их подобны солнцу, взгляд их звёздам подобен» [НК 1989: 87].

С красотой солнца сравнивается Шатана в сказании «*Сатанайы зарæг*» («Песнь о Шатане»):

*«Нарты кадджын, хуры 'мсæр дæ, Сатана...
Хуры фендау у дæ рацъид, Сатана...
Дæ ныхы 'вæрд – мæйы быдыр, Сатана.
Дæ дæллагхъуыр – хуры быдыр, Сатана... –
Уважаемая среди нартов, наравне с солнцем ты, Шатана...
Подобно солнцу твоё появление, Шатана...
Строение лба твоего – поляна месяца, Шатана.
Шея твоя – поляна солнца, Шатана...»* [НК 1989: 280].

О нартовских девушках говорится: *«Хуры 'рбакаст сæ цæстæнгас у, хуры батæвстау у сæ баузæлд. – Взгляд их подобен солнцу, забота их – словно солнце греет»* [НК 1989: 113]; об Ахсаре и Ахсартаге: *«Адон та чи сты, сæ бакаст – хурау, арвы цæфау – сæ фезмæлд? – А это кто такие, взгляд их – подобен солнцу, словно удар грома их движения?»* [НК 1989: 156].

Сравнение с солнцем используется не только при описании внешности эпических героев: *«Мысы йæ раджийы бонтæ, йæ раджийы хъарутæ, фæлæ нал ис уыдонæн раздæхæн, мæнæ хурау йæ фæндагæй раздæхæн куыд нал вæййы. – Вспоминает он прежние дни свои, прежние силы, но им уже не вернуться, как невозможно солнцу обратиться вспять»* [НК 1989: 207-208].

Гиперболизация в определении силы нартовских героев не обходится без метафорического упоминания небесных светил: *«Батырадз æртæ хатты егъаудæр дур систа. Ныззылдта йæ 'мæ комы нæргæ атахти 'мæ æртæ хатты дардæр ныппырхи, йæ рыг сыстади 'мæ хуры цæст бамбæрзта. – Батрадз взял камень в три раза больше. Бросил его, и он в ущелье полетел, гремя, и в три раза дальше упал и разбился, поднялась от него пыль и закрыла глаз солнца»* [НК 1989: 437]. Для исчисления войска уаигов также использован приём гиперболизации: *«Ар-вæй уал æртахи не 'рхаудтаид, уыдон цас уыдысты. – С неба не упало бы столько капель, сколько было их»* [НК 1989: 42]; *«Йæ бæхы къæхты бынæй рыг сыстади 'мæ арвыл æмбæлы. – Из-под копыт его коня поднимается пыль до самого неба»* [НК 1989: 202].

Таким образом, существенную роль в осетинском Нартовском эпосе играют космологические мотивы, связанные, безусловно, с мировоззрением этноса. Символическая составляющая

щая образа *Хуры чызг* (дочь Солнца) сконцентрирована вокруг цветов «белый» и «золотой», характеризуется чертами зооморфизма и антропоморфизма и является производной мифологического сознания. Вариативность, имеющая место в фольклорных эпических текстах, позволила выявить две основные сюжетные линии, в которых присутствует образ дочери Солнца.

1.4. Водное пространство

1.4.1. Мифологема моря в осетинской «Нартиаде»

В фольклористике и литературоведении исследователи всё чаще обращаются к анализу архетипов и синонимичных с ними понятий, составляющих некий инвариант любого сюжета или мотива и характеризующихся вторичной актуализацией в ходе развития культуры. Мифологема как конкретная реализация архетипа представляет собой разные модификации и проявления одной и той же его сущности [Шишова 2000: 142], а также обладает определенным набором характеристик, среди которых наиболее интересной для нас является *этноспецифичность*.

Необходимо отметить, что мифологема не может полностью идентифицироваться с символом, поскольку он часто утрачивает связь с изначальным мифом [Руберт и др. 2012: 9]. Вода, будучи древним универсальным символом чистоты и источника жизни, используется в различных обрядах очищения, но первоначальный мифологический сюжет при этом не вспоминается. Но, по мнению некоторых учёных, «такие мифонимы, как Потоп, источник у Древа жизни, Лета позволяют констатировать наличие мифологемы» [Руберт и др. 2012: 9]. Согласно исследованиям В.И. Ереминой, «...«очищение», как акт бытовой, не получило фольклорных откликов, но стоило только этому значению стать более широким в народных обрядах и верованиях, как ответом стала многозначность фольклорных интерпретаций, связанных с водой не только как очи-

стительной, но и как исцеляющей, оплодотворяющей и оживляющей силой» [Еремина 1991: 194].

Мифологема воды в осетинских эпических текстах, как и любая другая, имеет самостоятельную семантику, единична и конкретна, является составляющей универсального архетипического фольклорного образа «вода». Чтобы представить всю широту охвата, достаточно вспомнить остальные равноценные основополагающие архетипические образы: «земля», «воздух», «огонь/свет».

Согласно классификации И. Б. Руберт и Ю. Л. Шишовой, мифологема воды относится к *прототипическому виду*: «Сотносящийся с именем денотативный компонент включает в себя нерасчлененное представление о воде, в то время как в десигнативном компоненте имеется набор дискретных представлений о сущности воды, ее химической формуле, свойствах (жидкость, текучесть, испаряемость) в различных ее проявлениях (море, река, источник, поток и т.д.)» [Руберт и др. 2012: 11]. При анализе мифологемы необходимо учитывать специфику её функционирования в эпическом тексте: «Не только отдельные мифологемы или их сочетания формируют мифологический текст, но и мифология текста определяет конкретное содержание отдельных мифологем. Целое влияет на содержание частей» [Телегин 2010: 15-16].

Мифологема моря, как известно, является частной репрезентацией мифологемы воды. Эпические тексты осетин («*Нарты кадджытæ*», «*Царциаты таурæгътæ*», «*Даредзанты таурæгътæ*») представлены многочисленными вариантами сюжетов и мотивов, в которых репрезентирована мифологема водного пространства вообще и моря, в частности. Выходит, она не может быть сведена к конкретному *кадагу* или *таурагъу*, но может быть, согласно терминологии В. Н. Топорова [Топоров 1983], *реконструирована*. Важно также отметить, что комплекс «аквалитических» образов включает две семантические группы: образы земных и небесных вод.

В современном осетинском языке значения «вода» и «река» совпадают в одной лексеме – *дон*, что, согласно В. И. Абаеву

[ИЭС. Т. I. 1958: 367], не носит исконный характер. Отрывок из кадага «Уырызмаг æмæ Донбеттыртæ» («Уырызмаг и Донбеттыры») описывает потоп, вызванный разливом реки и ливневым дождем, после которого нартовский Уырызмаг попадает в подводное царство: «Донбеттыртæ йæ базыдтой, йæ размæ фесты 'мæ дон афтæ раивылын кодтой, æмæ Уырызмаг доны астæу сурыл аздади. Й' алыварс ивылд дон гуылф-гуылф кæны. Нартыл дæр тæзгъы къæвда рацъид 'мæ лæсеннæ кодта бæстæ. Сатана стыхсти 'мæ ма мæсыгæй акасти. Ауыдта: Уырызмаджы алыварс дон ивылдай цæуы, дурты кæрадзиуыл хойы, хæхтæ лæсен-ласт кодтой. Уырызмагмæ дон æввахс кæнын байдыдта. Дон гуылфæй цыди 'мæ йæ фæстагмæ уылаентæ æд бæх ахастой Уырызмаджы. – Донбеттыры узнали [о том, что Уырызмаг собирается в балц] и стали на его пути, и заставили разлиться реку настолько, что Уырызмаг оказался посреди воды на островке. Вокруг него бурлит разлившаяся река. И на нартов обрушился страшный ливень, и всё вокруг превратилось в оползни. Шатана поднялась и выглянула из башни. Увидела: вокруг Уырызмага течёт разлившаяся вода, ударяя камни друг о друга, горы обваливались. К Уырызмагу стала подступать вода. Было сильное течение, и, в конце концов, волны унесли Уырызмага вместе с конем» [НК 1989: 259-260]. Если исходить из текста, то логичнее предположить, что речь идёт о реке, а не о море.

И все же **море** – основополагающая репрезентация архетипа «вода» в эпических текстах – имеет наибольшую реализацию, вследствие которой несёт важнейшую функциональную нагрузку. «Наряду со степью в сказаниях на каждом шагу упоминается **море**. С морем и вообще с водной стихией нарты связаны тесными и многообразными узами» [Абаев 1949: 45].

По данным «Историко-этимологического словаря осетинского языка», «dengyz | dengiz 'море'; в эпосе в этом значении употребляется также furd | ford. ~ Из тюрк. dengiz, deñiz 'море'; ср. монг. tangez, венг. tengez, каб. tengiz 'море'» [ИЭС. Т. I. 1958: 362]. Лексему *фурд* («fürd | ford 'большая река, 'море'») В. И. Аба-

ев связывает со скифским названием реки Прут, т.к. «аланское население на берегах Прута существовало очень долго, и самая река называется у некоторых древних авторов Alanus Flivius “Аланской рекой”» [ИЭС. Т. I. 1958: 485-486]. Учёный видит две возможности: употребление собственного имени «Прут» в качестве нарицательного – «большая река» либо закрепление за Прутом уже существовавшего в скифском нарицательного обозначения «река» [ИЭС. Т. I. 1958: 486].

О превалирующем значении морского пространства в Нартовском эпосе писали и другие учёные (Т.А. Гуриев, Ш.Д. Инал-Ипа, И.В. Тресков). В частности, Ш.Д. Инал-Ипа отмечал наиболее часто упоминаемые в адыгских сказаниях реки: «...Индыл (или Идыль) – Волга, Тэн – Дон, Псыж, Ибг, Шхагуаша, Уля и др. Часто упоминается море (Хазас-море), муждуморье, заморские табуны и кони – «настоящие альпы», морская рыба, заморские враги и т.п. Нартские герои нередко переправляются через море верхом на своих конях (Джамидеж – конь нарта Шауея – свободно перепрыгивает через море и перегоняет обратно табуны могучих великанских лошадей)» [Инал-Ипа 1969: 43-44]. Наиболее частотным употребляемым маркером водного пространства в осетинском эпосе – *Сау денджыз* (Черное море) – неоднократно становился предметом пристального внимания (В.И. Абаев, Т.А. Гуриев, Ю.А. Дзиццойты).

Обе лексемы для обозначения моря в осетинском языке (*денджыз*, *фурд*) практически равнозначно употребляются в эпических текстах: «*Бахæццæ фурды былмæ 'мæ мæхи 'рыхсон, кувд загъта, афтæ йæ Донбеттыртæ ауыдтой...* – Добрался он до **берега моря** и как только собрался умыться, его заметили Донбеттыры...» [НК 1989: 20]; «*Уалынджы бахæццæ сты фурдмæ, æмæ дын Сырдонæн фыддæрадæнæн бæх нæ радтой.* – Тем временем они достигли моря и нарочно не дали Сырдону коня» [НС. Кн.4. 2007: 75]; «*Къамбеццты рæгъау ривæд кодтой фурды былыл.* – Стадо буйволов отдыхало на берегу моря» [НС. Кн.2. 2004: 38]; «*Æхсар ацъд денджызмæ æмæ Донбеттыртæм ныццъд...* – Ахсар отправился к морю и спустил-

ся к Донбеттырам» [НС. Кн.1. 2003: 73]. И все же некоторые различия в употреблении лексем *денджыз* и *фурд* есть.

Лексема *денджыз* входит в состав устойчивых словосочетаний, обозначающих названия морей: *Сау денджыз* – Чёрное море, *Урс денджыз* – Белое море и т.д. В текстах легенд о Даредзанах встречается словосочетание *Сау фурд*, тогда как для «Нартиады» оно нехарактерно вовсе: «*Куы амарди ус, уæд æфсæн æртысгæнæй райста уырдыгæй лæптуйы æмæ йæ Сау денджызмæ фехста. Сау фурд ныххуыскъ кодта йæ тæвдæй.* – Когда женщина умерла, он достал щипцами для углей мальчика и бросил его в Чёрное море. Чёрное море испарилось от его жара» [ПНТО 1941: 192]; «*Стæй йæ Куырдалæгон Сау фурдæй фехста æмæ Урс фурды астæу февзæрд: цæхæргæй бæстæ ныррухс ис.* – Потом Куырдалагон выбросил его из Чёрного моря и он очутился в Белом море: земля осветилась искрами» [ПНТО 1941: 221].

Ю. А. Дзицойты в работе «Нарты и их соседи» указал названия шести морей, фигурирующих в осетинском Нартовском эпосе: «В нартовском эпосе моря имеют свои названия: *Saw dendzyz*, или *Sadendzyz* ‘Черное море’, *Qara dendzyz*, ‘то же’ (от тюрк. *qara* ‘черный’); *Wartdzæf dendzyz* – название какого-то моря, возможно, – Черного моря, *Skæsaen dendzyz* ‘Восточное море’; *Urs dendzyz* / *Ors dengiz* ‘Белое море’, *Aq dendzyz* или *Axydendzyz* ‘то же’ (от тюрк. *aq* ‘белый’), *Dyndzyr dendzyz* ‘Большое море’» [Дзицойты 1992: 235]. Карачаево-балкарская версия эпоса о Нартах также обнаруживает, согласно изысканиям М. Ч. Джуртубаева [Джуртубаев 2011: 294], шесть морей – Чёрное, Хазарское, Азовское, Синее, Северное и Ледяное, однако о трёх последних автор ничего определенного сказать не может.

Сау денджыз / *Саденджыз*, наиболее часто упоминаемое в Нартовском эпосе, обоснованно соотносится исследователями с известным нам Чёрным морем: «Эти данные о связи нартов со степью и морем как нельзя лучше согласуются с историческими сведениями о древнем расселении, предков осетин – скифов, сарматов и алан, бывших в течение ряда веков жителями южно-русских и северо-кавказских степей и побережья

Черного и Азовского морей» [Абаев 1949: 45]. Однако не менее интересна мифологическая составляющая данного гидронима.

Сау денджыз является царством Донбеттыра, дочь которого (Дзерасса) становится женой нартовского Ахсартага и матерью Уырызмага, Хамыца и Шатаны. Нарты свободно перемещаются по всем уровням пространства, в том числе, свободно спускаясь в подводный мир: «*Баццдысты Ахсар ама Ахсартасг денджызы былма ама сехицан балаган скодтой денджызы былы. Ахсар денджызма бахызт ама загъта:*

– *Ахсартасг, аз цауын денджызма, фала ме ссыдма ардыгай макуыдем ацу, – загъта Ахсар Ахсартасгаен. – Кад денджыз сырх танхъа хасса, уед мам анхъалма ма кас; фала денджыз урс танхъа куы хасса, уед уый зон, ама ыссауын. Ахсар аццид денджызма ама Донбеттыртасм ныццид, хъауы карон иу усма арфысым кодта.* – Пришли Ахсар и Ахсартаг к берегу моря и построили себе шалаш у берега моря. Ахсар вошел в море.

– Ахсартаг, я иду в море, но к моему приходу ты никуда отсюда не уходи, – сказал Ахсар Ахсартагу. – Если море будет нести **красную** пену, то ты не жди меня; а если море будет нести **белую** пену, то знай, что я поднимаюсь. – Ахсар вошёл в море и спустился к Донбеттырам, на краю селения он остановился у одной женщины» [НС. Кн.1. 2003: 73].

*«Дыуае лэппуы уед арат кодтой,
Туган йа фадыл цауын байдыдтой.
Скасан денджызма куы бахаццесты,
Уед уым денджызыл тынг фадис
кодтой:
Раст цеджджинагау уым денджыз
фыцы,*

*Уед хох-уылэнта фалтаргай хассы,
Куы сырх-сырхидгай арбаццейцауыны,
Куы урс-урсид фынк арбаццейхассыны.*

Двое юношей отправились тогда,
Стали идти по кровавому следу.
Когда дошли они до Восточного
моря,
Очень удивились они морю:
Словно медный котёл кипит там
море,

Волны величиной с гору оно
носит,
То ярко-красными они идут,
То несут белоснежную пену»
[НС. Кн.6. 2011: 141].

Приведём ещё один отрывок о сражении Ахсартага с семиглавым уаигом: «*Денджыз базмелыди се хестай ама*

сатæг-сау адардта. Донбеттырты мад æмæ йæ иннæ занæг катыйы баццыдысты, æмæ мад зæггъы:

– Ай иунæг Хуыцау, æмбал кæмæн нæй, æххуысгæнæг фæу ма сиахс æмæ ма чызгæн!

Цасдæр рæстæг рацциди æмæ сау денджыз сырх-сырхид адардта. Донбеттырты мад та зæггъы:

– Уæ иунæг стыр Хуыцау, ай бæстæ туджы куы зилы, ма чызг æмæ ма сиахс де уазæг фæуæд!

Авдæрон уæйыг æмæ Æхсæртæг дарддæр сæ тох кæныны. Бирæ фæхæццыдысты, æмæ денджыз урс-урсид адарта. – Море заштормило от их сражения и **почернело**. Мать Донбеттыров и её дети взволновались, и мать говорит:

– Единый Бог, равных Которому нет, помоги моему зятю и моей дочери!

Прошло некоторое время, и **чёрное море стало ярко-красным**. Мать Донбеттыров говорит опять:

– О, Единый великий Бог, всё в крови, помоги моей дочери и моему зятю!

Семиглавый уаиг и Ахсартаг сражаются дальше. Долго они сражались, и море побелело» [НС. Кн.5. 2010: 12]. В приведённых примерах интерес представляет и цветовая символика: море является отражением физического состояния героя. Красный цвет противопоставляется белому, предвещая беду, тогда как белый, напротив, означает физическое благополучие героя. Именно такое соотношение характерно для осетинских эпических текстов.

Для сравнения: А. Ф. Лосевым и М. А. Тахо-Годи относительно образа Кристофа в романе Р. Роллана отмечалось: «Перемены, происходящие в Кристофе (Роллан), сравниваются с землетрясениями, с вулканическими явлениями... Напротив, состояние уравниваемости и удовлетворенности обычно передается образом спокойной воды» [Лосев и др. 1998: 98], что свидетельствует об универсальности образа воды в отражении состояния героя как эпического, так и литературного произведения.

Согласно Э. Бенвенисту, понятие жара (энергии) соответ-

ствует красному цвету, а противоположного жару охлаждения – белому. Таким образом, структура классического ритуала выглядит как прохождение стадии нагрева с последующим охлаждением, символизирующим возвращение к норме [цит. по: Бесолова 2008: 76].

Подводный мир в представлении кадагов подобен земному, а организация селения (квартала) Донбеттыров соответствует организации *Нарты хъæу* (селения Нартов), что подтверждается и приведенным выше отрывком из «Нартиады», и следующим: «*Уæд сын радзырдта [Уырызмаг], цагъды сæрыл куыд æрбадт, уырдыгсæй йæ цæргæс куыд ахаста æмæ йæ Сау денджызы сау дуры уæлæ куыд æрæвæрдта, уым дуры бынсæй доны бынмæ куыд ныццыди, хæдзармæ куыд баццыди, кусарт ын куыд акодтой...* – Тогда рассказал он [Уырызмаг] им о том, как присел на ограду, как отнёс его оттуда орёл и положил на чёрный камень в Чёрном море, как он оттуда из-под камня спустился под воду, как вошёл в дом, как для него зарезали жертвенное животное» [НС. Кн.1. 2003: 248]. Оба отрывка являются вариантами мотива путешествия героя в подводное царство.

Как известно, воспитание нартвовского Батраза происходит в подводном царстве, а в одном из кадагов приводится причина этого: «*Куы бахъомыл, уæд Батыраж загъта йæ фыдæн:*

– *Æз ушы ‘хсыры хуыппсæй нишы саразджынæн, фæлæ мæ фурды ныппар. Фурд бонджын у, ум шы нæ хæринаг ис, ахæм нæй. Фурды йæ ныппсæрста Хæмыш.* – Когда Батраз подрос, он сказал своему отцу:

– Мне не хватает этого глотка молока, но ты **брось меня в море. Море богато**, там какой только пищи нет. Хамыц бросил его **в море**» [НС. Кн.3. 2005: 10]. Получается, до определённого времени море является стихией героя.

Важный эпический сюжет, отражающий инициационную обрядность, сохранившуюся по настоящее время у осетин, – выманивание Батраза из моря, где он воспитывался с рождения, проанализировала З.К.Кусаева, отметив, что данный сюжет «в точности интерпретирует схему инициационного комплекса обряда *Цæуæггаг*, а именно: магический ритуал обрива-

ния головы, традиционный для посвящения мотив, где смена облика маркирует ритуальную смену социального статуса, т.е. новое рождение (сюжет, где Сатана учит нартовских юношей, как обречь голову Батразу и, таким образом, выманить его из воды)» [Кусаева 2011а: 256]. Таким образом, Батраз становится полноправным членом нартовского общества.

Следующий этап жизни эпического Батраза – закаливание – происходит в небесной кузнице, из которой он вновь попадает в море, чтобы остыть: *«Иннабонæй-иннабонмæ фæдымдта, стæй дæс лæджы æркодта æмæ йыл дæс сартысгæнæй схæшы-дысты æмæ йæ фурдмæ фехстой. Фурд уыйбæри ныссур кодта, æмæ ма йæ сæры астæу æртæ æрдуыйы сөнæсæрст базади.* – В течение недели (букв. от одного дня до другого такого дня) раздувал он огонь, затем привёл десятерых мужчин, они взяли его десятью щипцами и **бросили в море**. Он настолько осушил **море**, что на его голове три волоса остались незакаленными» [НС. Кн.3. 2005: 17].

Мотив закаливания в море героя весьма распространён. В качестве ещё одного примера можно привести интересный поэтический текст:

<i>«Батрадзы тæвдæй денджыз ыссур</i>	От жара Батрада море высохло;
<i>ис;</i>	Там Донбеттыры, морские крупные
<i>Уым Донбеттыртæ, денджызы</i>	рыбы
<i>кæфтæ</i>	На суше, на высохшей земле
<i>Сур зæххыл, хуыскъыл, уæд</i>	оказались,
<i>аззадысты,</i>	Там без воды они умирали от жары»
<i>Уым сөнæ донæй тæвды мардысты.</i> –	[НС. Кн.6. 2011: 249].

Впоследствии, когда Батрадз завоёвывает крепость Хыз, он раскаляется настолько, что ему необходимо остыть, и вновь он опускается в морскую воду: *«Æмæ йæ ракодтой сөнæдон быдырмæ æмæ хæцын байдыдтой йемæ, куы стæвд ис, уæд иу æхст фæкодта йæхи Батырадз æмæ Сау денджызы сæмбæлдис, æмæ денджыз ныххуыскъ кодта, æмæ иннæ æхст фæкодта ноджы йæхи æмæ Урс денджызы сæмбæлдис, стæй та хæцын байдыдта...* – И вывели его в безводную степь, и начали сражаться с ним, когда он нагрелся, то бросился Батрадз и оказался в Чёрном море, и море осушилось, и ещё раз бросился он

и очутился в Белом море, затем вновь стал сражаться...» [НС. Кн.3. 2005: 509].

Во время очередного боя Хамыцу также требуется закалиться:

*«Йаехедаг сонтсэй, уад амырдзыхэй
Денджызы 'рфанты йаехи ауагъта,
Уым узал доны йаехи байсарста
Аеме та ногей хецын байдьдта. –*

Сам же он внезапно, молча
Опустился в морские глубины,
Там в холодной воде закалился
И снова начал сражаться»
[НС. Кн.6. 2011: 169].

Интересно, что закаливание Хамыца происходит во время перерыва, наступившего в сражении, и в полной тишине, с соблюдением молчания.

Чёрное и Белое моря упоминаются вместе в мотиве об испытании Уырызмагом нартов: «*Уорс денгизи билтаббал сә рахудта [Уырызмаг]. Сау денгизи билтаббал сә уалема исхудта...* – По берегам Белого моря провёл он [Уырызмаг] их. Повёл он их вверх по берегам Чёрного моря...» [НС. Кн.1. 2003: 182].

В карачаевском эпосе в водах Чёрного моря кузнец Дебет закаляет выкованное им оружие. В это же море Карашауай ныряет с вершины Эльбруса и сражается с морскими чудовищами [Джуртубаев 2011: 293]. В русских былинах (былина о Садко) «море коварно и опасно. Оно опасно теми неизвестными силами, которыми человек не умеет управлять и перед которыми он тогда был полностью бессилен» [Пропп 2007: 99]. Корабли Садко попадают в необычную бурю, при которой стоят на месте, как в безветрие. Садко понимает, что морю нужно принести жертву, и бросает бочки с золотом, серебром и жемчугом, однако это не приносит плодов – Морской царь требует человеческой жертвы. В отличие от враждебности морского пространства в русских былинах и карачаевском эпосе, море в кадагах о Нартах воспринимается иначе. Для осетинского эпоса нехарактерно нахождение в нём чудовищ, морское пространство нельзя назвать для эпических героев «чужим», поскольку, как исходит из текстов, Донбеттыры – обитатели подводного царства – приходится родственниками

нартам по материнской линии («*Нарты Хæмыц уæд иу райсом раджы / Рараст и мæнæ уæд Урс денджызмæ, / Йæ мады хомæ – денджызы бынмæ.* – Нартовский Хамыц отправился в Белое море к сестре своей матери – в подводное царство» [НС. Кн.6. 2011: 165]). Естественно, море не может нести в себе никакой угрозы для нартов. Вспомним также о том, что красавица Дзерасса, обманув небесного покровителя *Уастырджи*, скрывается в морских волнах, куда ему не войти.

«*Лæппу бараст кодта денджызы, æмæ дон йæ разæй хус кодта, Уырызмаг дæр йæ фæстæ, афтæмæй. Денджызы астæумæ куы бахæццæ сты, уæд лæппу бараст, цы хæдзары цардис, Донбеттыртæ йæ кæм хъомыл кодтой, уырдаем...* – Юноша вошёл в море, и **вода перед ним высыхала** так, что Уырызмаг шёл за ним. Когда они дошли до середины моря, юноша вошёл в дом, в котором он жил, туда, где его воспитывали Донбеттыры... [НС. Кн.1. 2003: 299]. Приведённый отрывок свидетельствует о попытке сказителя дать объяснение тому, каким образом нарты спускаются в подводное царство, и, возможно, связан с христианским влиянием.

Чёрное море является местом состязания нартовского героя с уаигом, когда первому необходимо применить хитрость, чтобы одолеть врага. Рассказывая уаигу о состязаниях нартов (или о своих собственных), неузнанный герой (чаще Сослан, реже – Батрадз или Уырызмаг) включает следующую игру: «*Нарты скувын кæны [Уырызмаг]: фыд хъызт, фыд уазал цæмæй скæна. Сау денджызы ныббыры, уым ныссæлы. Ыстæй, денджыз бынтон куы ныйих вæййы, уæд æй йæ сæрыл сисы, быдыртæм æй рахæссы æмæ ихæй, кæфæй, кæсагæй сæ байтауы.* – Он [Уырызмаг] просит нартов вознести молитву, чтобы настала леденящая стужа. Опускается он в **Чёрное море** и замерзает там. Затем, когда море леденеет окончательно, он выносит его на себе и устилает поля льдом, крупной и мелкой рыбой» [НС. Кн.1. 2003: 434]. Когда нарты состязаются между собой, их игры становятся причиной шторма в Чёрном море: «*Иннæ та [йæ фат] Сау денджызмæ цæлвæста. Сау денджыз уылæнтæ уымæй кодта.* – А Другой

направил её [свою стрелу] в Чёрное море. Поэтому штормило **Чёрное море**» [НС. Кн.3. 2005: 329-330]. Реже упоминается в «Нартиаде» Белое море – Урс денджыз, однако нельзя сказать, что это носит случайный характер. Скорее, *Урс денджыз* наряду с остальными морями является одним из наиболее ярких маркеров пространства (см. кадаг «*Хамыцы балц Урс денджызы*» [НС. Кн.6. 2011: 542] – «Балц Хамыца по Белому морю»).

Парно употребляемые в «Нартиаде» гидронимы *Ахъ денджыз* и *Хъара денджыз* (диг. *Ахъ-денгиз*, *Хъара-денгиз*) имеют варианты: *Сахъ-денджыз*, *Ахы денджыз*, *Ахох денджыз*, *Хъарæ-денджыз*. По мнению Г. Бейли, Aq dengiz 'Белое море' – это Азовское море [Bailey 1980: 244]. Действительно, *Ахъ* восходит к тюркскому 'белый', *Хъара* 'черный' (ср. название Чёрной горы в шорском героическом эпосе – Кара-таг [Потапов 1946]). В эпосе о Нартах всячески подчёркивается, что эти два моря находятся рядом и даже сливаются, а между ними расположен остров:

*«Æмæ Сахъ-денджыз æмæ Хъарæ-денджыз
Иу кæм кæныны, уым скъахы дæлдзæхмæ уæрм. –*

Там, где сливаются Сахъ-денджыз и Хъара-денджыз,
Он вырывает глубокую яму» [НС. Кн.4. 2007: 132].

С указанного острова начинается состязание в верховой езде: «*Дугъ та уыздæн Ахъ денджыз æмæ Хъара денджызы æхсæн сакъадахæй Нарты хъазæн лæгъзмæ. –* А скачки начнутся с острова между морями Ахъ и Хъара и завершатся на Нартовском поле для игрищ» [НС. Кн.5. 2010: 263]; «*Дугъы бæхтæ Ахъ денджыз æмæ Хъара денджызы æхсæн сæ фæллад уадзыныц иу аз, иу аз та ма дугъы уайыныц. –* Кони, участвующие в скачках, отдыхают между морями Ахъ и Хъара в течение года, а ещё один год они будут бежать» [НС. Кн.5. 2010: 266]. Перед важным походом герой отпускает своего коня на некоторое время для отдыха на остров, расположенный между двумя морями: «*Лæппу йыл баууæндыди [бæхыл]. Йæ барцæй йын æрду ратыдта, бæхы аскъæрдта.*

Бæх Ахъ-денджызæй Хъара-денджызы астæумæ афардæг. Бæх йæхимæ зылын байдыдта. – Юноша доверился ему [коню]. Вырвал волос у него из гривы и отогнал коня. Конь отправился на местность посреди морей Ахъ и Хъара. Конь начал откармливаться (букв. следить за собой) [НС. Кн.3. 2005: 359].

Между морями Ахъ и Хъара, согласно кадагам о Нартах, находится неприступная башня, в которой живёт красавица: *«Хъара-денгиз æмæ Ахъ-денгизи астæу цæруй бæстæбæл хуарз Акула-рæсугъд, али бон дæр арви кæрæнттæбæл æртæ зелæни ракæнуй, кæдимайдима æ еу рахилди æ цæсти æнгæст мах фæууанæ 'ма ни йæскæмæ æрхицæ кæна.* – **Посреди морей Хъара и Ахъ** живёт самая лучшая на всём свете Акула-красавица, каждый день она трижды обходит по краю небо, может быть, во время одного своего выхода она заметит кого-нибудь из нас и пойдёт с ним» [НС. Кн.3. 2005: 221]; *«Кæд лæппу у, уæд Ахы денджызæй Хъара денджызы астæу Сахы-рæсугъд мæсыджы бады, æмæ гъе уый усæн ракурæд.* – Если он настоящий мужчина, то **посреди морей Ахы и Хъара** красавица Саха сидит в башне, пусть женится он на ней» [НС. Кн.5. 2010: 385].

Ещё одно эпическое море – *Уартдзæф денджыз*. Как отмечает Ю. Дзиццойты, этимология топонима Wartdzæf не выяснена. Возможно, в компоненте Wart скрывается слово, родственное др. инд. wardhi ‘океан’. Вторую часть dzæf можно сопоставить с авест. jatra – ‘глубокий’. Учёный отмечает, что в эпосе известен одноименный курган Wartdzæf obaw [Дзиццойты 1992: 235-236].

Сразу о трёх морях идёт речь в следующем отрывке, причём объясняется появление третьего моря – Чёрного – путём слияния морей *Уартдзæф* и *Скæсен* (Восточное):

Цы гаенан сын уыд, ныр
раздæхтысты,
Уартдзæф денджызæ уæд
æрцыдысты.
Денджызы былыл зæппадз
сарæзтой,
Борæйы дын уым кадæй
бавæрдтой.
Мæрддзыгой йыл уым тыхджын
факуыдтой,
Ыстæй фæстæмæ фæффардæг
ысты.
Донбеттыртæ, дын, уæд бафæнд
кодтой
Уым денджызы бын зæппадз
ыскæнын.
Уартдзæф цадуаты дон фаг нæ
уыдис,
Царæппы дуар та уæд æхгæд
уыдис,
Йæ бакæнынæн амал нæ уыдис.
Æмбисæхсæв, дын, **Уартдзæфы**
денджыз
Доны цæджындзтæй бæлæстæ
суагъта.
Донбеттыртæн, дын, сæ зæронд
хистæр
Ыскæсены 'рдæм бæрзæнды
атахт.
Уый уым мæйрухсæ цæхæртæ
калдта,
Йæ хуылыдз буар та 'взистау
æрттывтæ.
Скæсæн денджызы уый
фæныгъуылди,
Царæппы дуар уæд уый байгом
кодта.
Дыууæ денджызы куы бау ысты,
Уæд савæн зæппадз фæдæлдон
уайтагъд,
Уартдзæфы денджыз ныттар,
ныхъхъуынтъыз.
Уæдæй фæстæмæ йæ ном адамæн
Уæд **Сау денджызæй** уымæн куы
баззад. –

Что им оставалось, возвратились
они,
Пришли к **морию Уартдзаф**.
На берегу моря построили
усыпальницу,
Там похоронили они Бора с
почестями.
Присутствовавшие горько плакали,
Затем вернулись они.
Решили тогда Донбеттыры
На дне моря построить
усыпальницу.
В море Уартдзаф не было
достаточно воды,
А врата Цараппа тогда были
заперты,
Не было возможности открыть их.
В полночь из моря Уартдзаф
Выросли, словно деревья, столбы
воды.
Старший из рода Донбеттыров
Взмыл высоко и полетел на восток.
Он блистал в лунном свете,
А его мокрое тело блестело, словно
серебро.
Нырнул он в **Восточное море**,
Открыл он тогда врата Цараппа.
Когда слились два моря,
Усыпальница скрылась под водой,
Море Уартдзаф потемнело,
нахмурилось.
Потому с тех пор известно оно
людям
Под названием **Чёрного моря**
[НС. Кн.6. 2011: 91-92].

Берег моря в эпических текстах является местом для организации массовых танцев и игрищ, достаточно вспомнить об играх нартовских юношей, выманивших из моря Батраза.

Аналогично устойчивым формулам «за семью горами» и «за семью перевалами» словосочетание «за семью морями», но используется оно реже:

Хатиагау æм куы бадзуры:

– *Сар дæ къона, авд денджызы æдде сæ куынае фæкæнай.*

Фат дзаумæтты йæ уæлных куы ахаста.

Денджызы æдде сæ куы фæкæны, уада! –

Обратился он к ней на хатиагском языке:

– Горе тебе, если не перенесёшь их **за семь морей**.

Стрела понесла вещи.

Отнесла она их **за море!** [НС. Кн.3. 2005: 350].

В нескольких текстах, записанных в Южной Осетии, лексемы обозначения «моря» – *фурд*, *денджыз* – заменяются заимствованием из грузинского языка: «*Уйдон æппындæр нæ бауисæн кодтой: æрбахæцца сты Згъуайы былмæ*. – Они не послушались: пришли к **берегу моря**» [НС. Кн.1. 2003: 349]. По замечанию составителей комментариев, в данном контексте грузинское «згъуа» означает большую реку [НС. Кн.1. 2003: 552]. «*Куынна у тыхджын; зымæг, январы карзы, Згъуайы бабыры æмæ ныйих веййы, æмæ кæф-кæсаг скалы, æмæ уйдонæй цæры*. – Конечно, он силён: зимой, в январскую стужу, залезает **в море** и замерзает, и выбрасывает крупную рыбу, и ею питается» [НС. Кн.2. 2004: 388].

В осетинских эпических текстах мифологема моря – важнейшая составляющая мифологемы воды. В свою очередь, компонентами мифологемы моря являются *денджыз*, *фурд*, *згъуы*, *Донбеттыр(тæ)*, *кæф*, *кæсаг*, все они могут быть рассмотрены как концепты. Мифопоэтическое видение природы в осетинской «Нартиаде» исходит из принципа единства человека и окружающего мира, что ярко иллюстрируется реализацией в тексте мифологемы моря.

В русле заданного направления логичным было бы рассмотрение образа морского владыки. Этой темы более или менее

подробно касались многие учёные (В.И. Абаев, Ж. Дюмезиль, Т.А. Гуриев, Б. А.Калоев и др.). Отметим некоторые из недавних работ, затрагивающих указанную тему.

Архетипу морского царя посвящена глава в монографии Т.В. Тадевосяна «Семантические параллели фольклорных архетипов: русские былины и осетинский нартский эпос» [Тадевосян 2013: 5-14]. По убеждению автора, параллели между русской былиной о Садко и осетинскими нартскими сказаниями могут способствовать выявлению общих сюжетных архетипов, генерализованных в фольклорном тексте. Выделяя помимо Донбеттыров, «которые наделены в целом позитивными признаками, еще и подводно-подземных существ с ярко выраженной негативной природой – быценагов» [Тадевосян 2013: 7], учёный проводит аналогию с покровителем озера Ильмень – богом-крокодилем Ящером, воплощенным в образе новгородского чародея-оборотня Волха и трансформировавшимся в образ морского царя в русских былинах. Согласно приведённым выводам, «сходный мотив» обнаруживается в осетинской «Нартиаде», где Донбеттыр входил в сонм небесных покровителей, один из которых – Тутыр, повелитель волков, следовательно, есть основание сравнить оборотничество Волха и превращение его в волка [Тадевосян 2013: 7]. Однако, как справедливо замечает Ю.А. Дзиццойты, Донбеттыры обитают только в морях [Дзиццойты 1992: 234], при этом указывая на то, что осетины не смешивают даже разных водных покровителей, не говоря уже о смешении небесного покровителя *Тутыра* и покровителя подводного мира: «*Donbettyr* был хозяином морей и, возможно, больших рек, *Doffa* – хозяином рыб и всех рек, в которых водится рыба, а *Gætaæg* – хозяином родников, т.е. питьевой воды» [Дзиццойты 1992: 235]. И потому вряд ли можно согласиться с выводом Т.В. Тадевосяна относительно того, что и в осетинском эпосе подводное царство «однозначно локализуется в пределах нижнего мира, где властвуют вредоносные силы» [Тадевосян 2013: 12].

Большой интерес представляет исследование А.В. Дарчиева, в котором образ матери Донбеттыров, отнесён к иранско-

му (дозороастрийскому) мифологическому пласту [Дарчиев 2013]. Особая значимость женского образа, по мнению автора, подтверждается девятью вариантами сказаний указанной сюжетной группы, в которой без какого-либо упоминания об отце-правителе главой Донбеттыров является мать. «Данный факт, – пишет А. В. Дарчиев, – может в известной мере свидетельствовать о некоторых матриархальных чертах, присущих общественным отношениям создателей эпоса, а в области религиозных представлений – о почитании ими богини-прародительницы, черты которой столь явственно прослеживаются в образе матери донбеттыров» [Дарчиев 2013]. В целом образ морского владыки в осетинских эпических текстах наиболее ярко вырисовывается в Нартовском эпосе, фрагментарно – в «Легендах о Царциата».

1.4.2. Лексическая репрезентация мифологемы «вода» в осетинских эпических текстах

Дон – составная часть многих сложных слов в осетинском языке (*цаугæдон, лæугæдон, донгуырæн, донвæз, дон-дон* и др.) – является и компонентом большинства гидронимов. По мнению В. И. Абаева, единственным древнеиранским языком, в котором слово *dānu-* означало «река», – скифский. Этот корень отложился в названиях южнорусских рек Дон, Днепр, Днестр, Дунай и сохранился только в осетинском языке (*дон* ‘река’, ‘вода’) [Абаев 1990: 31-32, 75].

Помимо указанных в качестве примеров сложных слов в эпосе встречается лексема *чылыхдон* – грязная, непригодная для питья вода [НК 1989: 493], а также название определённого известного места в стране Нартов – *Борæты дондæттæн*: «*Борæты дондæттæнмæ* куы бахæццæ ис, уæд фехъуыста топпы гæрæхтæ. – Когда достиг он источника рода Бората (водоёма, принадлежащего роду Бората), то услышал выстрелы» [НС. Кн.2. 2004: 685].

В «Нартиаде» река вблизи селения Нартов называется **Нартыдон / Нарты дон** (источник, река нартов): «Уæд иубон Дзерасса дыууæ къæртайы райста 'мæ рараст и **Нартыдонмæ**, цалымæ сыгъдæг у, уæдмæ дзы сдавон, зæгъгæ. **Нартыдон-хаессæн та Сырдтыдоны** цур уыди, æмæ Гæтæг уым фæвзæрд – **Дæттыбардуаг**. – Как-то Дзерасса взяла два деревянных ведра и отправилась к реке **Нартыдон**, чтобы принести воды, пока она чистая. Место, откуда нарты носили воду, находилось рядом с источником **Сырдтыдон** (**сырдтæ** – звери, **дон** – источник, вода), и появился там **Гатаг** – Повелитель рек» [НК 1989: 192]. **Гатаг**, согласно кадагам, повелевает реками, может закрыть нартовским женщинам доступ к воде, а владыкой морей, океанов является **Донбеттыр**.

Названия реки Терек – **Терк / Терчы дон** – также встречаются в «Нартиаде»: «**Ныххастой йæ [чырын] Терчы былмæ** æмæ дзы **Уырызмæджы нывæрдтой æмæ йæ Терчы баннæрстой**. – Отнесли его [сундук] к берегу реки Терек и уложили в сундук **Уырызмага**, и бросили его в **Терек**» [НС. Кн.1. 2003: 410]; «**Схæцъдысты æмæ йæ Терчы доны баннæрстой æд чырын**. – Взяли и бросили его в сундуке в **воды Терека**» [НС. Кн.1. 2003: 426]. В данных примерах Терек – река, у берегов которой находится страна Нартов, а отрывки относятся к вариантам сюжета о последнем балце Уырызмага.

Ещё один сюжет, в котором фигурирует река вблизи селения нартов, повествует об их играх: «**Иу хъазт ма дзы зонын**, – **загъта Созырыхъо**. – **Терчы былыл арф уæрм скъахыны æмæ йæм дон раудзыны**. – Ещё одну игру я знаю, – сказал Созырыко. – На берегу Терека выкапывают они глубокую яму и наполняют её водой» [НС. Кн.2. 2004: 351]; «**Уæд та Сослан æрхъуыды кодта æмæ дзуры Мукарамаæ**:

– **Ныр мартыи у, фæлæ тъæнджы мæй Нарты доны ныххызтис, æмæ йæм Нарт хъæд уæд, дур уæд фæластой æмæ йыл сæ уырдем фæкалдтой, æмæ уыдоны бын æртæ суткæйы баззæди**. – Тогда Сослан вспомнил и обратился к Мукара:

– Сейчас март, но в январе он опустился в воды **реки Нартов**, а нарты навезли деревья, камни и забросали его ими, и он

остался под ними на трое суток» [НС. Кн.2. 2004: 378]. Этот сюжет присутствует и в грузинских вариантах нартовского эпоса [Дзидзигури 1971: 101-102].

Часто встречается в кадагах река (родник) с названием *Дзыхыдон* / *Дзыхдон*. В словаре Т.А. Гуриева говорится, что это источник, из которого пили воду нарты, а вода из него обладала целебными свойствами [Гуриев 1999: 35]. Подробно об этом гидрониме и о его связи с крепостью Хиз (в случае, когда речь идёт о роднике, но не о реке) говорится в работе Ю.А. Дзиццойты «Нарты и их соседи» [Дзиццойты 1992: 69-71], где автор приходит к следующему выводу: «...исходное значение апеллятива *dzyxdon* – ‘родниковая (питьевая) вода’ [Дзиццойты 1992: 70].

Со страной нартов связывается гидроним *Цæлахъон дон*: «*Гъе æмæ стæй Батрадз хæтæны уыд, дард хæтæны. Цæлахъон доныл сэрбацъиди.* – А Батрадз был в походе, в дальнем странствии. Вернулся он по реке *Цæлахъон*» [НС. Кн.3. 2005: 155-156]. Существительное *цæлахъ* В.И. Абаев сопоставлял с лексемой *цæхъал* ‘волна’, ‘струя’, указывая на связь с грузинским *s'qali* ‘вода’ [ИЭС. Т. I. 1958: 302].

Интерес представляет тот факт, что в осетинском эпосе о нартах сохранилось средневековое название реки Волги, являющееся таковым до сих пор в ряде тюркских языков (башкирском, татарском, монгольском и др.): «*Æма Йедили билтæбæл сискъæрæн кæнæн, – зæгъгæ, æма сау робас сæ разæй рагæпп кодта...* – И по берегу *Волги* погоним её, мол, и чёрная лисица выскочила перед ними...» [НС. Кн.2. 2004: 400]. Т.А. Гуриев отмечал, что нарты нередко отправлялись в поход к берегам реки Идыл (Волги) [Гуриев 1999: 38]. Другой реальный гидроним – *Малка* – встречается в дигорском кадаге: «*Агунда имæ дзуруй, цуиавæр хабар æй, зæгъгæ. Орæзмæг ба ин загъта, Малхъи донбæл дуйней æфсад сэрбахизтæй, зæгъгæ.* – Агунда спрашивает его, что, мол, случилось. Уырызмаг говорит ей, что со стороны *реки Малки* подошли бесчисленные войска» [НС. Кн.3. 2005: 240].

Среди эпических гидронимов можно выделить названия

рек *Турон* [НС. Кн.6. 2011: 122, 477]; *Уайсы дон*, на берегу которой жил алдар Уаспия [НС. Кн.6. 2011: 159]; *Уырбыны дон*, протекающая по границам страны Нартов [НС. Кн.6. 2011: 164]; *Цыррдон* (букв. *цырд* – быстрый) – река, находящаяся за Чёрной горой [НС. Кн.6. 2011: 407]; *Фæрдыгдон*:

*«Фæрдыгдоны был куы ’рцъиди туг-хæст,
Хæцъы Хандыхъдзу Бæртæлæджимæ,
Уый дзы хъалондар кæны йæхицæн... –*

На берегу реки *Фæрдыг* (букв. бусина)
случилась кровопролитная битва,
Сражаются Хандыхъдзу с Барталагом,
Он хочет сделать его своим рабом» [НС. Кн.6. 2011: 40].

Эпический текст, как известно, отличается своеобразной числовой организацией. В осетинских кадагах о нартах число «семь» несёт особую функциональную нагрузку [Дарчиева 2012: 149-152]. Так, наряду с семью горами или семью ущельями в «Нартиаде» говорится о семи реках. За ними находится поле, непрестанно объятые пламенем:

*«Цъы, куы загъат, усæд авд доны ’ддейы
Адæмæй æттæс, Хуыцауæй æлгъыст,
Уым судзгæ зынгæй пиллон куы кæны. –*

Если спросите, что, то за семью реками
Забываемое людьми и проклятое Богом поле
Горит там, объято яростным пламенем»

[НС. Кн.6. 2011: 101].

Либо за семью реками стоят войска, жаждущие сражения. В обоих случаях употребляется лексема *пиллон* (пламя, гнев). Здесь же следует обратить внимание на цветовую символику, соответствующую таковой в русском языке (ср. гореть синим пламенем, покраснеть от гнева и т.д.):

*«Уыдон æм дзурыны: “Цæуæм дард балцъы,
Æмæ нæ уе ’ххуыс æхсызгон бахъуыд.
Авд доны æдде æттæсы быдыр
Цъæх цæхæр фестæд, сырх пиллон калы”. –*

Они говорят ему: «Мы идём в дальний поход,
И нам необходима ваша помощь.
За семью реками проклятое поле
Превратилось в синие угли, красным пламенем горит»»
[НС. Кн.6. 2011: 102];

*«Абоны бон нын наей хуынды цаеуаен,
Тыхавзар хастаей наеи на сайаеи.
Фасембисбон нын афсаронтиме
Авдсем доны был тыхавзар уйдзаен. –
Сегодня нельзя нам идти в гости,
Мы не уклоняемся от сражения.
После полудня у нас с афсаронами
На берегу седьмой реки состоится битва»*
[НС. Кн.6. 2011: 111].

В указанном выше поэтическом отрывке представляет интерес лексема *афсарон* (букв. *афсаер* – челюсть). Согласно З.К.Кусаевой [Кусаева 2014: 38-39, Кусаева 2013а: 36], здесь имеет место опечатка, и именно в издании текстов Нартовских сказаний, подготовленном К.Ц. Гутиевым, совершена обоснованная редакторская правка и восстановлена изначальная семантически верная лексема *авдсарон* (*уаейыг*) – семиглавый.

Расстояние, находящееся за семью реками от селения нартов, герою необходимо преодолеть в поисках невесты: «*Уартае, авд доны фале заехх судзга зынгай арт кам уадзы, уым ис, йае кьултае 'ндонаей камаен ысты, ахаем фидар. Дыууае расуэгды бады йае мидаег. – Там, за семью реками, где земля полыхает пламенем, есть крепость, стены которой сделаны из стали. В ней сидят две красавицы»* [НК 1989: 87]; «*Ахызтысты авд доны сарты. Ахаеццае сты иу ыстыр быдырмае...* – Перешли они через семь рек. Дошли до одной большой степи...» [НК 1989: 129].

Через семь рек Сослан переносит раненого Шаууая. «*Къандзы фырт Саеуауй загъта [Сосланеи. – М. Д.]:*

– Куы фазецэф уон амае куы ратулон, уед мае-иу аерцахс тулгае-тулын амае-иу мае авд доны сарты ахаесс аена аераварагаейае: уед мын амелан нал ис. – Сын Кандза Шаууай говорит [Сослану]:

– Если я буду ранен и упаду со скалы, поймай меня, когда я буду скатываться, и *перенеси через семь рек, не опуская на землю*: тогда я уже не умру» [НС. Кн.2. 2004: 124]. В данном случае несложно распознать черты магического обряда, служащего исцелению эпического героя.

Относительно пространственной организации любопытный отрывок встречаем в одном из кадагов:

*«Ныббар мын, – загъта Донбеттыр, хистæр, –
Дæумæ ссыдыстæм авд доны бынаей,
Нæ Донбеттырты кадджын хистæртæй. –*

Прости меня, – сказал Донбеттыр-старший, –
К тебе мы поднялись *из-под семи вод (рек)*,
[Посланные/делегированные] От уважаемых старейшин
из нашего рода Донбеттыров»

[НС. Кн.6. 2011: 31].

Таким образом, в «Нартиаде» присутствует организация пространства вод не только в привычной горизонтальной плоскости, но и в вертикальной.

Берег реки представляет собой место отдыха эпических героев во время походов: *«Бахæцца иу доны былмæ 'мæ зæгъы: «Ам уал мæ фæллад ысуадзон». Абадти донбыл, касы фæйнардæм. – Достиг он берега одной реки и говорит: «Отдохну-ка я здесь». Присел он на берегу реки, огляделся»* [НК 1989: 208]; *«Нарты Уырызмæг фæцæйцъиди балцы. Иу доны былмæ бахæцца 'мæ хъуыды кæны: «Ныр доны ауаин, æмæ мæ дон куы фæласа. Ма ауайон, æмæ уый та – худинаг». Доны фаллаг был зынди мæсыг. – Нарт Уырызмаг отправился в балц. Дошёл он до берега одной реки и думает: «Я бы вошёл в воду, но вдруг река унесёт меня. А не пойти вброд – стыда не оберёшься». На противоположном берегу реки виднелась башня»* [НК 1989: 224]. По тому, как Уырызмаг перешёл реку, девушка и её мать на том берегу определили, что за всадник к ним приближается.

Суадон – источник, родник, ключ – одна из ярчайших репрезентаций мифологемы воды в осетинском эпосе. Согласно В. Ф. Миллеру, *суадæттæ* – черные воды от *сау дон* –

вместо *саудаттæ* [Миллер 1992: 125]. В связи с этим приведём следующий отрывок: «*Æрмаст ма цæмæй сыстон, уый тыххæй ме вдадзыхос у Саухохы суадон. Уымæй мын æрхæссут, мæхи кæм ныннайон, уыйбæри. <...> Æрхастой йын дон Саусуадонæй йæхи ныннайыны фаг. – Чтобы я встал, лекарством мне будет источник Чёрной горы. Принесите мне из него столько воды, чтобы я мог искупаться. <...> Принесли ему воды из Чёрного родника столько, чтобы он мог искупаться» [НК 1989: 207]. В роднике искупали внуки Уархтанага, чтобы омолодить его: «*Дыууæ лæппуйы Уæрхтанæджы суадонмæ бадавтой семæ йæ арыхъæхсад акодтой. – Двое молодых людей отнесли Уархтанага к роднику и омыли его*» [НК 1989: 154].*

В осетинском фольклоре часто встречается устойчивая формула *æвдадзы суадон*. Согласно кагагам, это источник, который исцеляет от различных заболеваний, а в некоторых случаях может вернуть к жизни мёртвого. Аналогичен ему *тæхгæ суадон* (букв. летящий / бегущий источник): «*Æхсæртæгы систа, Донбеттыр æй тæхгæ суадонмæ аскъæфта, уым æй æрæхсадта, семæ райгас Æхсæртæг. – Поднял Донбеттыр Ахсартага, отнёс его к летящему роднику, омыл его, и ожил Ахсартаг*» [НС. Кн.5. 2010: 8]. И в данных отрывках налицо магия, связанная с очистительной функцией воды, её исцеляющими свойствами.

Гумиры, с которыми воюют Царциата, также имеют в распоряжении воду, обладающую целебными свойствами и способную оживлять людей: «*Гуымиртæй-иу чи фæмарды ис, ууыл æлæндон кодтой семæ та-иу сæ мард раудыгас. Суа хабар базыдта, æлæндоныл фæнык акодта семæ мæрдтæ нал сæгас кодтой. – Тех из гумиров, которые погибали, опрыскивали водой аландон, и мёртвые оживали. Суа понял, в чём дело, подсыпал в аландон пепел, и мёртвые перестали оживать*» [ЛЦ 2007: 149]. Вода, таким образом, теряет одно из главных своих качеств – чистоту и, как следствие, уже не обладает магическим свойством.

«Легенды о Царциата» повествуют о создании земли и пер-

вого человека. Во время беспорядочного застолья Бог обращается к прислуживающим:

*«Фынгтæ амæрзут, хæрды асæрфут,
уыул дзыхъхъын нæуæггæй алчи йæхи ахсæд.
Аргъæныдонны Хуры тынтæм ахъарм кæнут.
Аргъæныдонны Хуры тынтæм авæрыны.
Хур йæ тынтæ нæ дæтты, Хуыцаумæ барвиты:
– Æз Аргъæныдон нæ бахъарм кæндзынæн... –*

Уберите со столов, вытрите остатки пищи,
пусть каждый заново умоется.
Воду из *Аргъæныдон* согрейте под лучами Солнца.
Воду из *Аргъæныдон* поставили под солнечные лучи.
Солнце не даёт свои лучи, послало гонца к Богу:
– Я не согрею воду *Аргъæныдон*» [ЛЦ 2007: 13-14].

Аргъæныдон – небольшая освящённая река [ЛЦ 2007: 280]. Как легко заметить, данный отрывок повествует о противостоянии солнечного культа и христианства. В осетинской традиционной культуре известны источники, из которых к определённому праздничному дню, посвящённому тому или иному небесному покровителю, брали воду для приготовления ритуальных пищи и питья (*баггены*) [Дарчиева 2013: 62].

Формула «через семь источников» подобна устойчивой формуле «через семь рек», причём в пространственном плане встречается как в горизонтальной плоскости, так и по вертикали: «*Уымæн авд суадоны сæр айнаджы цъуппыл æфсæн хæдзар уыди. – У него над семью источниками на вершине скалы был железный дом*» [НК 1989: 203]. К роднику водят на водопой коней: «*Фæлæ афтæ бака: райсом хуры бафтауцмæ Челахсæртæн йе 'ртæ æфсургъы суадонмæ дон нуазызмæ ласдзæн, æмæ дæ æз уыцы афонмæ схæццæ кæндзынæн... – Но сделай так: завтра до восхода солнца Челахсартан трёх своих жеребцов будет вести на водопой к роднику, и я к тому времени доведу тебя*» [НС. Кн.3. 2005: 359].

Лучших лошадей в эпосе водят на водопой к определённым источникам, у некоторых из них имеются названия: «*Уæдæ дын кæд бæх дæтты, уæд, дæлæ Сухсы быдыры иунæггæй чи хизы,*

Рафы суадоны алабон дон чи нуазы, гъе уыцы бæх дын раттæд. – Если он собирается подарить тебе лошадь, то пусть отдаст ту, что одна пасётся в поле *Сухсы быдыр*, ту, что каждый день пьёт воду из источника *Рафы суадон*» [НС. Кн.5. 2010: 79].

Ледник *цъити* и ледниковая вода *цъитидон* также могут рассматриваться в качестве источника, относящегося к земным водам: «*Борæйы йæ бæх аскъæфта 'мæ йæ цъитидонмæ схаста.* – Конь Бора отнёс его к ледниковой воде» [НК 1989: 22]; «*Нагъуæ нæ фæтарсти, фæлæ йæ цыд нæ уадзы. Бахæццæ ис цъитидоны тæдзæнмæ. Уым цъитийы сæрыл ауыдта дыууæ лæппуйы. <...> стæй та-иу цъитийы тъæпæн ихфæзыл уæхсгуйпп кодтой, куы та цъитийы фæзгъæртæ æскъуыдтой æмæ сæ кæрæдзийыл цавтой.* – Нагъуа не испугалась, и даже не остановилась. Достигла она истока ледниковой воды. Там, на вершине ледника, увидела она двоих мальчиков. <...> на плоской вершине ледника они то состязались в борьбе плечами, то отрывали глыбы ледника и бросали их друг в друга» [ЛЦ 2007: 75].

Образование ледников объясняется в эпосе следующим образом: «*Авдæй йеугуыппыртæ Уалийыбæрзондмæ адугъкодтой, фæлæ цыл уым бæстæ сасæста 'мæ ныссалдысты. Уæдæй фæстæмæ нæ хæхты бæрзæндтæ цъитиуат фæсты.* – Семь еугуыппаров помчались на вершину *Уалийыбæрзонд*, но там опустился на них туман, и они замёрзли. С тех пор вершины наших гор покрыты ледниками» [НК 1996. №5: 144].

Ледник охлаждает раскалённого в бою Батрадза: «*Ацыдис уырдыгæй æмæ цъитийæ æрдæг ратыдта æмæ йæ йæ сæрыл цæвæрдта, кæннауæд сыгъди. Стæй куы фæццæйцыди Батрадз Бедзæнагмæ, уæд йæ дыууæ фæйна фæрсæй йæ сæрæн суадæтты хуызæн дон тагъдис.* – Ушёл он оттуда, оторвал половину ледника и положил её себе на голову, иначе горел он. Когда же он возвращался к Бедзенагу, по обеим сторонам его головы ручьями текла вода» [НС. Кн.3. 2005: 112].

Вода, охлаждающая раскалённого в бою героя, встречается в осетинском эпосе довольно часто: к примеру, Батраз окунается во время боя в море. Подобный мотив находим и в кель-

тском эпосе: «А в Эмайн-Махе королю Конхобару сообщили: «Одинокая колесница быстро мчится через равнину; дикие белые птицы бьются над ней, и дикие олени привязаны к ней; по бортам ее висят окровавленные головы врагов». Конхобар взглянул, кто это, и понял, что это Кухулин, охваченный неистовством битвы, и что он принесет смерть каждому, кого встретит; и тогда он приказал всем женщинам Эмайна выйти за ворота, снять одежду и ждать его обнаженными. Так они и сделали, и когда мальчик увидел их, то опустил голову от стыда. Тогда люди Конхобара схватили его и бросили в заранее подготовленный чан с ледяной водой, но вода в нем вскипела, и обручи и клепки лопнули и разлетелись; в три чана окунули Кухулина, и, наконец, ярость оставила его, и к нему вернулся прежний облик. Тогда ему дали новое платье и пригласили на пир в чертог короля» [Томас Роллестон 2004: 80].

По тому же принципу (охлаждение раскалённого героя в воде) происходит закаливание героев: «*Зынджыбардуаг леджы й' арты бахсыста, сәумәдоны йә ныппәрста, 'мә ләг цьәх әндон фестад.* – Зынджыбардуаг (букв. Покровитель огня) закалил в своём огне человека, бросил в воду *сәумәдон*, и человек стал крепким, как сталь» [НК 1989: 15].

Лёд и ледник рассматриваются как твёрдое состояние воды. В осетинских эпических текстах часто встречается устойчивая фольклорная формула *залты мит әмә әнусон цьити* – заловский снег и вечный ледник. Т. А. Гуриев даёт следующий комментарий к этой формуле: «Нартовские гуппурсары нередко обращались к Богу с просьбой ниспослать обильнейший снегопад и вечный глетчер (ледник, лед), и это пожелание всегда исполнялось» [Гуриев 1999: 36].

В словаре, приведённом в издании Нартовского эпоса 1989 г., К.Ц. Гутиев пишет, что *залты мит* – это снег, который не тает. Согласно кадагам, этот снег падает крупными хлопьями и не тает даже с наступлением весны [НК 1989: 479]. В. И. Абаев упомянул данную фольклорную формулу в связи с размышлениями о поэтике Нартовских сказаний и указал, что значение слова *залты* (заловский) неясно [Абаев 1990: 236, 242].

Приведём несколько примеров из текстов: «*Зæххыл зал-тымит æмæ æнусы цъити ныууарыд, бæстæ урс-урсид дары 'мæ зæхх кæм и 'мæ арв кæм и, уый доны бынæй не взарыс.* – На землю опустились заловский снег и вечный ледник, всё виднеется белым, и из-под воды непонятно, где земля, а где небо» [НК 1989: 231]; «*Сæ бæстыл залты мит æмæ æнусон цъити ныууарыди.* – Их страну покрыли заловский снег и вечный ледник» [НК 2005. №2: 125]; «*Цæуы Нагъуæ æмæ йыл æнусон цъити залты митимæ кæм æрæнцади, уым æрулаæфыди.* – Идёт Нагъуа, и остановилась она отдохнуть в том месте, где опустились на неё вечный ледник с заловским снегом» [ЛЦ 2007: 75]. Заловский снег и вечный ледник опускаются с неба на землю, следовательно, целесообразно отнести их к небесным водам.

Растопить эти снег и лёд может дыхание чудесного коня, принадлежащего эпическому герою: «*Ахæм бæх кæмæн ис, æмæ йæ комытæфæй залты мит æмæ æнусты цъити чи тайын кæны, уый йæхи дæр узал кæнын нæ бауадздзæн.* – Тот, у кого есть конь, способный своим дыханием растопить заловский снег и вечный ледник, и сам не замёрзнет» [НК. 1989: 232]. Снег и ледник выступают в качестве преграды на пути героев эпоса. С выпадением заловского снега и вечного ледника нартовский скот остаётся без подножного корма и нартам приходится искать новые пастбища, с чего начинаются сюжеты о предпрятии завоевательных походов.

Утреннюю росу также можно отнести к небесным водам, она обладает волшебными свойствами: «*Мæнæ дын мæ нымæтын йæхс, – зæгъы лæппуйæн Батырадз. – Сæуæртæхыл æй схуылыдзкæн æмæ йæ дуртыл асæрф. Стæй райгас уыдзысты фос.* – Вот тебе моя войлочная плеть, – говорит юноше Батрадз. – Намочи её в утренней росе и проведи ею по камням. Тогда животные оживут» [НК 1996. №5: 167]. Пастбища нартов выжжены солнцем, реки высохли, но у уаига есть волшебная роса: «*Мæнмæ та ис сæууон æртæх. Аппæрстон æй зæгъгæ, уæд та дæттæ сæ цыды кой кæниккой.* – А у меня есть утренняя роса. Если бы я разбрызгал её, реки вновь начали бы течь» [НК 1996. №1: 77].

К области земных вод относится *туацъæ* – междуречье, низкое болотистое место, поросшее камышом и кустарниками: «*Рæгъау иууылдæр æрæмбырд кодта. Æмæ сæ туацъæмæ атардта. Æмæ рæгъау уым хизын райддытой, æмæ кæрдæг астæумæ уыди.* – Собрал он всё стадо. И пригнал его на болотистое место. И стадо начало пастись, а трава там росла по пояс» [НС. Кн.2. 2004: 353];

Туацъæйы былтыл

Хъæлдзæг сæгуыттæ усæд куы фæуайыны. –

По берегам болотистого места

Весёлые косули бегут» [НС. Кн.6. 2011: 267].

Ещё одно наименование болотистой местности в осетинском языке – *лаем*: «*Ракасти Сослан æмæ астæумæ лаемы лаууы, йæ разы тæвдæй – хъæбысыдзаг тымбыл дур.* – Открыл глаза Сослан, стоит он посреди болотистой местности, перед ним – большой, горячий, круглый камень» [НК 1989: 351].

Встречается в эпосе и лексема *хуыдым* (запруда, омут, водоворот): «*Батырадз æмæ уæйыг хæцгæхæцын донырдаем æрцыдысты. Хойыны дуртæй кæрæдзийы, ничи цæ сæтты. Стæй Батырадз доны гуылфыты балæгæрста. Схуыпласта хуыдым – æмæ иучысыл æруазал.* – Батрадз и уаиг, сражаясь, подошли к реке. Бьют они камнями друг друга, никто из них не сдаётся. Затем Батрадз вошёл вглубь реки. Заглотнул он запруду – и слегка остыл» [НК 1996. №3: 81]; «*Зæронд лæг дыггаг фæндагмæ бахызти, йæхи донь баппæрста 'мæ хуыдымы куыройыфыдау зылы. Дыггаг æфсымæр æрбазынди, æмæ йæм дзуры зæронд лæг: “Гъе, лæппу, нæртон лæджы хуызæн дæ, фæрвæзын мæ кæн ацы хуыдымæй”.* – Старик вышел на вторую дорогу, бросился в воду и возвращается в водовороте словно мельничный жернов. Второй брат показался, и обращается к нему старик: “Э, молодой человек, ты похож на нартовского мужа, спаси меня из этого водоворота”» [НК 1996. №5: 146].

В составе мифологемы воды можно выделить мифологему «*цад*» (озеро) на основе её широкой представленности в эпических текстах («*Бахæцца сты иу цады былмæ 'мæ сæ фæндаг*

наеууыл акодтой. – Дошли они до берега одного озера и продолжили свой путь по траве» [НК 1989: 160]). У озёр в «Нартиаде» зачастую есть названия: «*Бахызтысты уыйфæстæ Сауцады былмæ.* Уым мингай адæмтæ дурсæттæн кодтой... – Ступили они на берег Чёрного озера. Там тысячи людей работали в каменоломне» [НК 1989: 155];

*«Æвдадз хæрвы, дын, расыгъдæг кодта,
Зæринджын цадмæ уый дуар бакодта.
Бацыдысты, дын, сау цады былмæ,
Сау цады былмæ, диссаг уынынмæ.
Арвы цæхæрау, судзгæ стъальтау,
Уым цады бынаей зæрин æрттывта. –*

Чудесную чешую он очистил,
Открыл дверь к Золотому озеру.
Подшли они к берегу чёрного озера,
К берегу Чёрного озера, чтобы увидеть чудо.
Словно небесная искра, горящая звезда
Сверкало золото со дна озера» [НС. Кн.6. 2011: 127].

В комментариях к тексту объясняется: золотым оно названо, потому что со дна его добывают золотую руду [НС. Кн.6. 2011: 479]).

Согласно кадагам, в царство Донбеттыров можно попасть, войдя в море, однако встречается в эпосе особое озеро *Зилгæцад* (букв. крутящееся / вращающееся озеро), которое также ведёт в подводный мир: «*Урс саг Зилгæцадмæ бахызт æмæ фæдæлдон.* – Белая лань вошла в озеро *Зилгæцад* и скрылась в его водах» [НК 1989: 17]. Герой отправляется вслед за ней и оказывается в царстве Донбеттыров: «*Сбадтысты чызг æмæ лæтту сызгъæрин бæлæггъы. Зилгæцад сæ зилгæ ныххæццæ кодта Донбеттыртæм.* – Уселись девушка и молодой человек в золотую лодку. Озеро, кружа, доставило их к Донбеттырам» [НК 1989: 18];

*«Мах дæм тыхагур куынае 'рцыдыстæм.
Дæумæ мах хонæг æрвыст лæгтæ стæм
Нæ зилгæ цады авд-авд лæгæтсæй,
Нæ Донбеттырты Сау сакъадахæй. –*

Мы ведь не с войной к тебе пришли.
Нас отправили за тобой, чтобы пригласить тебя,
Из семью семи пещер нашего вращающегося озера,
С Чёрного острова Донбеттыров» [НС. Кн.6. 2011: 30-31].

Кипящее озеро встречается в «Легендах о Царциата»: «*Хохрабын уселлаг фарс уиди **цад**, кодта **ахсидгә**. Мәйы бафсандыди уым йәхи ныннайын.* – У подножия горы с верхней стороны было озеро, которое кипело. Месяц захотел в нем искупаться» [ЛЦ 2007: 18]. О кипящем озере сообщается и следующее: «*Дур аевард кам уиди, уий цур уидис **ахсидгә цад**, нывонд **цад** зедтае семә дауджытәен.* – Возле того места, где был камень, находилось кипящее озеро, предназначенное для небесных жителей» [ЛЦ 2007: 22]. В этом же озере воспитывается Бонварнон (Венера) [ЛЦ 2007: 20]. Озеро для купания небожителей есть и в Нартовском эпосе: «***Æрвнайәенцады был** авд зәды иунәг хо цәры.* – На берегу *Æрвнайәенцад* (букв. озеро для купания неба) живёт единственная сестра семи небожителей» [НК 1996. №5: 146].

Феномен горячих источников кадаги объясняют следующим образом: Батрадз был в гостях у небожителей, в это время нартам понадобилась его помощь, и Шатана отправила к нему ласточку. Раскалённый Батрадз бросился с небес, упал на ледник, который остудил его. «*Уәдәй фәстәмә зәххәй **хъарм дон** фәцәуы.* – С тех пор из-под земли *течёт тёплая вода*» [НК 1996. №1: 79].

Наряду с источником, к которому ведут на водопой коней, есть и озеро *Зәдты цад* (букв. озеро Небожителей), выполняющее ту же функцию: «*Куыддәр хур йә фыццаг тын раппәрста хәхтыл, афтә Куырдаләгоны 'фсургъ дәр мыр-мыргәнгә 'мә кафгә ратахти. **Зәдты цадәй сәртә хъуыртты акодта**, семә уәд Сослан уыцы иу сәррәтт раласта.* – Как только солнце пустило свой первый луч на вершины, конь Куырдаләгона вылетел, танцую. Из озера небожителей он испил три глотка, и тут выскочил Сослан» [НК 1989: 340].

А в кадаге «*Борә Донбеттыртәм*» («Бора у Донбеттыров») кипящим названо вращающееся озеро, описанное в подробностях:

«Кæсы: йæ разы зилгæ цад фыцы,
 Фыцы 'мæ 'хсиды, раст цæджиджинагау,
 Кæны уый зилгæ куыройы фыдау,
 Æрбахæссы уый йæ сау уылæнтæ,
 Куы сæ ныццавы уым сау айнагыл,
 Цæуы йæ сарты тыхдымгæ хъазгæ,
 Куы хæссы дарддæр йæ фæйлауæнтæ. –
 Смотрит: перед ним кипит вращающееся озеро,
 Кипит и бурлит, словно котёл для пива,
 Вращается оно, словно мельничный жёрнов,
 Приносит оно свои чёрные волны,
 Бросает оно их о чёрную скалу,
 Летит над ним, играя, буря,
 Несёт дальше его волны» [НС. Кн.6. 2011: 27-28].

Со сказочным жанром перекликается в эпосе мотив молочного озера, дающего силу и способствующего обновлению героя: «Уæдта ма уæртæ хонхи дагъи йес æхсири цадæ, уоми æхе ка ниртайа, йе æ фиццаги хузон лæхъуæн фæстдзæнæй. – Там, в расщелине скалы, есть молочное озеро, тот, кто искупается в нём, станет таким, как в молодости» [НС. Кн.3. 2005: 228]; «Уæдта сæ йеуеми ба сугъзарина цадæ йес, зæронд нæуæггæнæн, æма 'й уоми ниртайæ, йе ба дæ зæронд фиди фидæ лæхъуæн фæста... – Там есть золотое озеро, омолаживающее стариков, искупавшись в нём, твой старый дед станет молодым...» [НС. Кн.3. 2005: 253].

В молочном озере купается дочь Солнца: «Уæларв Хуры чызг быдыры æхсыры цадмæ сахуыр ис йæхи найынмæ. – Небесная дочь Солнца пристрастилась купаться в земном молочном озере» [НС. Кн.2. 2004: 636]. А в кадаге о Сырдоне, путешествующем по Царству мёртвых, говорится, что молочное озеро находится в раю: «Фæстагдæр æрзилдæнцæ æхсири цадæмæ, æмæ [Сирдон] æ къалос ниууагъта æфсонæй уоми. – Под конец повернули они к молочному озеру, и [Сырдон] оставил там намеренно свою калошу» [НС. Кн.4. 2007: 279].

Интересно отметить, что в одном из кадагов встречается покровитель озера Цады бардуаг [НС. Кн.6. 2011: 263], функции которого до конца неясны, известно лишь, что он благослов-

ляет Сослана жить в воде, и поэтому возможности бывать на суше у нарта нет.

Водопад (ир. *æхсардзæн*, *донхауæн*; диг. *лæхцорæн*) также является репрезентацией мифологемы воды:

*«Урс æхсардзæнтæ райдыдтой зарын,
Хъæд æмæ дымгæ æмтгæй хъырныдтой,
Сæ зарджытæ, дын, Борæмæ кодтой. –*

Белые водопады начали петь,

Лес и ветер вторили друг другу,

Песни свои обращали они к Бора» [НС. Кн.6. 2011: 44];

«Æриудæй фæстæмæ, æ уæлæ Хæмици уормен усхъунмæ исхатта. Уæллаг донесæни лæхцорæнмæ æхе ниддæрдта. – Вернулся он, на нём надета шуба Хамыца, вывернутая наизнанку. Встал он под водопад у верхнего водоёма» [НС. Кн.2. 2004: 325]. К небесным водам можно отнести дождевую, которая после сильного дождя скапливается в оврагах, затапливает равнины – *тæзгъыдон* [НК 1989: 486].

Как видим, мифологема «вода» представлена в эпосе названиями морей, рек, озёр. В текстах встречаются как реальные, так и вымышленные гидронимы. Целесообразным для изучения эпического текста является разграничение обозначений земных и небесных вод. Мифологема воды в осетинских эпических текстах имеет самостоятельную семантику, являясь при этом составляющей универсального архетипического образа «вода». В контексте эпического текста особый интерес представляют устойчивые фольклорные формулы, входящие в лексико-семантическое поле «вода».

ГЛАВА II ХРОНОТОП ДОРОГИ И ЗАВОЕВАТЕЛЬНЫЕ ПОХОДЫ

Символу «дорога» присуща особая значимость в системе метафорического мышления, а следовательно, и в национальном фольклоре. С точки зрения пространства и времени он обладает особенностями, которые наиболее ярко реализуются в эпосе: отдельные сюжеты строятся вокруг *пути / путешествия* героя. Характерные для фольклорного текста устойчивые формулы с семантикой дороги выражают специфические черты этнического мировоззрения, а представления о дороге в целом являются неотъемлемой частью национальной картины мира.

Пространственные перемещения и собственно дорога в русском фольклоре не раз становились объектом исследования. Так, в статье С. Ю. Неклюдова «К вопросу о связи пространственно-временных отношений с сюжетной структурой в русской былине» подчёркивалось, что «места, в которых происходит эпическое действие, обладают не столько локальной, сколько сюжетной (ситуативной) конкретностью. Иными словами, в былине прослеживается твердая приуроченность к определенному месту определенных ситуаций и событий. По отношению к герою эти «места» являются функциональными полями, попадание в которые равнозначно включению в конфликтную ситуацию, свойственную данному locus'у. Таким образом, сюжет былины может быть представлен как траектория пространственных перемещений героя» [Неклюдов 1966: 42]. Что касается осетинского эпического фольклора, то актуальность изучения на его материале хронотопа дороги и завоевательных походов вряд ли вызывает сомнение.

2.1. Хронотоп дороги (*фæндаг*) в осетинских эпических текстах

Мотив дороги является одним из наиболее часто встречающихся в мировой литературе. В символическом плане она олицетворяет жизненный путь человека от рождения до смерти, а в некоторых культурах (в том числе, осетинской) и сама смерть представляется началом пути. В обоих случаях мы имеем дело с универсальной метафорой, имеющей фольклорно-мифологическую основу.

Относительно славянского фольклора понятие «дорога» проанализировано в статье Е. Е. Левкиевской, согласно которой это семантически многозначный и функциональный, сакрально и ритуально значимый локус [Славянские древности 1999: 124]. По мнению О. А. Черепановой, «вхождение в структуру хронотопа является и следствием, и причиной многих символических смыслов понятия и лексем пути, дороги, выступающих как семиотический код в реализации ряда оппозиций, формирующих ментальную и вербальную картины мира» [Черепанова].

С точки зрения традиции собственно дорога представляет собой сюжетно организованный текст, в линейной последовательности развивающийся от момента ухода до момента возвращения [Щепанская 2003: 11]. В литературном романе хронотоп дороги был исследован М. М. Бахтиным, при этом учёный отмечал его значимость и в фольклоре: «...дорога в фольклоре никогда не бывает просто дорогой, но всегда либо всем, либо частью жизненного пути; выбор дороги – выбор жизненного пути; перекресток – всегда поворотный пункт жизни фольклорного человека...» [Бахтин 1975: 271]. В современной осетинской повести архетип дороги подробно рассмотрен И. В. Мамиевой в отдельном параграфе монографии «В поисках слова: автор и герой: динамика взаимоотношений» [Мамиева 2008: 289-296], где затрагиваются, в том числе, и вопросы хронотопа. Автор приходит к выводу о том, что архетип дороги, будучи таким же «первообразом», как «жизнь и смерть», «дом», «очаг» и т.д.,

«многомерно и художественно значимо реализуется в структуре произведений как ведущий системный фактор» [Мамиева 2008: 296], при этом не последнюю роль играют этническая память и универсальные архетипические образы. По убеждению автора, хронотоп дороги, соотносимый мифоэпическим сознанием с пространственно-временными координатами человеческой жизни, активно востребован художественной мыслью осетин, в частности, при репрезентации различных граней триады 'божество' – 'человек' – 'зверь/дьявол', отражающих реалии «смутного» (постперестроечного) времени [Мамиева 2007: 158-163].

Хронотоп дороги затрагивает практически все фольклорные жанры, однако ярче всего проявляется в сказочной прозе и эпических текстах. В.Я. Пропп писал: «В сказке и в эпосе действие очень часто начинается с того, что герой выезжает из дома. Путь героя как бы представляет ось повествования. Это – древнейшая форма композиции. Повествование кончается либо возвращением героя домой, либо прибытием его в иной город или иную землю. Сюжеты, которые строятся иначе, в целом – более позднего происхождения. Сюжеты баллады не подчинены этому, и это – один из признаков более позднего происхождения ее. Такая композиция особенно характерна для эпоса» [Пропп 1976: 92].

Некоторые фольклористы считают, что и для фольклорной волшебной сказки всегда характерен мотив «выбора пути» [Ведерникова 1975: 21], что в сказке вообще обнаруживается «необходимость выбора между жизнью-смертью, долей-недолей» [Иванов и др. 1965: 174]; выбор дороги «в наиболее явном виде выступает в сказке, а в осложненном (обычно три дороги) – в эпосе былинного типа» [Иванов и др. 1965: 91]. Для русской былинной традиции ситуация выбора пути в некотором смысле – обязательный компонент сюжета, достаточно вспомнить богатырей на распутье. Например, в былине «Алеша Попович» встречаем:

«Только в чистом поле наехали:
Лежат **три дороги широкие,**

Промежу тех дорог лежит горяч камень,
А на камени подпись подписана» [Сахаров 2013. Т.2: 826].

Осетинские эпические тексты обнаруживают сходный мотив, однако нельзя назвать его характерным ввиду редкого упоминания: «Уырымæг дзурын байдьдта, кудь хистæр уыд, афтæ:

– *Æз иухатт балцы ацыдтæн. Æртæ фæндаджы уыди иу ран. Иу “ацу æмæ æрцу” – ахæм фæндаг; иннæ та: “ацу, æмæ, æрцæудзынæ æви не ‘рцæудзынæ, уый бæрæг нæй”;* аннæ та: «ацу æмæ нал æрцæудзынæ». –

Уырымæг начал рассказывать, поскольку он был старшим:

– Я однажды отправился в *бали*. **Три дороги** было в одном месте. Одна – “пойдёшь и вернёшься” – такая дорога; а другая – “пойдёшь, и неизвестно, вернёшься или не вернёшься”; а третья – “пойдёшь и не вернёшься» [НС. Кн.1. 2003: 207].

Если в Нартовском эпосе перед героями-близнецами возникает распутье трёх дорог, они расходятся по двум, договорившись вернуться по третьей: «*Æртæ фæндаджы ныхмæ бахæццæ сты, нысан дзы сывæрдтой æмæ зæгъыни: “Цæуæм фæйна фæндагыл фæйнардæм æмæ, фæстæмæ цæугæйæ, æртыггæг фæндагыл уæд нæ сæмбæлд. Чи нæ раздæр æрцæуа, уый-иу нæ нысанмæ ‘ркъæсæд æмæ-иу иннæмæ фæлæууæд”*. – Дошли они до **распутья трёх дорог**, поставили там знак и говорят: “Разойдёмся по двум дорогам, а по возвращении пусть на третьей дороге будет место нашей встречи. Тот, кто вернётся раньше, пусть посмотрит на метку и подождёт другого» [НК 1989: 172].

На распутье дорог стоит обращённый в камень нарт, которого Сослан пытается вернуть к жизни («*Æртæ фæндаджы астæу уыди дурын цырт...* – Посреди трёх дорог был надгробный камень» [НК 1989: 394]), с тем, чтобы получить ответы на свои вопросы. Но ему необходимо сначала совершить традиционный ритуал – положив руки на камень, произнести поминальный текст. Только после этого Сослан получает ответы, и становится ясно, что камень не удастся обратить снова в человека. В кадаге говорится, что с того случая берёт своё

начало поминальная традиция прикладывания рук к надгробному камню. Мотив обращения героя в камень в осетинской литературной сказке, имеющей фольклорную основу, затронут А. Б. Бритаевой в статье «Роль и функции жанров загадок и небылиц в художественной структуре сказки» [Бритаева 2007: 61].

Наряду с распутием трёх дорог, в эпосе встречается перепутье семи дорог: «*Хуры хæрæфырт мæсыджы цæры, авд фæндаджы авд комы бын кæм бау вæййыны, уым.* – Племянница Солнца живёт в башне, там, где сходятся *семь дорог* под семью ущельями» [НК 1996. №5: 163]; «*Ацыди Уырызмаг семæ авд фæндаджы астæу йæхицæн мусонг ыскодта.* – Пошёл Уырызмаг и **на перепутье семи дорог** построил себе шалаш» [НК 1989: 345]. Чаше этот мотив связан с закаливанием нартовского Сослана, для чего Уырызмагу необходимо собрать сто бурдюков волчьего молока.

Уточнения требует употребление лексем «перепутье» и «распутье». В фундаментальном труде И. П. Сахарова «Сказания русского народа» приводятся сведения о журнальных статьях, в которых впервые упоминались русские народные праздники. Среди них – опубликованное в XVIII части трудов Общества любителей российской словесности сочинение М. Н. Макарова «О старинных Русских праздниках и обычаях», где автор приводит понятия *распутье* и *перекресток*, имея в виду дороги, пролегающие «вместе крест-накрест в разные стороны; рассказывает, что здесь ставили идолов, но каких? Не сказывает» [Сахаров 2003. Т.1: 153]. Лексемы «распутье» и «перепутье» в современном русском языке являются полными синонимами, и всё же некоторые отличия, на наш взгляд, имеются. Распутье – разъездная дорога, развилина, место, где сходятся или *расходятся* дороги [Даль. Т. IV: 73], тогда как перепутье – *перекрёсток*, где один путь лежит поперек другого [Даль. Т. III: 78]. Получается, что распутье образовано тремя (или двумя) расходящимися дорогами, четвертая – та, которая привела к трём, обратный путь; пересечение большего количества дорог правильнее назвать перепутьем.

Вообще, архетип дороги в осетинской «Нартиаде» репрезентирован особым образом, в связи с чем целесообразным является вычленение групп сюжетов, актуализирующих хронотоп дороги. Среди них: предприятие завоевательного похода; перегон стад на зимние пастбища; путешествие эпического героя в поисках достойного соперника (*тыхагур*); охота (*цуан*) и др. Сюжетообразующую роль в кадагах о нартах играет собственно путешествие, в частности, такая его разновидность, как *балу* – завоевательный поход, предпринимаемый лучшими из нартов. Среди основных черт завоевательного похода – его инициационный характер, определённая заранее длительность (чаще – год), а также сугубо завоевательная цель. Согласно М. М. Бахтину, «...выход из родного дома на дорогу с возвращением на родину – обычно возрастные этапы жизни (выходит юноша, возвращается муж) ...» [Бахтин 1975: 271]. Такое путешествие, по понятным причинам, не может проходить гладко, без препятствий. Другая группа сюжетов концентрируется вокруг охоты эпического героя на диких зверей. Эта разновидность путешествия, естественно, отличается от предыдущей длительностью и постановкой цели, но едина в наличии мотива дороги.

И. И. Меркулова выделяет среди особо важных моментов в хронотопе дороги значимость в системе метафорического мышления: «Человеческое сознание с опорой на хронотоп дороги выстраивает модель мироздания, репрезентируя в метафорах пути свои знания об окружающем мире, человеческом обществе, представления о самом себе, своем месте в социальном бытии, процессы познания» [Меркулова 2006: 233] и приводит в подтверждение метафоры типа *Путь познания*, *Путь труда*, *Путь греха*. К этому можно добавить, скажем (*разг.*), *Дорогу знаний*.

К подобного рода метафорам в осетинских эпических текстах относятся синонимичные *сафты фæндаг* (дорога смерти, гибели), *фæцу семæ марцуыы фæндаг* (букв. дорога «пойди и не вернись»), *саерсафæн фæндаг* (дорога гибели), *фыдбылызы фæндаг / тæссаг фæндаг* (опасная дорога). В послед-

них, впрочем, определение ближе к эпитету, однако, исходя из контекста, их можно объединить с предыдущими словосочетаниями по значению: «*Хуцау зонуй, цейбсерце фэциудайонце, уедта еу тар гъедеме бахъердтэнце, уоми Сирдони исаразтонце фидбилизи фэндагбэл.* – Бог знает, сколько они шли, но затем пришли они в один тёмный лес, там отправили Сырдона по опасной (букв. несчастной) дороге» [НС. Кн.4. 2007: 143]; «*Царциаты тэссаг фэндагыл ацу емэ дыл дэ фырттэ ембэлдысты.* – По **Царциатской опасной дороге** иди и встретишь своих сыновей» [ЛЦ 2007: 139]; «*Еугуыппартэ Хураны фэцу емэ мариуы фэндагыл бафтыдтой, стэй сехимэ фэцыдысты.* – Еугуыппары отправили Хурана по дороге гибели, затем сами вернулись домой» [ЛЦ 2007: 50].

Богатство и метафоричность языка фольклора проявляются в обозначении представляющей опасность дороги: «*Уымэн [Адау-елдарэн – М. Д.] йэ херсэфырт афтэ 'рхэсгэйэ нэу: йэ хедзармэ кардыкомыл фэндаг и. Йэ бацеуэнты сёрдасэнтау эгъэнцъытэ ис. Хэдкэрдгэ сты, хэддзэугэ сты. Уыдон эм цъиу батэхын нэ уадзыни. Науэд куы бацеуай, уэд дэм, мыййаг, йэ хуыссэнэй нэ сыстдзэни. Ис эм сертэ 'фсэн рэхысы: иуэй зэххыл арт аэндзары, иннэмэй уселарвыл зынг афтауы, сэртыккагэй дэлдзэхы цэххэр уадзы... Уэд эм куыд бацеудзынэ? Нарты сыхы ахэм бэх нэй – Уырызмаджы Эрфэнэй нэ зэгъын – емэ уырдаем цэуын дэрчи бафэраза!..* – Его [Адау-алдара] племянницу не так легко умыкнуть: к его дому ведёт **опасная дорога** (букв. *дорога на острие ножа*). На входе – острые лезвия. Они режут и перемещаются без чьей-либо помощи. И птица не пролетит к ней. Или, если войдёшь, он ведь не встанет со своей кровати. У него есть три железные цепи: одной из них он разжигает огонь на земле, другой – на небе высекает пламя, а третьей – под землей искры разметаёт... Как ты к нему подберёшься? В квартале нартов нет такого коня – не говорю об *Арфане Уырызмага* – который смог бы туда добраться» [НК 1996. №9: 112-113]. *Кардыкомыл фэндаг* (дорога на острие ножа) – устойчивая формула, характерная для фольклорных текстов. Приведённый отрывок

даёт представление о пространственной организации миров, объединяемых железными цепями, высекающими огонь на земле, небе и под землёй.

Ещё один вариант обозначения опасной дороги встречаем в следующем тексте:

*«Куы райста хистæр ронг æд физонаг,
Уæд, дын, скуывта: “Хуыцауæн æхион уæд!
Лæппуйы бæллиц йæ кæухты бафтæд!
Йæ Уастырджы-иу йæ рахиз фарс уæд!
Йæ даргъвæндагыл куыйнае фæтыхса!..”»* –
Взял старший ронг и физонаг,
И взмолился тогда: “Пусть будет молитва угодна Богу!
Пусть молодой человек осуществит свою цель!
Уастырджи пусть сопровождает его справа!
Чтобы на своём пути он не был ничем обеспокоен”»

[НС. Кн.6. 2011: 46].

Ссылаясь на составителей комментариев к изданию Нартовского эпоса 1942 г., редакторы издания 2011 г. предполагают, что **дагъвæндаг** – сложная и опасная дорога. Озадачивает то, что в самом тексте и комментариях даны различные лексемы – **даргъвæндаг** [НС. Кн.6. 2011: 46] и **дагъвæндаг** [НС. Кн.6. 2011: 462] соответственно. Лексема **дагъвæндаг** встречается в толковом словаре и трактуется как «запутанная, тяжёлая дорога» [Толковый словарь осетинского языка 2010: 217], в дигорско-русском словаре дано обрядовое толкование «путь жениха» [Дигорско-русский словарь 2003: 235]. В другом тексте встречается: «*Борæтæм агур ды дæ дагъ фæндаг, // Сатана, мæ хур, дæуæн – дæ усаг!* – У рода Бората ищи свой путь, // Шатана, моё солнце, твоя суженая!» [НС. Кн.6. 2011: 196]. Значение «путь жениха» в данном контексте вполне уместно.

С мотивом пути соприкасается мотив дома / родного очага, т.к. он является отправной точкой, началом путешествия. В работе Т.Б. Щепанской говорится о том, что в русской ритуальной и фольклорной традиции дом определённо противопоставляется дороге – локусу, образу и нормативному комплексу: «Традиция утверждает принцип оборотности как основной принцип соотношения между дорогой и домом, вместе с тем

противопоставляя правила дорожного и домашнего поведения» [Щепанская 2003: 28]. Автор приводит некоторые подтверждающие факты, среди которых – восприятие дороги как иного мира, представления об опасности, которую несёт дорога для дома и его обитателей, и др.

В связи с этим особое рассмотрение в осетинских эпических текстах требует хронотоп порога (*къæсæр*), имеющего большое значение и в традиционной осетинской культуре; это тема самостоятельного исследования. Частью «своего» пространства в «Нартиаде» может выступать *дорога нартов*: «*Фæциу Нарты стыр фæндагыл Хурыскаесæны бæстæм. – Отправляйся по большой дороге Нартов в Страну восхода*» [НК 1996. №5: 136]. Однако, возвращаясь к восприятию дороги как «чужого» пространства, следует выделить несколько видов пути в осетинском эпосе.

Бынваендаг – дорога, проходящая под землёй (*зæххы бынты фæндаг* [НК 1989: 478]): «*Ахæм уынгаджы никуыма фесты Нарт. Сæ хæдзæрттæй се скъæттæм бынваендаг ыскодтой, æмæ сæ фосмæ афтæмæй зылдысты. – В такой тесноте никогда ещё не пребывали Нарты. От своих домов до хлебов они провели подземную дорогу, и так ухаживали за своей скотиной*» [НК 1996. №10: 86]. Согласно словарю Т. А. Гуриева, *бынваендаг* – подземная дорога, которой пользуется нечистая сила. Поскольку для нартов не было запретных зон и дорог, они свободно по ней проходили [Гуриев 1999: 30]. Исходя из текста, подземная дорога не представляет опасности для нартов, лишь создаёт неудобства, но при этом является частью «своего» пространства.

Дорога в царство далимонов (*далимонты фæндаг*) открывается нартам по научению одного из небесных покровителей: «*Уæ разы къæйы кæрон сæхъхъис бæндаен ис. Уыцы бæндаеныл арт андзарут. Бæндаен басудздзæн, æмæ къæй ахаудзæн. Стæй уын далимонты фæндаг байгом уызæн. – Перед вами на конце каменной плиты есть витая верёвка. Подожгите эту верёвку. Верёвка сгорит, и плита отойдёт. Затем откроется вам дорога далимонов*» [НК 1989: 159]. В другом кадаге эта дорога

известна коню героя: «*Куыд æм фæцæуон, Дæлимонтæм цæры 'мæ цæм фæндаг кæуылты у?*

– *Дæ бæх зоны фæндагтæ.* – Как мне добраться к нему, он живёт у далимонов, а как мне найти дорогу к ним?

– Твой конь знает дороги» [НК 1996. №2:67]. Часть дороги в царство далимонов – вход в ад – называется в кадагах *Сарыхъсерзæн* [НК 1989: 485].

В Царство мёртвых также ведёт особая дорога. Так, Сырдон говорит перед смертью своей жене: «...*мæбæл медхъун кæрцæ ма фæддарæ, тæвдæ кæрдзин хуæргæй дæр ехгун дон дæр ма фæнниуазæ, уæд мин Мæрдтивæндагæй зин уодзæнæй!* – ... не носи шубу шерстью внутрь и после горячего чурека не пей ледяную воду, иначе мне **по дороге в Царство мёртвых** будет тяжело!» [НС. Кн.4. 2007: 44]; «*Уæд сæ сыхæгтæм иу зæронд лæг уыди, Мæрдты фæндагыл арæзт чи уыди, ахæм.* – У их соседей был старик, который **собрался умирать** (букв. собрался идти по дороге мёртвых)» [НС. Кн.1. 2002: 378].

В противовес земным и подземным дорогам для некоторых нартов открыта **дорога, ведущая на небо**. В числе этих эпических героев – Батрадз: «*Нартæ дæ сæхимæ кæныны, сæмæ цæм фæцу, уæларвмæ дын алы хатт дæр ис фæндаг æмæ дын уæларвцæрджитæн се мвынг та – бынат.* – Нарты зовут тебя к себе, отправляйся к ним, на небо тебе всегда открыта дорога, и есть тебе место за столом среди небожителей» [НК 1989: 433]. Дорога на небо доступна лишь избранным эпическим героям. В кадаге «*Борæйы чындзæхсæв*» [НС. Кн.6. 2011: 45-47] посланница небес ласточка в песне сообщает Бора:

*«Ахсæвы 'хсæвæн йæ къуыри æхсæв
Куы арвитис ды дæ минæвæртты,
Суадоны сæхи куы ныннаиккой,
Сæ сæхъис дарæс куы раивиккой,
Дарийæ дарæс уæд куы скæниккой,
Стæй уæд афтæмæй куы 'рбацæуиккой,
Кувæндоны раз уым куы 'рлæууиккой,
Физонаджы тæф уым куы суадзиккой,
Уæд стыр курдиат бæргæ райсиккой:
Фæндаг уæларвмæ уæд ыссариккой,*

*Уæларвæ йыл уæд хъæлæкк цæуиккой,
Арвы асинтыл цъиуау тæхиккой. –*

Через неделю сегодняшней ночи
Отправил бы ты своих сватов,
Искупались бы они в роднике,
Сменили бы они свою одежду из грубой шерсти,
Надели бы одежду из шёлковой ткани
И пришли бы в таком виде,
Стали бы у святилища,
Пустили бы дым от костра,
на котором готовилось бы мясо
принесённого в жертву животного,
Тогда получили бы они благодать:
Нашли бы они *дорогу на небо*,
Поднимались бы они, конечно, по ней,
Словно птицы, летали бы по *лестнице на небеса*»
[НС. Кн.6. 2011: 45-47].

Как следует из текста, дорога на небеса, во владения небесных покровителей, открывается после ритуала очищения, за которым следует вознесение молитв в святилище. Данный пример отражает традиционные верования осетин: во время религиозных празднеств в святилище следует идти, очистившись духовно и физически. Фольклорный концепт **арвы асин** встречается помимо эпоса в обрядовом фольклоре. Например, в песнях-гимнах, посвящённых святым *Аларды* и *Мады Майрæм*, она названа *уæларвон асин* (небесная лестница), или *сызгъæрин асин* (золотая лестница): «*Аларды уæларвæй рараст ис. Сызгъæрин асин равæрдта. – Аларды отправился с неба. Выставил золотую лестницу*» [НА СОИГСИ. Фольклор, оп. 1, п. 15, д. 23, 21-1, л. 52], «*Хуыцауы ныййарæг Мады Майрæм / Уæларвæй рауагъта сызгъæрин асин. – Мать божья, Мады Майрæм / Спустила с небес золотую лестницу*» [ПНТО 1992: 43, 197].

Разновидностями дороги являются проезжая дорога, пешая тропа и пр. Приведём несколько отрывков: «*Сослан дæр дзурын байдыдта. Цуаны, зæгъы, ацъидтæн, æмæ тæхгæ цъиу дæр не 'ссардтон, æмæ иу къæхвæндагыл бафтыдтæн, æмæ*

мæ хъæды астæумæ бахаста. – Сослан начал говорить. Отправился, говорит, я на охоту и не нашёл даже птицы, и набрёл на одну **пешую тропу**, и привела она меня в глубь леса» [НК 2005. №8: 77]; «*Хохæй æрдузы астæу иу къахвæндаг скодта [бæх – М. Д.] æмæ алырдæм дæр цæуы уыцы къахвæндагыл.* – От горы до поля он [конь] протоптал **тропинку** и ходит по этой **тропе** [НС. Кн.3. 2005: 246]; «*Арасткодтой дарддæр. Гуынты 'лдары бæх æмæ Сосланы бæх дурджыны фæндагмæ бахы-зтысты.* – Отправились дальше. Конь Гуынты алдара и конь Сослана ступили на каменистую дорогу» [НК 1996. №6: 106]; «*Уæд лæппу ацыди разæй, æмæ йæ бæхы комы тæфсæй уæр-донвæндаджы фæтæнæн фæндаг уыдис салд зæхх хусæй, уый, уый тыххæй æмæ мит тайгæ кодта.* – Тогда мальчик пошёл впереди, и от дыхания его коня дорога шириной в проезжую (дорога, по которой проедет арба) была мёрзлая и сухая, потому что снег таял» [НС. Кн.1. 2003: 316]. Последний мотив характерен практически для всех вариантов кадага о безымянном сыне Уырызмага.

Ещё один вид тропы – **лæзгъæр**: «*Æртыккаджы æрыййæф-та лæзгъæрыл, скъуырдат йæ æмæ уый дæр фæсхъиудта. Уый адыл уый та «Лæзгъæр» схуыдтой.* – Третьего она догнала на прогоне, столкнула его, и он тоже отскочил. Поэтому его назвали «*Лазгъар*» (лæзгъæр – дорога на пастбище и водопой)» [ЛЦ 2007: 80]. В комментариях к «Легендам о Царциата» говорится, что *Лæзгъæр*, или *Сæгты лæзгъæр* находится на скале над селением Едыс, это протоптанная домашним скотом тропинка, идущая по склонам гор.

Оппозиция **известный (видимый)** – **тайный** применима к хронотопу дороги, например, во время сражения нартов с врагами: «*Æфсад æрхуы мæсыгмæ куыд цыдысты, афтæ цæ Уæрхтæнæг цæгъдынтæ саста. Иннæрдыгæй цæ Уæрхæг нæ уагъта, мæсыджы бынмæ цы сусæг фæндаг уыд, уырдаем.* – Как подходили войска к медной башне, так Уархтанаг их истреблял. А с другой стороны Уархаг не подпускал их к **тайной дороге**, которая вела к подножию башни» [НК 1989: 120].

Опасность, исходящая от дороги, может быть нейтрал-

зована героем с помощью каких-либо магических действий. Характернее этот мотив для сказочной прозы, но встречается и в эпических текстах. Так, интерес представляет следующий отрывок: «*Цауыниц та дарддæр. Иу ран съл хох æрбахгæдта, калм кæм абырыдаид, ахæм **нарæг фæндаг** ма дзы аздади. Батырадз та фæрсы йæ бæхы:*

– *Ахиздыстæм ацы фæндагыл?*

– *Ахиздыстæм, фæлæ раздæр йæ сæр цы калм фæхыл кæна, уый сæр дыууæ дихы фæкæн.*

*Араст сты **нарæг фæндагыл**, иу калм йæ сæр фæхыл кодта, Батырадз æй нырриуыгъта, æмæ калмы сæр дыууæ дихæй аздади. **Нарæг фæндаг уæрдонвæндаг фæстад.*** – Идут они дальше. В одном месте перекрыла им путь гора, остался настолько узкий проход, что только змея могла бы проползти. Батрадз снова спрашивает своего коня:

– *Пройдём мы по этой дороге?*

– *Пройдём, но разруби надвое голову той змеи, которая первой поднимет её.*

Отправились они по узкой дороге, одна змея подняла голову, Батрадз ударил её, змеиная голова разрубилась надвое. **Узкая дорога превратилась в проезжую**» [НС. Кн.7. 2012: 267; НК 1996. №3: 86]. В эпических сказаниях конь может дать герою совет в преодолении сложного пути, либо самостоятельно перейти преграду: «*Йæ размæ уæд куы фæвзæрд Уæйыджы хох, Уырызмæджы бæх æй куы скъуыры, **фæндаг куы акъæртт кæны**, æмæ фос куы рацауыни.* – Перед ним тогда встала гора Уаига. Конь Уырызмага толкнул её, **прорубил в ней дорогу**, и скот прошёл по ней» [НС. Кн.1. 2003: 450]. Здесь же – ещё одна разновидность дороги – *уæрдонвæндаг* < *уæрдон* (арба, повозка) + *фæндаг* (дорога).

Из двух основ состоит и лексема *барвæндаг* < *бар* (воля, право) + *фæндаг*: «*Нарты фæсивæдæн тынг æхсызгон уыдис, кæй нукуыцæй уал зыныни, Уæхтæнæджы хъæбатыр фырттæ, уый, уымæн æмæ сын Æхсар æмæ Æхсæртæг **барвæндаг** нал лæвæрдтой, кодтой съл тых.* – Нартовской молодёжи от-
радно было, что не видно более отважных сыновей Уахтанага,

потому что Ахсар и Ахсартаг не позволяли им свободно ходить (букв. не давали вольной дороги), превосходили их в силе» [НС. Кн.1. 2003: 30].

Нельзя обойти вниманием и два других понятия, содержащих в своём составе лексему 'фæндаг' и, безусловно, дополняющих архетип дороги – *хæдзарвæндаг* и *иронвæндаг*. «*Нартæ фæцин кодтой æмæ загътой:*

– *Цæлæцион фырттæ йын райгуырæд, æгайтта сæ зынгæ бануæрстой Уæрхæджы хæдзарвæндаг.* – Нарты обрадовались и сказали:

– Пусть родятся у неё жизнеспособные сыновья, хорошо, что останется потомство у членов семьи Уархага» [НС. Кн.7. 2012: 28]. *Хæдзарвæндаг* может восприниматься как один из базовых концептов традиционной культуры осетин. Лексема состоит из двух основ – *хæдзар* (дом) + *фæндаг* (дорога) – и имеет два значения: 1) родословная; 2) выходцы из одного дома (семьи), потомки. В приведённом выше отрывке лексема употребляется во втором значении.

Иронвæндаг также состоит из двух основ (*ирон* – осетинский + *фæндаг* – дорога) и означает ритуал в похоронном обряде, когда женщины подползали на коленях к гробу умершего, рвали на себе волосы и истязали ударами. Из кадагов о нартах можно привести следующий пример: «*Сатана бацыдис æмæ иронвæндаг бакодта æмæ фæстæмæ рацыдис æмæ бæхы фарсмæ слæууыдис...* – Шатана вошла и совершила ритуал *иронвæндаг*, и вышла, и стала возле коня...» [НС. Кн.3. 2005: 288]; «*Иронвæндаг æм бакодтой Нарты устытæ, æмæ Нарты чызджы уд дзæнæттæ атахт.* – Нартовские женщины совершили ритуал *иронвæндаг*, и душа нартовской девушки улетела в рай» [НК 1996. №7: 94]. Употребимы были два варианта: устойчивое словосочетание *ирон фæндаг* и сложное слово *иронвæндаг*, однако в современном осетинском языке наблюдается архаизация лексемы в связи с тем что ушло из жизни обозначаемое явление.

Изначальная хронотопичность дороги обоснована восприятием пути как пространства, но обязательно осмысливаемого

в категориях времени; эта мысль подтверждается и высказыванием М. М. Бахтина о том, что «...метафоризация дороги разнообразна и многопланова, но основной стержень – течение времени» [Бахтин 1975: 392]. Помимо обычного понимания времени в его связи с пространством в «Легендах о Царциата» встречается интересный синтез дороги (как части пространства) и времени: «*Хъуыддагыл быцæу – рæстæджы фæндаг. Уæ зæрдыл дарут: уæ сæфты сахат у махæн хæснаг.* – Пререкание по поводу дела – дорога времени. Помните: час вашей смерти для нас – предмет спора» [ЛЦ 2007: 146].

Т. В. Щепанской описаны результаты проведённого ею интернет-опроса, в котором требовалось продолжить фразу «дорога – это...». Ответы были даны по тематическим группам. Одна из них – определение дороги в терминах времени, что связывается автором с идеей изменения: «Дорога – это “время; отнимает много времени; ощущение времени другое, скорее – выпадение из времени; промежутки между До и После; путь от смерти к рождению и дальше”» [Щепанская 2003: 27]. Эпическое время тем более хронологично, что зачастую протяженность пространства измеряется во временных категориях (об этом – далее). Например, *бонцъыд / бонцау* (путь, преодолеваемый за один день), *къуырицыд* (пространство, преодолеваемое за неделю) и т.д.

Собственно дорога в эпических текстах имеет начало и конец, выделяются отдельные отрезки, части. Мать одного из нартовских врагов выходит навстречу нартам с мольбой: «*Уæ Хуыцауы хаймæ скæсут. Цы уын лæгъстæ кæнын: раздæр уæм мæ иунæг лæппуыы йеддæмæ ничи рауайдзæни, æмæ мын-иу æй зианы цæфтæ ма фæкæнут, æфсоны цæф æй ракæнут æмæ йæ уæлвæндаг баппарут, дæлвæндаг нæ.* – Прошу вас вот о чём: раньше моего единственного сына к вам никто не выйдет, и не наносите ему смертельных ударов, для вида лишь ударьте его и бросьте **над дорогой**, но не **под дорогу**» [НС. Кн.1. 2003: 364-365]. Отметим, что дифференциация *уæлвæндаг – дæлвæндаг* возможна лишь в горной обстановке, на горной дороге.

Половина дороги или пути – *æмбисвæндаг* или *æрдæгвæндаг* – также может восприниматься как часть дороги, определённый отрезок пути: «*Аздæхта фæдисы æмæ та Созырыхъойы æрбайæфта æмбисвæндагыл*. – Заставил он развернуться погоню и догнал Созырыко на **полпути**» [НС. Кн.5. 2010: 187]; «*Æмбисвæндагмæ куыддæр рацыдысты, афтæ цыл дæлимонтæ 'ртывæрсей æрбакалдысты*. – Как только они вышли **на середину пути**, на них напали в три раза больше далимонов» [НК 1989: 168]; «*Æрдæгвæндагмæ куы ахæццæсты, уæд Сырдон загъта...* – Когда добрались они до половины пути, Сырдон сказал...» [НС. Кн.4. 2007: 209].

Стороны дороги (*фæндаджы фарс*), по которой идёт Созырыко, обладают приметами, несущими определённую информативную нагрузку. Их значение растолковывается герою впоследствии:

«– *Куыд диссаг у, æз куы рараст дæн нæхиццæй, уæд фæндагаен йæ иу фарс цъæх их уыд, иннæ – цъæх нæуу*.

– *Уый зымæг æмæ сæрд схæццæ уыдзысты, 'мæ уый амонь*. –

– Как удивительно, когда я вышел из дома, *одна сторона дороги была покрыта синим льдом, другая – зелёной травой*.

– Это говорит о том, что зима и лето смешаются»

[НС. Кн.2. 2004: 698].

В эпических текстах упоминается и *фæндаджы был* – обочина. Часть дороги, которую путник видит перед собой, называется *развæндаг*: «*Кæмтты мигъ ныбадти, хæхтæм бырсы, нал уыны лæг рæстмæ йæ развæндаг*. – В ущельях осел туман, рвётся в горы, не видит человек *дороги перед собой*» [НС. Кн.7. 2012: 58]. Префикс *раз-* означает 'перед', 'впереди', антонимичен ему префикс *фæс-*, означающий 'за', 'позади', 'после' («*Фæндагыл дæр нæ, фæсвæндагыл дæр нæ*. – Ни на дороге, ни в *стороне от дороги*» [НС. Кн.4. 2007: 269]). Здесь уместно вспомнить о линейном характере времени и его восприятию в разных культурах.

Д.С. Лихачев писал о том, что наиболее древние представления о времени, засвидетельствованные русским языком, были менее эгоцентричны, чем современные: «Сейчас мы представляем будущее впереди себя, прошлое позади себя, на-

стоящее где-то рядом с собой, как бы окружающим нас. В древней же Руси время казалось существующим независимо от нас. Летописцы говорили о «передних» князьях – о князьях далёкого прошлого. Прошлое было где-то впереди, в начале событий, ряд которых не соотносился с воспринимающим его субъектом. «Задние» события были событиями настоящего или будущего» [Лихачев 1979: 254]. Ситуацию в современном русском языке рассматривает Е. С. Яковлева на примере анализа оппозиции, представленной наречиями *впереди* / *позади*, автор приходит к выводу о том, что они «описывают встречное движение времени» [Яковлева 1994: 77].

Однако М. Ф. Мурьянов считает, что временная ориентация, сформулированная Д. С. Лихачевым, является специфической особенностью не древнерусского, а древнееврейского языка [Мурьянов 1978: 53]. Во всяком случае, подобная временная организация большинству учёных представляется более архаичной, чем обратная. Как же осетинским языком передаётся ощущение прошлого и будущего? Относящиеся к прошлому события или вообще период времени – *раздæр* / *раздæры заман* – события, находящиеся впереди; лексемы образованы с помощью того же префикса *раз-* «перед»⁶. Будущее же мыслится позади: *фæстагæттæ* / *фæстаг заманы* – в последнее время (*фæстаг* – задний, последний; *фæсте* – сзади, *фæстагмæ* – напоследок; *фæстагон* – последний, последующий, потомок; *фæстæмæцъд* – отступление; *фæсдзæуин* – букв. идущий сзади), где *фæс-* – ‘за’, ‘позади’, ‘после’ – первая часть сложения, восходящая к общеиндоевропейскому **pos-* ‘позади’, ‘после’ [ИЭС. Т. I. 1958: 456]. В этом случае линейный характер восприятия времени идентичен восприятию дороги (ср. дорога – жизнь). В редких случаях, в зависимости от контекста, лексемы *фæстагæттæ* / *фæстаг заманы* / *фæстагмæ* могут означать и *недавнее прошлое*.

⁶ Ср.: «– Хорз, уæдæ мын зæгъ: рагæй дæ ххуырсты Уырызмæгмæ?

– Рагæй, цалдæр азы.

– Хорошо, тогда скажи мне: давно ты работаешь у Уырызмага?

– Давно, несколько лет» [НК 1996. №3: 77].

Возвращаясь к группам сюжетов, актуализирующих мотив дороги, нельзя обойти вниманием сюжетную линию, включающую мотив путешествия Сослана в Царство мёртвых и его возвращения. Обратный путь проделывают и некоторые другие персонажи (к примеру, Тотрадз или безымянный сын Уырызмага), оказавшиеся в Царстве мёртвых и покидающие его на некоторое время. Здесь дорога представляет более сложное образование – связь разных миров. Для этого её вида действуют определенные законы, которые нехарактерны для дороги в привычном понимании. Здесь же более ярко проявляется хронотопичность: время возвращения героя в Царство мёртвых строго регламентировано, он непременно должен вернуться до захода солнца. Особым правилам подчинен и уход из него – герою приходится прибегнуть к хитрости, чтобы за ним не последовали другие обитатели – подковать своего коня, повернув подковы в обратную сторону.

В осетинской традиционной религии особо почитается *Уастырдж* – покровитель путников; по народным верованиям, под его защитой находится вся Осетия. Образ *Уастырдж* не мог не найти отражение в эпических текстах (большей частью в «Нартиаде»), где он является действующим лицом наряду с другими героями, участвуя в завоеваниях и ответственных походах. В его ведении находятся все пути, а герои, перед тем как отправиться в путешествие, обращаются к нему с молитвословиями (что характерно и для традиционной религии осетин), в которых выражается просьба о благополучной дороге и счастливом возвращении. Легенды о Даредзанте содержат следующий отрывок: «*Уастырдж* сын *куынна зыдта сæ хъуыддаг*. **Фæндадж** был *лæдзæгæй æркъуырда æмæ фæндаг фæстади*: «*Гъе ууыл ныллæуут æмæ ацы фæндаг уæ разæй цæудзæни, Тандерты-Тундерты калакмæ уæ ныккæндзæн, комкоммæ ма бацæут, йæ кæроны аттейау æрбынат кæнут*»». – Как не знать было Уастырджи об их деле. Ударил он палкой по обочине, и появилась дорога: «Идите по ней, и эта дорога будет идти впереди вас, приведёт она вас в город Тандерты-Тундерты, не входите в него прямоком, остановитесь на

его окраине» [ПНТО 1941: 200-201]. Мотив появляющейся по велению «помощника» дороги более характерен для сказочной прозы, чем для эпических текстов, в которых находит единичное отражение.

В повседневной культуре осетин в адрес отправляющегося в дорогу человека произносятся различные благопожелания вроде: «*Уастырджийы фæдзæхст у!*» (Будь под покровительством *Уастырджи!*), «*Уастырджи дæ рæствæндаг / фæндараст кæнæд!*» (Пусть *Уастырджи* направляет тебя по прямому пути!) и др. В связи с этим необходимым представляется и рассмотрение одного из базовых концептов осетинской традиционной культуры – формулы-благопожелания счастливой дороги «*фæндараст у!*», которая, конечно, отражена в эпических текстах в разнообразных вариациях: «*Бæсты фарн дæ рæствæндаг фæкæнæд!* – Мировой *фарн* пусть направляет тебя по верному пути!» [НС. Кн.7. 2012: 443]; «...*фæндараст уæ фæкæнæд Хуыцау!* – ...пусть Бог направляет вас» [НК 1996. №4: 104]; «*Стæй барæг дзуры Хæмыцмæ: “Дæ фæндаг раст, зæронд лæг!”* – Затем всадник говорит Хамыцу: “Пусть твоя дорога будет прямой, старик!”» [НС. Кн.3. 2005: 38];

«– *Дæ фæндаг раст, мæ мадыхай!*

– *Дæ хъуыддаг раст, мæ хъæбул!* –

– Пусть дорога твоя будет прямой, матушка!

– Пусть дело твоё будет правым, сынок!» [НК 1996. №6: 98].

В «Осетинско-русском словаре» даются два варианта *фæндаграст* и *фæндараст*: «доброе (счастливого) пути (пожелание, букв. прямая дорога)» [Осетинско-русский словарь 2004: 444]. В «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» отдельной словарной статьи нет, но в рамках статьи *фæндаг* для лексем *фæндараст* дан перевод «добрый путь (пожелание)». Кроме того, говорится: «Слово *fænd* неотделимо по происхождению от *fændag* ‘путь’» [ИЭС. Т. I. 1958: 445]. Принято считать, что *фæндараст* образовано сложением лексем *фæндаг* ‘дорога’ и *раст* ‘прямой’. Если же предположить, что в первой части не *фæндаг*, а *фæнд* ‘замысел’, ‘план’, ‘намерение’, ‘желание’, то во второй части получаем: *араст* > *арæзт*, восходящее, по

мнению В.И. Абаева, к **arāz-*. «Сильный вид основы без преверба (**razun*) в осетинском не сохранился, но ос. *rast* ‘прямой’ представляет старое прош. причастие от этого глагола» [ИЭС. Т. I. 1958: 58]. Следовательно, *фæндараст* можно трактовать и как *фæнд арæзт* ‘намерение / желание исполненное / устроенное’. Указанные трактовки не противоречат друг другу, так как восходят к единым общеиндоевропейским корням.

Семантически близким этим лексемам является *фæндиаг* ‘желанный’, ‘соответствующий желанию’. В связи с этим уместен следующий пример из «Легенд о Царциата»: «*Дæ фæндаг дæхи фæндиаг, фæлæ дæ фæдзæхсын: уæхимæ цæугæйæ дыл цыфæнды маст æмбæла, дæхи-у бауром, уу къухæй-у иннæ-йыл ныххæц.* – Пусть твой **путь оправдывает твои ожидания**, но прошу (наказываю, предостерегаю) тебя: какая бы неприятность ни встретилась тебе по пути домой, сдержи свой гнев, придержи одной рукой другую» [ЛЦ 2007: 51]. В эпических текстах лексема *фæндаг* в зависимости от контекста может быть переведена не только как ‘дорога’, ‘путь’, но и как ‘путешествие’, ‘поездка’.

Кадаги о нартах дают нам представление и о других покровителях дороги, помимо Уастырджи. *Фæндаджы бардуаг* – покровитель дороги – предстаёт в следующем тексте:

«Комы уырбынмæ уæд ныффардæг ис [Æхсæртæг],

Уым фæндаггæрон къæйын цырты цур

Урхил зæронд лæг хурфарсы бадтис,

Фырзæрондæй йыл хъуына схæцыдис.

Йæ уу къухы уыд сиуджын тулдз лæдзæг,

Йе ‘ннæ къухы та – æвдадзуат чъисса. –

В низину ущелья дошёл он [Ахсартаг],

Там на обочине у каменного столпа

Седой старик сидел на солнечной стороне,

От старости покрылся он мхом.

В одной руке у него была ветвистая дубовая палка,

А в другой руке – мешочек с лечебными травами

[НС. Кн.6. 2011: 131].

Фæндаджы бардуаг указывает дорогу, в его ведении находятся дороги и указывающие путь объекты (*цыртытæ*). Он

хорошо относится к нартам, отвечает добром всем, кто заговорит с ним ласково. У покровителя дороги, как говорится в комментариях к тексту кадага, есть единственный сын – *Гуыргъохъ-фыдвæндаг*, которого далимоны превратили в камень – *Æдтæвдæргъбын дур* – и подвесили на железной цепи. Нартовские герои освобождают его по просьбе отца. И *Гуыргъохъ-фыдвæндаг* покровительствует путникам: сам он может попасть в передряги, но им обеспечивает прямую дорогу [НС. Кн.6. 2011: 480]. Собственное имя *Гуыргъохъ-фыдвæндаг* состоит из двух частей: *гуыргъохъ* > *гуыргъахъ* / *гуыргъахъхъ* – «рытвина, ухаб, кочка; неровная, кочковатая дорога с рытвинами и ухабами» [Осетинско-русский словарь 2004: 204] и *фыдвæндаг* > *фыд* (зло, неприятность) + *фæндаг* (дорога).

Раскрытию хронотопа дороги способствует также мотив встречи и встречного персонажа – *æмбæлæг*. Согласно народным поверьям осетин, от встретившегося на пути у вышедшего из дома человека зависит дальнейший исход дороги и всего дела. При этом для обозначения самого путника в осетинском языке чаще встречается лексема *бæлцион* (*лæг*), реже – *фæндаггон* (*лæг*): «*Фæндаггон лæгæн уисыкъæсцæл дæр æххуыс у. Иу лæдзæг цæмæй ацаразон, ахæмæй дæм ницы ис цыргъагæй?* – Для путника и хворостинка в помощь. Нет ли у тебя чего-нибудь острого, с помощью чего я мог бы себе состругать палку?» [НК 1996. №7: 95-96]. Так, прибегая к иносказанию, герой выражает отцу мысль о том, что ему в пути необходимо оружие.

В кадагах речь идёт не только о встречных людях, но и, к примеру, о нечистой силе: «*Уырызмаг иугæндзон хæтæнты хатти 'мæ та-иуахæмы хæтæнтæй æрцыди. Иу коммæ бахауди 'мæ ком-донбылтыл рараст и. Йæ бæх иу бырцы цур йæ къæхтæ ныссагъта 'мæ размæ нал цæуы. Уырызмаг зæгъы: "Размæ ацу, цы кæныс?" Бæх дзуры: "Мæ размæ фæстæмæзæвæтджынтæй ис, æмæ цæ искæй куы фæнон, уæд нæ фæндагæн тас у".* – Уырызмаг всё время бывал в походах, как-то он опять вернулся из похода. Оказался он в одном ущелье и шёл по берегу ущельной реки. У одного обрыва его конь упёрся и не идёт вперед. Уырызмаг говорит: "Иди вперед, что с тобой?" Конь отвечает: "Пере-

до мной черти, и если я увижу кого из них, *то наша дорога* (путешествие⁷) *будет в опасности* (под угрозой)» [НК 1989: 270]. Как видим, со встречей связан ряд примет, некоторые из них нашли отражение в эпосе. *Фыдаѣмбѣлаѣг* (диг. *фудѣмбѣлаѣг*) – человек, встреча с которым несет несчастье, *рѣстѣмбѣлаѣг* – лицо, встреча с которым предвещает удачу (ср.: «*Ѧмбѣлаѣггаг – хѣрзмѣгѣнѣг*» [НК 1996. №5: 169]).

Так, в другом кадаге Уырызмагу встречается сам небесный Уастырджи: «*Раздѣхы Уырызмѣг ѣмѣ йыл Уастырджи рѣмбѣлы:*

– *Дѣ фѣндаг рѣст уа, Уырызмѣг!*

– *Дѣ хъуыддаг дѣр рѣст, Уастырджи!* – Возвращается Уырызмаг, и встречается ему Уастырджи:

– *Да будет твоя дорога прямой, Уырызмаг!*

– *Да будет правым твое дело, Уастырджи!*» [НК 1989: 249].

Выше были рассмотрены благопожелания, связанные с дорогой, но в эпосе встречаются и проклятия, пожелания неудачной, несчастливой дороги. Зачастую их высказывает встречный персонаж: «*Нарты Созырыхъо ѣмѣ Сырдон ацыдысты цуаны – балцы. Фѣндагыл амбѣлдысты иу чызгыл. Чызг фѣцѣйхаста дон къѣртайы. Сырдон фѣхъавыд топпѣй ѣмѣ чызджи дурын асаста. Чызг фѣцѣѣхаст ласта ѣмѣ загъта:*

– *Фыдѣндаг фѣут! Афѣдзѣй афѣдзмѣ цы къѣвда скѣндзѣн, уый уыл иу бон ѣрцѣуѣд!* – Нартовские Созырыко и Сырдон ушли на охоту – в балц. *По дороге встретили* они девушку. Девушка несла воду в ушате. Сырдон прицелился из ружья и разбил её ушат. Девушка вскрикнула и сказала:

⁷ Лексема *фѣндаг* в некоторых случаях является обозначением путешествия, похода в целом. Ср.: «*Йѣ фѣндаджи кой цын загъта. Мадѣлтѣ бацѣнкодтой, арфѣтѣ йын фѣкодтой ѣмѣ йѣ афѣндарѣсткодтой.* – Он сообщил им о своём намерении отправиться в путешествие. Матери обрадовались, выразили ему благопожелания и проводили его» [НК 1996. №5: 137].

– Пусть гибельным будет ваш путь! Дождь, который идёт в течение года, пусть прольётся на вас за один день!» [НС. Кн.2. 2004: 439-440]; «*Борæтæ хæтæны цæуын фæнд скодтой – Уырызмæг, Хæмыц æмæ Созрыхъо. Нарты хидыхъусмæ куы ныццыдысты, уæд Сыфыттар æрбамбæлди сыл. Æрцахстой Сыфыттæры, арфæ нын ракæ, зæгъгæ. Сыфыттар сын загъта:*

– *Ауадзут мæ, æмæ фаллаг фарсæй æрбаарфæ кæндзынсен. Ауагътой йæ. Сыфыттар сæм дзуры:*

– *Æрбайхъусут мæм: ахæм раст фæндаг фæут, æмæ ахæм мит æруарæд уыл, нæзыйæн йæ цъупп куыннæ уал зына, бæласы бын баззайут иу къуыри, уæ дзабырбынтæ бахæрут!*

Уыдон загътой:

– *Цæуæм – æмæ фыдвæндаг кæндзыстæм, аздæхæм – æмæ худинаг.* – Бората собрались в завоевательный поход – Уырызмаг, Хамыц и Созрыко. Когда нарты подошли к предместью, им встретился Сыфыттар. Поймали они Сыфыттара, мол, пожелай нам добра. Сыфыттар говорит им:

– Отпустите меня, я с другого берега пожелаю вам.

Отпустили его. Сыфыттар говорит им:

– Послушайте меня: пусть будет у вас такой прямой дорога, что такой снег пойдёт, чтобы не было видно вершины сосны, пусть неделю останетесь вы под деревом, съедите подошвы вашей обуви.

Они говорят:

– Пойдём – не сложится наш путь, вернёмся – не избежать нам позора» [НС. Кн.1. 2003: 203].

Синонимичным лексеме *фыдвæндаг* является словосочетание *æнамонд фæндаг*: «*Уырызмæг дын фæзæрдæфæлдæхт, загъта:*

– *Ай мыл цы бæллæх сæмбæлдис, цæй æнамонд фæндагыл рацыдтæн!* – У Уырызмага переменялось настроение, говорит он:

– Что за беда встретилась мне, по какой же **несчастливой дороге** я пошёл!» [НС. Кн.1. 2003: 244].

Роль встречного персонажа в некоторой мере перекликает-

ся с ролью провожатая. Не раз встречается сюжет о том, как все нарты собираются на *куывд*, а в это время приходит незнакомец, который чаще всего общается с Шатаной, просит её на править с ним к нартам на *куывд* кого-то из младших в качестве провожатая, коим оказывается Батрадз: «**Фæндаг мын чи ацамонид** Хуыздзæгатмæ, иу ахæм мын мемæ бафтау, бузныг дæ уыдзынæн, хорз ус. – Отправь со мной того, кто смог бы указать мне дорогу к Хуыздзагату, буду тебе благодарен, добрая женщина» [НС. Кн.3. 2005: 82].

Разумеется, богатый материал представляют и малые жанры – пословицы и поговорки о дороге, которыми изобилуют эпические тексты: «Уалынмæ [Уырызмæг] бахæццæ обаумæ. Лæппуы уæлхъус æрурæдта йæ Хъулоны æмæ йæм дзуры:

– Уæлæмæ, лæппу; **фæндаг даргъ у, бон цыбыр у!** – Дошёл он [Уырызмаг] до холма. Остановил своего коня Хъулону возле мальчика и говорит ему:

– Вставай, парень; **дорога длинная, а день короток!**» [НС. Кн.1. 2003: 259]; «– Уæд ды куыд раирвæзтæ?

– Уый дардыл дзуринаг у, – зæгъы Уырызмæг.

– Радзур нын сæй, нæ **фæндаг дæр цыбырдæр кæндзæни.**

– А как же ты освободился?

– Это долго рассказывать, – говорит Уырызмаг.

– Расскажи нам, и *дорога наша станет короче*» [НК 1996. №4: 101].

В последнем примере наблюдаем субъективное восприятие времени, затрачиваемого на преодоление пути – дорога станет короче с рассказом, т.е. время пройдёт быстрее. Кроме того, реплика Уырызмага «дардыл дзуринаг у» букв. значит «далеко рассказывать», что в очередной раз указывает на неразрывную связь времени и пространства.

2.1.1. Символ «хид» (мост)

В. Н. Топоров отмечал: «Кульминационный момент пути совпадает с максимумом энтропии. Он приходится на стык

двух частей, указывающих границу-переход между двумя по-разному устроенными «подпространствами» (отсюда – особая выделенность всех вариантов «границы»: порог, дверь, лестница, окно, мост и т. п. – и необходимость особой внутренней сосредоточенности героя в этих ответственных местах – от сказочных персонажей до персонажей Достоевского). Если орудийное выражение неопределенности на пути – перекресток, развилка дорог, каждая из которых сулит опасность, то орудийным воплощением самой опасности, кризиса, некоего провала в пути (выпадение одного из необходимых его звеньев, так сказать, «выдирка» из пути и, следовательно, связываемого им пространства) служит мост, переправа» [Топоров 2010: 343]. По мнению учёного, в этом месте путник обнаруживает не только отсутствие пути как такового (к примеру, огненная река), но и своих противников (хищного зверя, дракона, разбойника и т.д.)

Подобного рода «сгущение опасности» ставит под угрозу возможность преодоления пути: «В мифопоэтическом сознании в такой ситуации весь путь как бы сжимается в ничтожный по протяженности, но важнейший по значению участок – в мост. Переправа через этот самый ответственный участок пути особенно сложна: она требует от героя-путника смелости (поединок с чудовищем), хитрости и изобретательности (герой переправляется через этот участок пути в образе животного или будучи зашитым в шкуру, с помощью птицы, на коне или лодке, по дереву, по лестнице, по ремням, используя волшебное средство или чудесного вожатого) ...» [Топоров 2010: 343]. Это в большей мере относится к жанру сказочной прозы, однако встречаются некоторые примеры и в эпических текстах.

В содержательной статье И. В. Мамиевой и Е. Х. Цоколаевой рассматривается символ «мост» с точки зрения фольклорно-мифологической традиции [Мамиева и др. 2014: 272-285]. Внимание авторов привлекла реализация символа в художественном сознании осетин, в частности, в осетинской поэзии. Исходя из фольклорной основы символа «мост», анализируется его роль в цикле о Сырдоне в Нартовском эпосе. Помимо

цикла о Сырдоне в рамках «Нартиады» авторы уделяют внимание такой разновидности моста, как *Мæрдты хид / Мæрдти хед, Елсират* (Мост мёртвых), приводятся его аналогии с русским фольклором, иранской и финской мифологиями, исламской и христианской традициями [Мамиева и др. 2014: 273]. На основе кадага «Как появился фандыр» И. В. Мамиевой в контексте обряда инициации рассматривается инверсная функциональность моста [Мамиева 2014б: 120].

В семантике моста выделяются следующие значения:

• **связь между мирами** (или различными точками сакрального пространства). В этом смысле он, согласно энциклопедии «Мифы народов мира», изофункционален пути, а точнее – наиболее сложной его части: «Мост мыслится обычно как некая импровизация ещё неизвестного, не гарантированного пути. Мост строится как бы на глазах путника, в самый актуальный момент путешествия и на самом опасном месте, где путь прерван, где угроза со стороны злых сил наиболее очевидна, подобно перекрёстку, развилке дорог» [Мифы народов мира 1992: 176]; в скандинавской мифологии небо и землю соединяет радужный мост Биврёст [Мелетинский 2001: 143];

- символ **перехода**;
- символ **границы**;
- место **испытания** эпического героя.

Как символ границы мост в русской фольклорной традиции рассматривается Т. Б. Щепанской: «По фольклорным и этнографическим материалам, страшными нередко считались места переправ через реки, а также мосты. Мифологическое осмысление получала прежде всего их роль как естественных границ (владений, промысловых участков, общинных территорий), т.е. функция коммуникативного барьера. Отсюда мифологизация заречного пространства как чужого – многочисленные поверья о том, что за рекой блазнит и чудится, там множество змей, а все заречные жители – колдуны» [Щепанская 2003: 247]. Последнее предположение основано на полевых записях Т. Б. Щепанской. Согласно составителям этнолингвистического словаря «Славянские древности», отношение к мосту как

к «нечистому» месту определяется не только тем, что на него переносятся негативные свойства природных объектов, над которыми он пролегает (водоёмы, топи, овраги), но и тем, что входит в число нежилых строений, имеющих своего духа-охранителя [Славянские древности 2004: 304].

В адыгской версии Нартовского эпоса крепость красавицы Адиух («светлорукая») стоит на крутом утёсе у берега реки, через которую переброшен *полотняный мост*. Когда муж Адиух, преследуемый врагами, возвращается из похода тёмной ночью, она протягивает из окна свои светлые руки, освещая ими словно солнцем *мост*, и её муж легко перегоняет коней. Неблагодарный муж обидел Адиух, и в следующий раз она не стала освещать ему путь. Тёмной ночью он, не найдя моста и пытаясь переплыть реку, тонет, после чего Адиух выходит замуж за нарта Сосруко [Нарты. Адыгский героический эпос 1974: 337-338]. Подвесной мост из камыша / тростника, который можно убрать, встречается в дигорском кадаге: «*Устур комбэл адтэей хъæзин хед, æ уоци фарс ба – фусты бунат*. – В широком ущелье был подвесной мост, на той стороне – загон для баранов» [НС. Кн.1. 2002: 330, 551]. Разновидностью моста является пеший: «*Нарты Сырдон къаххидыл фæцсæйцыди... – Нартовский Сырдон шёл по пешему мосту*» [НС. Кн.4. 2007: 242].

Переправа через реку – распространённый мотив в осетинских эпических текстах, т.н. «общее место», характеризуется наличием в описании устойчивых фольклорных формул предсказательного типа со значением условия – «если..., то..., иначе...»

Один и тот же текст под разными названиями («*Сатанайæн сауногъайагæй фырт куыд райгуырд*» [НК 2005. №3: 86-92] и «*Нартон Сатанайы дзæгъæлзад*» [НС. Кн.5. 2010: 122-127]) содержит мотив переправы героя через реку. Предсказательная формула с условным значением вложена в уста наблюдателя переправы: «*Кæс æмæ кæд доны комкомæ 'рбацæуа, уæд нæ дуар уæйыджы цонгæй ахгæндзыстæм, кæннот та дзы хындылæгкæндзыстæм*. – Смотри, если он напрямик войдёт в

реку, мы закроем дверь лучевой костью уаига, иначе – будем над ним насмехаться» [НК 2005. №3: 88] (Ср.: «...*кæннод та дзы хынджылæг кæндзæн*. –...иначе он будет опять глумиться (над ним/ней)» [НС. Кн.5. 2010: 124]. Вероятно, имеет место опечатка в глагольной форме, поскольку логичной представляется форма глагола, указанная в первом примере, что подтверждается и другими подобными отрывками).

Появление героя предсказывает Шатана, глядя в небесное зеркало или с высокой башни: «*Ей-и, фыдбылыз нæм æрбацæуы. Ацы тыхджын дымгæ у йæ бæхы комы тæф. Цæгаты сæрмæ уыцы сау сæндæрг та, – йæ бæхы къæхты сæфтджытæй хæрдмæ цы цыфтыæ хауыны, уыдон. Фæлæуут-ма чысыл, сæмæ æххæст банхъæлмæ кæсæм. Кæд фурдæн йæ тæнджытæ агура, уæд уыйас тæссаг нæ уыздæн. Кæд сæмæ йæ гуырæны æрбацæуа, уæд та – æцæг тæссаг*. – Эх, несчастье к нам идёт. Этот сильный ветер – дыхание его коня. Тёмное пятно на севере – это пыль от копыт его коня. Подождём ещё немного. Если будет искать брод, он не столь опасен. Если же пойдёт напрямик – он действительно опасен» [НС. Кн.5. 2010: 406]; «*Кæд ацы барæг донæн йæ ивылæнтæ агура, уæд æй нæ фыдæлтæн фыды знаг фæкæн, кæд ын йæ иугуыры æрбацæуа, уæд нын нæ фыдæлтæн фыды лымæн фæуæд*. – Если этот всадник будет искать брод, пусть окажется он злейшим врагом наших предков, если же пойдёт через глубоководье, пусть окажется лучшим другом наших предков» [НС. Кн.2. 2004: 119]. Ещё один подобный пример: «*Кæсут, сæмæ кæд донæн йæ тæнджытæ агура, уæд ыл худæгæй нæхи схæсдзыстæм, ахъаздзыстæм дзы, кæд сæмæ комкоммæ æрбацæуа, уæд мын мойæн сбæздзæн*. – Смотрите, если он будет искать брод, мы посмеёмся над ним, если же он пойдёт напрямик, он согдится мне в мужья» [НС. Кн.5. 2010: 119]. Таким образом, способ переправы, выбранный всадником – особый показатель для тех, кто за ним наблюдает, т.е. переправа является испытанием для героя. Для сравнения: в русской фольклорной традиции, «если путник миновал реку незаметно, это считалось происками нечистой силы» [Щепанская 2003: 248].

В семантике фольклорного символа «мост» значение границы предшествует значению переправы, поскольку в рамках того или иного текста она может и не осуществиться. Однако в мифологиях разных народов значение переправы является более насыщенным. Так, часто встречается *мост толщиной с волос* (мост-волосинка, мост-конский волос). В армянской мифологии у моря, разделяющего небо и землю, находится рай. У райских ворот течёт огненная река, через которую переброшен *мост-волосинка* [Мифы народов мира 2008: 88]. В абхазской мифологии загробного мира душа достигает, переправившись по *волосяному мосту* [Мифы народов мира 2008: 711]. У алтайцев дворец владыки загробного мира Эрлика стоит на берегу подземного моря Бай-Тенгис или около слияния девяти рек в одну, текущую человеческими слезами, через которую переброшен *мост из конского волоса*, никем не преодолимый в обратном направлении [Мифы народов мира 2008: 1124].

Кадаг о путешествии Сослана в Царство мёртвых даёт нам следующее представление:

*«Нэртон цæхæрцæст куы цæуы дарддæр
Æмæ та федта: уым сакъадахмæ
Цыргъ карды комау æрдуйын хид уыд. –
Нартовский смельчак идёт дальше
И видит: там к острову
Лежит мост-волосинка,
тонкий, словно лезвие острого ножа»*

[НС. Кн.6. 2011: 339].

Ср.: устойчивая формула *карды комыл фæндаг* означает *опасную дорогу*.

В одном из кадагов безымянный сын Уырызмага проходит через мост, посыпанный пеплом, чтобы уйти на время из Царства мёртвых: «... *хидыл уыдис фæнык тыд, æмæ уыцы Æнæном лæппу йæ бæхы цæфхæдтæ зыгъуыммæ ныссагъта 'мæ хидыл ауади. – ... мост был посыпан пеплом, и тот Безымянный сын подковал свою лошадь в обратную сторону и прошёл по мосту» [НК 2005. №4: 97]. У этого же моста стоят стражи: «*Æз дæ бæргæ ауадзин, фæлæ дæ дуаргæстæ 'мæ хидгæстæ н' ауаддзы-**

сты”, – загъта Барастыр. – “Я бы отпустил тебя, но *стражи, стоящие у ворот и у моста*, не пропустят”, – сказал Барастыр» [НК 2005. №4: 106]. В следующем отрывке этот мост назван «Мостом мёртвых»: «*Зæронд лæг амардис. Бацъид Мæрдтæм. Куы бацъид, уæд Мæрдты хидæй куы бахызт, хидыл та фæнык тыд ис, уæд æм рахæлæф кодтой мæрдтæ: чи йæ мады фарста, чи йæ фыды*. – Старик умер. Отправился он в Царство мёртвых. Когда он добрался, перешёл через Мост мёртвых, а *мост посыпан пеплом*, то хлынули мёртвые ему навстречу: кто о матери своей спрашивал, кто об отце» [НС. Кн.1. 2002: 379].

Мост-волосинка встречается и в цикле Ацамаза. Герой «устанавливает» мост из трёх конских волос, которые выдёргивает из хвоста своей лошади: «*Æма йын йæ къæдзилæй æртæ хъисы ратыдта Ацæмæз, æмæ цæ денджызы баппæрста. Æма фæндаг фестæди – хид. Æма ацъидысты æфсæдтæ, æмæ йæхæдæг дæр. Стæй æртæ хъисы систа, æмæ хид цъдæр æрбацц.* – И три волоска вырвал Ацамаз из хвоста своего коня и бросил их в море. И появилась дорога – мост. И прошли по нему войска и он сам. Затем поднял он три волоска, и мост исчез» [НК 1996. №8: 103]. В ходе повествования ещё раз возникает ситуация, когда герой, воспользовавшись конскими волосками, «строит» мост, но убирается он после того как конь копытом бьёт по волоскам [НК 1996. №8: 105]. Здесь налицо мотив, в большей степени свойственный жанру волшебной сказки. В целом в осетинском фольклоре конский волос наделяется волшебными свойствами.

В другом кадаге мост сооружается героем: «... *лæппу йæ кард ысласта, фæлыгкодта бæласы удаг. Бæлас доны сæрты йæхи ауагъта 'мæ хидæвæрдæй аздади*. – ... молодой человек достал нож, подрезал корень дерева. Дерево опустилось над водой и *осталось лежать, словно мост*» [НК 1996. №5: 147]. Нарты и чинты переходят озеро по мосту благодаря Сырдону: «*Сырдон къухдарæн цы дурæй систа, уыцы дур хид фестæди...* – Камень, с которого Сырдон поднял кольцо, превратился в мост...» [НК 2006. №6: 105]. Уархаг наставляет Уырызмага перед балцом: «...*тæссаг хидыл бæхыл ма ацу*. – ...по шатко-

му (*опасному*) мосту не проезжай верхом» [НК 1989: 200].

Как было сказано выше, мост является и местом испытания эпического героя, местом его встречи с врагом. В Стране Нартов есть и река Нартов, и свой мост через эту реку, и находится он у скалы *Сауайнаг* (букв. чёрная скала): «*Уæд ын загътой, зæгъгæ, цæудзæн Нæртон хидыл Сауайнæджы раз, Сауайнæджы сæрмæ, хæтсены, сабаты, æмæ йын кæд уæд исты баксенай, уæд – мах амонд дæр æмæ дæ амонд дæр.* – Тогда говорят ему, мол, будет он идти по мосту **Нартов** мимо скалы Сауайнаг, над скалой Сауайнаг, в завоевательный поход, в субботу, и если ты с ним справишься именно тогда, то это будет и наше счастье, и твоё» [НС. Кн.3. 2005: 377]; «*Нарты хидыхъусмæ куы ныццудысты, уæд Сыфыттæр æрбамбæлди сыл.* – Когда спустились они к **Нартовскому мосту**, встретился им Сыфыттæр» [НС. Кн.1. 2002: 203].

Шатана говорит Сослану, который собирается убить Хамыца⁸: «*Кæд дæ Хæмици рамарун фæндуй, уæд гъе уоци рауæн хедбæл цæудзæнæй бæхбæл, ‘ма æ размæ бабадæ...* – Если хочешь ты убить Хамыца, он на том месте *по мосту* будет ехать верхом, подстереги его...» [НС. Кн.2. 2004: 231]. В кадаге «*Нарты кæстæр*» («Младший из Нартов») [НК 1996. №5: 151-162] у Шатаны родилась дочь, а в квартале Алагата – мальчик, тем временем и у чёрного уаига родился сын. Спустя три месяца он собрался к дочери Шатаны. Мальчик из рода Алагата понял это и посреди ночи отправился к мосту («*Æмæ æмбисæхсæвты сыстади йæ хуыссæнсæй, рацциди ‘мæ хиды был бады*» [НК 1996. №5: 152]), через который верхом должен был проехать сын уаига. Подойдя к мосту, конь, учуяв врага, дальше не двинулся, и сыну уаига пришлось вернуться ни с чем.

Мост как место поединков и массовых сражений, согласно Н. И. Толстому, изображается в русском былинном фольклоре

⁸ В данном тексте Сослан женится на дочери Хамыца, который является владельцем крепости Гур. Согласно комментариям к кадагу, это нетрадиционный мотив в эпосе, ведь красавица Агунда в большинстве текстов является дочерью Бурафарныга, или Сайнаг-алдара [НС. Кн.2. 2004: 811].

о Василии Буслаевиче, известны и летописные свидетельства о кулачных боях жителей Новгорода на Волховом мосту. В летописных преданиях Перун, низвергнутый в реку Волхов, забросил свою богатырскую палицу на мост [Славянские древности 2004: 307].

Помимо моста Нартов в дигорских кадагах о Сослане упоминается мост у селения Мацута: «... *сивардтонцæ 'й уæрдунни 'ма 'й раластонцæ Мæццутти хеди уæллæймæ 'ма ин уоми цирт искъбахтонцæ*. – ... положили его в повозку и отвезли за мост Мацута, там ему выкопали могилу» [НС. Кн.2. 2004: 681]. Символика моста чаще всего репрезентируется через связь с образом Сослана. Находясь в селении *Далимонтыхъау* (*дæлимонтæ* – нечисть, черти), он мешает скачкам, проходящим через мост: «*Сослан йæ фат хидыл цæхгæр авæрдта, дугъонтæй хидмæ чи 'рбахæццæ ваййы, уый йæ бæхæй атæхы 'мæ зæххыл сымбæлы*. – Сослан положил свою стрелу поперёк моста, тот из всадников, кто достигает моста, слетает с коня и падает наземь» [НК 1989: 359]. Таким образом, семантика символа «мост» в осетинском Нартовском эпосе раскрывается во всех его значениях.

2.2. Завоевательные походы

(*бали, хæтæн, стæр, цуан / цæуæн*)

В фольклорных эпических текстах существует особая система пространственных представлений, обозначаемая термином «эпическое пространство». Как бытийная категория пространство определяет место героя в эпическом мире и границы его деятельности. Герои эпических сказаний немислимы без пространственного перемещения, постоянных походов, поисков, завоеваний. Определённая часть сюжетов осетинского Нартовского эпоса строится вокруг «походов», предпринимаемых героями, что вполне закономерно, поскольку «движение есть естественное состояние персонажей повествовательного фольклора» [Неклюдов. Движение и дорога...] и, следовательно, связано с мотивом дороги.

Обобщённое значение дороги (*фæндаг*) в осетинском языке

слишком широкое и в силу своей семантики не совсем подходит для описания передвижений эпических героев, связанных с военными походами. Впрочем, материал предоставляют собственно тексты эпических сказаний, в которых *дорога / путь / завоевательный поход* определяются лексемами *бали, стæр, хæтæн, цæуæн / цуан*, характеризующимися особыми семантическими оттенками.

По сообщению сказителей, название рода *Царциатæ* (диг. *Царциатæ*) из «Легенд о Царциата» объясняется созвучными словами (*цæрддзу, цæрцо, царци*) и означает «ведущий кочевой образ жизни» (*цард* – жизнь, *цæуын* – идти), отсюда, по легенде – и имя первого человека – *Цæрддзой (Цæрцо)* [ЛЦ 2007: 4]. Собственное имя героя Нартовского эпоса *Арахцау* в комментариях истолковано следующим образом: «... от слова *Арæх* – много, часто; *Цау* – идёт, странствует – следовательно, *много странствующий, путешествующий*» [НС. Кн.2. 2004: 859]. Однако Т. А. Гуриев считал имя монгольским заимствованием Арих-усун > Арæхъцау/Арыкъшу [Гуриев 2006: 25].

Представляет интерес и имя другого нартовского героя – *Сыбали*. По разумению В. И. Абаева, оно тюркского происхождения [ИЭС. Т. III. 1979: 181], тогда как Н. W. Bailey считал, что второй компонент имени молодого наездника, сына Уархтанага, содержит лексему *балу* (поход), а начальный адъективный компонент может быть раскрыт посредством данных хеттского и авестийского языков, в которых *sūra* значит «сильный» [Bailey 1980: 243]. Т. А. Гуриеву этимология имени *Сыбали*, предложенная Г. Бейли, представляется «малоубедительной» [Гуриев 2010: 164].

В отличие от русской былинной традиции, где герой чаще едет по *дороге* (она окольная/долгая или прямая/короткая, непроходимая в результате долгого неиспользования, заросшая, и даже если она нехожена [Неклюдов. Движение и дорога...]), то всё равно это «дорога»), в осетинских эпических текстах редко указывается именно *дорога, тропа*. Герои осетинских Нартовских сказаний отправляются в путь с целью завоевания незнакомых, неизведанных земель – *æнахæрд бæстæ*, а зна-

чит, и дорога к ним ещё не проложена.

«Уæд ын Уырызмаг уым дзуапп куы радта:

*“Никуы мын баззад **æнаехæрд бæстæ**.*

Терк æмæ Турчы бæсты йедтæмæ”. –

«Тогда Уырызмаг там же ответил ему:

“Нигде не осталось нетронутых мною земель,
Кроме земли Терк и Турк”» [Нартæ 1975: 286].

«Кæмдæр та уым минас ыссардта

Æнаехæрд бæстæ, æнаивнæлд бæстæ. –

Где-то нашёл он опять «угощение» (добычу),

Неизведанные земли, нетронутые земли» [Нартæ 1975: 314].

Значение «неизвестный» превалирует в сочетании **æнаезгъæ заехх**: *«Ме ‘наезгъæ заехмæ цыдтæн æз усгур.* – В неизвестные мне земли отправился я в поисках невесты» [НС. Кн.6. 2011: 187].

Ещё одно определение новой земли, которое как раз свидетельствует о завоевательном характере похода – **æнаехъыгдард** (нетронутая): *«Нарты Уырызмаг фæзæронд æмæ малæтæй фæтарст. Гуындты калак дзы **æнаехъыгдардæй** баззади, æмæ уый мæт йæ зæрдæйы бацыди. Уый тыххæй баззади, æмæ йæм **фæндаг** нæ ардтой.* – Нартовский Уырызмаг состарился и испугался смерти. Город Гуынд им остался нетронутым, и печаль об этом зародилась в его сердце. Потому остался он незавоёванным, что не находили к нему дороги» [ПНТО 1941: 83]. Уырызмаг, Хамыц и Сослан решили отправиться в земли, о которых никогда не слышали («...кæй никуы ма фехъуыстой, ахæм ранмæ фæцæуын» [НК 1996. №4: 100]).

Эти и множество других примеров дают нам представление о чётком разграничении эпического пространства и выделении прежде всего пространства «чужого», неизведанного, нетронутого, еще не покорённого или не разорённого героем, и все обозначенные характеристики укладываются в понятие освоенности. «Для традиционной культуры не существует «пустого», ненаполненного значимыми событиями, предметами пространства и времени; качественные характеристики «участков» пространства и времени, в отличие от количественных, носят

первостепенный характер. <...> Все «участки» можно условно подразделить на две глобальные группы: освоенные и неосвоенные человеком» [Буранова 1999: 401].

Учитывая тот факт, что Нартовский эпос возник в эпоху военно-демократического уклада жизни общества, «с его вечно беспокойным и бурным образом жизни, с его постоянными межплеменными и межродовыми войнами и столкновениями» [Абаев 1990: 220], неосвоенное эпическое пространство непременно подразумевает организацию завоевательных походов (*бали, стæр, хатæн*) главными героями Нартовского эпоса. Военные походы – неотъемлемая часть жизни Нартов, по сути – сама жизнь: «*Иумæ цардыстæм, иумæ хаттыстæм. – Вместе мы жили, вместе ходили в походы*» [Нартæ 1975: 309]. Т. А. Гуриев привёл цитату из «Путешествия в Восточные страны» Гильома де Рубрука: «...мы добрались в праздник Святого Мартина до гор Аланов. Аланы на этих горах все еще не покорены, так что из каждого десятка людей Сартака двоим надлежало караулить горные ущелья, чтобы эти Аланы не выходили из гор для похищения их стад на равнине, которая простирается между владениями Сартака, Аланами и Железными Воротами...» (выделено нами. – М. Д.) [Гуриев 2006: 26].

По поводу завоевательных походов в Нартовском эпосе В. И. Абаев отмечал: «Что касается нартовских «балцов» и «хатанов», то относительно их характера заблуждаться не приходится: это были хищнические «волчьи» походы, главная цель которых заключалась в том, чтобы угнать чужой скот, в особенности лошадей. Виднейших Нартов мы видим нередко озабоченными тем, не осталась ли где-нибудь неопустошенная ими область (*æнаехæрд бæстæ*). Самый факт, что такая область где-либо сохранилась, был достаточным мотивом, чтобы отправиться туда в поход» [Абаев 1990: 219-220]. Так, Уырызмаг говорит Сархъызу: «*Дæу амарын не гъдауы нæй, фæлæ фос фæккæнын ис не гъдауы дæр æмæ нæ туджы дæр. – Убить тебя – не в наших правилах, но угнать скот – это наш агъдау, и это в крови у нас*» [НК 1989: 399].

Приведём данные словарей для более чёткого определе-

ния семантики указанных выше лексем: «**балц** 1) путешествие, поездка; поход; 2) дорога; **балцы цауын** а) отправляться в путешествие, в дорогу, в поездку; б) путешествовать. <...> **Балц-æввонг уæвын** приготовиться, быть готовым к отправлению» [Осетинско-русский словарь 2004: 164].

В «Толковом словаре осетинского языка» дано: «**Балц, балцытæ**. *Зæронд*. 1. Искæй басæттыны сæраппонд кæнæ искæй фæллоу ратæлæт кæныны тыххæй стæры цыд; хæтæн **поход за добычей; военный поход**. Йæ фæстаг балцы, кæмдæр, Хъобаны дæр уыди Тæгиатæм. Чермен, Мæсгуытæ дзурынц. Фæхицæн уæм æмæ барæвдз кæнæм фæсивæды тохы балцмæ. Фæрнион, Хæрзбон.

2. Дард фæндагыл ацыды процесс **поездка, путешествие**. Бæстылзилæг Амундсен йæ дард балцыты ахæм адæмтыл дæр фембæлдис, зынг чи нæма зыдта. Фидиуæг 1928, 2. Ирон чызг цæргæ-цæрæнбонты чындзхæссæг кæнæ чызгæмбалы балцæй дарддæр никуыдæм хаста йæ ныфс. Куыдзæг, Арф комы [Толковый словарь осетинского языка. Т.2. 2010: 49]. Оба значения в равной степени представлены в эпических сказаниях. Т.А. Гურიев трактует рассматриваемое понятие как «поход, рейд за добычей; поездка в дальнее место» [Гურიев 1999:26].

Интересной представляется интерпретация термина «*балу*» Джантемира Шанаева в комментариях к кадагу, опубликованному им в 1870 г.: «Это годовая отлучка, на осетинском языке выражется словом *балу*. *Балу*, мог быть двенадцатигодичный, двадцатигодичный, месячный, и даже недельный. Я говорю: мог быть, т.е. говорю прошедшим временем, потому что *балу* этот теперь теряет то значение, которое имел прежде, значение большею частью бесцельной поездки в дальние края – в Чечню, Кабарду и проч., ради того только, чтобы проведать своих знакомых и прожить у них без всякой цели все время, предвзятое на *балу*. Но *балцы* предпринимались и с видимой целью, не без дела, такие балцы отличались кратковременностью и поспешностью. Лет пятнадцать или двадцать тому назад в Северной, или плоскостной Осетии, даже в Чечне и Кабарде, *балу* был в большом ходу, и он же служил довольно осязатель-

ною причиною всюду тогда распространенного увода скотины, лошадей и проч. Предприниматели таких *балу* не только были терпимы в народе, но даже пользовались уважением, как люди не деревенщина, а благородные наездники. В наше время эти *балу* хотя еще и существуют, но уже носят характер поездок по делам домашним, без таких скандальных последствий, какие случались прежде...» [НС. Кн.5. 2010: 738-739].

Лексема *балу* чаще других упоминается в названиях отдельных сказаний: «*Нарты балу*» («Балц нартов») [Нарты каджытæ 1975: 158-166], «*Уырызмаджы балу йе 'наenom лæппуимæ*» («Балц Урызмага с его безымянным сыном») [Нартæ 1975: 283-290], «*Хæмыцы балу Урс денджызы*» («Балц Хамыца по Белому морю») [Нартæ 1975: 90-96], «*Уырызмаг æмæ Хæмыцы балу*» («Балц Урызмага и Хамыца») [Нартæ 1975: 84-89] и т.д.

В тексте сказания «О нарте Урызмаге и Уарп-алдаре», опубликованного Г. Шанаевым в 1876 г. на русском языке, *балу* дано в оригинальной транскрипции: «У меня (есть) единственный присяжный брат, Уарп-алдар. Он уехал в *балу* на продолжительное время» [НС. Кн.1. 2003: 501] и в другом отрывке: «Если нарты отправляются в *балу*, отобьют чье-нибудь стадо, победят великана-людоеда, Сослан делит добычу поровну между всеми...» [НС. Кн.2. 2004: 761]. Форма *балуат* употреблена в кадаге о Маргузе («*Маргъуыдызы кадаг*»). Уастырджи спрашивает о нём: «*Бынаты ис, æви балиуаты?* – Дома он или в походе?» [НК 1989: 312].

Лексема *стæр* семантически наиболее близка лексеме *балу* и в словаре трактуется следующим образом: «1) военный поход, набег; 2) угон, грабёж» [Осетинско-русский словарь 2004: 386]. В «Словаре осетинской мифологии и быта» *стæр* истолковывается как почётный военный поход нартов [Цгоев 2005: 167]. Данные фразеологии подтверждают семантическое родство приведённых лексем: «*Нарт балуцы цауаг уыдысты*», и тут же: «*Нарт ыстæры цауаг уыдысты*», «*Нарт хæтæны цауаг уыдысты*» (Нарты были склонны ходить в военные походы) [Осетинские пословицы и поговорки 1976: 267]. К.Е. Гаг-

каев считает устаревшим и недоступным пониманию читателя выражение «*стæры цæуын*» – «ходить в поход» [Гагкаев 1969: 429]. Сказание о появлении у нартов пчёл начинается с описания: «*Нартæ сæ цард фылдæр ыстæры 'рвыстой. Фæцыдысты та иухатт лæгрæгъауæй дард ранмæ.* – Нарты большую часть своей жизни проводили в походах. Отправились они опять как-то всем скопом далеко» [НК 1989: 275].

Приведём ещё несколько примеров употребления лексемы *стæр*: «*Иунæг та уымæн, æмæ мын æлгъысты Нартæ стæры заман амардтой мæ фыды.* – А один потому, что проклятые Нарты **во время набега** убили моего отца» [НК 1989: 275]; «*Æгæр фæлмæцын, ме 'фсымæртæ, цæрдтæй мæрдтæм хæстæгдæр лæууын, фæлæ ма иу хатт цæуын стæры, мæхи уæддæр аирхæфсон, мæ мидзæрдæйы мауал тыхсон.* – Слишком устаю я, братья, ближе к мёртвым я, нежели к живым, но ухожу ещё раз в поход, чтобы хоть немного размяться, чтобы не томилась душа» [ЛЦ 2007: 145].

Составители «Осетинско-русского словаря» переводят *хæтæн* как: 1) скитание, бродяжничество; 2) поход [Осетинско-русский словарь 2004: 481]. В эпосе, естественно, подразумевается второе значение. Безусловно, имеет место явление синонимии, при котором рассматриваемые лексемы могут быть взаимозаменяемы либо употребляться вместе в рамках одной синтаксической конструкции: «*Нарты гуыппырсартае-иу балцæй, хæтæнæй фæллоимæ куы сæрыздæхтысты, уæд æй уæрстой æппæт нартыл дæр сæрмагонд Уарæн фæзы.* – Когда именитые Нарты возвращались с добычей из военных походов, то делили её поровну на всех Нартов на специальном поле (*Уарæн фæз*)» [Цгоев 2005: 138].

В эпических сказаниях, в отличие от лексем *бали*, *стæр*, имеющих широкий спектр валентной сочетаемости, лексема *хæтæн* встречается в устойчивой формуле *хæтæнты хæтын*: «*Йæ хистæр зæнæг – Хæмыц æмæ Уырызмæг – иугæндзон хæтæнты хаттысты, æмæ та ныр дæр кæдæмдæр фæцыдысты балцы.* – Его старшие дети – Хамыц и Уырызмаг – постоянно ходили в походы и сейчас тоже куда-то отправи-

лись в *балиц*» [НК 1989: 191]; «*Фарнаг хæтæнты хатти ма айгуыртты бæстæм бахауд*. – Фарнаг ходил в походы и оказался в стране айгуров» [НК 1989: 384]; «*Цæуæнты ды цæуыс, хæтæнты ды хæтыс; цæуæнты фæцыд, хæтæнты фæхатти*. – На охоту ты ходишь, в походы ты отправляешься; ходил на охоту, бывал в походах» [Осетинские пословицы и поговорки 1976: 268].

По указанию М. Я. Чиковани, «когда нарт узнает о подвигах неизвестного ему богатыря, он, наподобие Амиран-Дареджанидзе у Мосе Хонели, тотчас же решает разыскать неизвестного витязя и отправляется в путешествие, чтобы побрататься с ним или помериться с ним силой. В этом состоит одна из характерных черт сюжетного построения нартского эпоса» [Чиковани 1969: 227]. В карачаево-балкарских версиях сказаний о нартах набеги, описание которых в эпосе «довольно краткое», называются *кёнчекликге барыу*, что переводится как «езда за сукном для штанов» [Джуртубаев 2011: 437]. М. Ч. Джуртубаев пишет: «После сбора наездников у кого-нибудь из героев, они выезжают, часто наугад, на несколько дней или больше» [Джуртубаев 2011: 438].

Вернёмся к осетинскому эпосу. Продолжая семантический ряд *балиц – стæр – хæтæн*, нельзя оставить без внимания формы *цæуæн / цуан*:

*«Цыдысты нартæ æдзухдæр балицы, –
Хæтæнты хæтын фыд бирæ уарзтой.
Сæ цуан уыдон зæнгыл нæ уагътой,
Сæрджын сагтæ-иу сæхима 'рхастой. –
Ходили нарты всегда в походы, –
Ходить в походы они очень любили.
Охоту свою они не оставляли,
Оленей с ветвистыми рогами приносили домой»*

[Нартæ 1975: 20].

В другом отрывке: «*Сослан ахæм лæг уыди, æмæ иу ран бадын нæ зыдта, æдзух хæтæнты хатти, цæуæнты уади, – йæ бонтæ афтæмæй æрвыста. Сосланæн йæ зæрдыл цы сахат æрлæууыдаид, уæд-иу ацыди йæ балицы*. – Сослан был

таким человеком, что не мог сидеть на месте, постоянно ходил в походы, ходил на охоту, – так проводил он время. Как только Сослану приходило в голову отправиться в поход, он тут же собирался» [НК 1989: 417]. «*Нарт сә цуан никуы ныуагътой.* – Нарты никогда не оставляли своих походов (охоты)» [Осетинские пословицы и поговорки 1976: 268].

Формы *цәуәен* / *цуан* мы ставим в один ряд, несмотря на то что *цәуәен* семантически ближе понятию «поход», и это подтверждается текстами сказаний, а *цуан* в привычном понимании значит *охота*. Тем не менее *цуан* в значении *охота* все же не снимает оттенок *завоевательного похода* («*Нарты Созырыхъо аема Сырдон ацыдысты цуаны – балицы.* – Нарты Созырыко и Сырдон отправились на охоту – в балиц» [НС. Кн.2. 2004: 439].). И здесь правомерно иметь в виду сюжеты эпоса о добывании героем невесты. Многочисленные сцены охоты в эпосе уже становились объектом внимания исследователей. Так, Е. Б. Вирсаладзе писала: «Как известно, к числу самых древних компонентов нартского эпоса принадлежат сюжеты, образы и отдельные мотивы, связанные с охотой. Нам представляется, что именно они связаны своим происхождением с кавказским миром, отражая древнейшие мифологические представления аборигенов Кавказа» [Вирсаладзе 1969: 246]. На наш взгляд, нельзя упускать из вида, помимо охоты бытовой, символику космической, мотивы которой непременно присутствуют как в мифологиях разных народов, так и в эпосе.

Случаев, когда *цуан* подразумевает военный поход, в эпосе достаточно: «*Иубон Уәрхаг аема Уәрхтанәг дзурың сә мад-мә:*

– *Цатыбәрзондмә цуаны цәуәем.*

Арвычызг дзуры:

– *Цы ми кәнут Цатыбәрзонды – сырд алыран дәр әм-пәр-пәр куы кәны. Цәмә ма хаут фыдбоны бәрзондмә?*

– *Нәй нын әнә цәуәә.* –

Однажды Уархаг и Уархтанаг говорят своей матери:

– На Цатыбарзонд мы идем на охоту.

Дочь Неба говорит:

– Что вам делать на вершине Цатыбарзонд – везде достаточно диких зверей. Зачем вам отпрапляться так высоко?» [НК 1989: 81]. Невозможность перемены определённого заранее героями места охоты, нежелание остаться дома говорят о том, что это запланированный поход. И в другом отрывке определённно имеется в виду поход: «*Нартæ сæ цуан нукуы нуууагътой, сема иубон куы уыд, уæд Уæрхæг цуаны араст.* – Нарты никогда не оставляли своих походов, и как-то однажды отпра-**вился** Уархаг на охоту» [НК 1989: 122]. Интересно обратить внимание на то, с какими глаголами сочетается лексема *цуан*: «*Мах цуаны азилæм, ды та белас Нартæм ныххæсдзынæ.* – Мы побродим, охотясь, а ты отнесёшь дерево Нартам» [НК 1989: 168]; «*Иуахæмы Уæрхæг сема Уæрхтæнæг цуаны фæцæуыдысты. Бахаудтой Саукомы 'мæ цыл æрталынг.* – Как-то отпра-**правились** Уархаг и Уархтанаг на охоту. Когда они оказались в Чёрном ущелье, стемнело» [НК 1989: 65].

Эпические сказания часто начинаются с упоминания о том, что герой (или героиня) любит ходить, собрался в поход либо уже находится в пути: «*Нартæ фылдæр ыстæры цыдæй цардысты.* – Нарты большей частью жили тем, что ходили в походы» [НК 1989: 338]; «*Нартæ уыдысты тыхджын адæм сема стæрмаæ* (вариант из текста, записанного в Южной Осетии. – М. Д.) *цæуын сфæнд кодтой.* – Нарты были сильными людьми и задумали идти в поход» [ПНТО 1941: 15]; «*Нарты Уырызмæг фæцæуыцыди балцы.* – Нартовский Уырызмаг шёл в поход» [НК 1989: 224]; «*Батырадз иу ран бадын нæ уарзта. Цыди цуаны, цыди балцыты.* – Батрадз не любил сидеть на одном месте. Ходил на охоту, ходил в походы» [НК 1989: 462]; «*Сæуассæйы дыггаг лæппу Дзылау уыди 'мæ цуаны цæуын се гасæй фылдæр уарзта.* – Второй сын Сауассы был Дзылау, и он больше всех любил ходить в походы» [НК 1989: 31]; «*Нарты Сослан цуаны фæцæуын æрымысыди. Йæхи бирæ фæцæттæ кодта 'мæ араст и ныр. Нартæй йæ зонгæ дæр ничи бакодта.* – Нартовский Сослан замыслил отправиться на охоту (в поход). Долго он готовился и, наконец, отправился. Никто из нартов даже

не узнал об этом» [НК 1989: 391]. Кадаг может начинаться и с описания возвращения героя из похода: «*Уырызмаг иугендзон хаетенты хатти 'ма та-иуахамы хаетентай аерцауы. – Уырызмаг в постоянных походах бывал, и вот возвращается он как-то из похода*» [НК 1989: 270].

Тем, что нарты отправляются в поход, могли воспользоваться их враги и, объединившись, напасть на их земли: «*Уад Харенхохма [Нартэ стэры] цыдысты 'ма загътой Сатанайаен:*

– *Балцы цауаэм, фала исты тас куыддэс уа Нартэен, афта нэм бэраг каэн.*

Нартэ фацыдысты Харенхохма. Уад Чынтэ 'ма Гуынты кэраэдзима лэгтэ барвыстой... – Тогда на возвышенность Харанхох [Нарты в поход] собирались и говорят Шатане:

– Мы отправляемся в поход, но если Нартам что-нибудь будет угрожать, сообщи нам.

Нарты ушли в местность Харанхох. Тогда Чинты и Гуны отправили друг к другу гонцов...» [НК 1989: 338].

Подобный мотив встречается в кадаге «*Зеронд Уырызмаг*» («Старый Уырызмаг»), записанном в Южной Осетии: «*Уалынма Нарты стэр аерхэджджа. Систой сэ шэгъдынтыэ. – Вдруг нарты, бывшие в завоевательном походе, вернулись. Принялись они истреблять их*» [НС. Кн.1. 2003: 410].

Исходя из нижеследующего отрывка, характер похода нартов легко «вычисляется» по их поступку. Так, Афсати спрашивает у сына, заметившего всадников:

«– *Стэрыцыд каеныц, ави фаддзуцыд?*

– *Стэрыцыдай цэм ницы ис. Фаддзуцыд каеныц. Фала бирэ рагъауттыэ ратарыц, семэ. –*

– Они идут так, словно собрались в завоевательный поход, или идут шагом?

– Не похоже, что они идут в поход. Идут шагом. Но много стад гонят они с собой» [НК 1996. №8: 115].

В Нартовском эпосе осетин можно выделить сказания, в которых *балу* предстаёт как:

1) способ испытания героя: *«Балцы кæимæ н'ацæуай, уый ыстаугæ дæр ма ракæн, фаугæ дæр ма ракæн. – Того, с кем не ходил ты в балц, и не хвали, и не ругай»* [Осетинские пословицы и поговорки 1976: 269]. Уырызмаг, организовав поход к Черной горе, повёл нартов не по прямой дороге, а по окольной: сначала – по берегу Белого моря, затем – Чёрного. Подобное тяжелое испытание никто из молодых нартов не выдержал, еле добрались они до своих очагов [Сказания о нартах 1981: 49].

В совместный многочисленный поход нартов собирает клич Сослана: *«Гъе, Нартæ! Уæ хуыздæр Уырызмагæг Адив-мæликмæ уацары бахаудта 'мæ йæ 'ркæнæм. Лæг чи у, уый рацæуæд мемæ!»* – Э, Нарты! Лучший из вас, Уырызмаг, попал в плен к Адив-малику, пойдём и вызволим его. Тот, кто считает себя мужчиной, пусть идет со мной!» [НК 1989: 332].

Ходить в *балу* – почётное занятие, и, следовательно, необходимо выбрать себе достойных соратников: «Отправился Суай и приехал прежде всего к Уырызмагу и сказал ему:

– Поведи меня, Уырызмаг, в балц добывать добычу.

– Как бы не так! – отвечал он. – Разве мне, Уырызмагу, старшему всех Нартов, следует ездить в *балу* с такими молокососами и добывать с ними добычу? Ездить в *балу* и добывать добычу с такими молокососами, как ты, подобает Сыбалцу, а не мне, старшему Уырызмагу, – сказал он. – Поезжай ты к нему» [НС. Кн.5. 2010: 636]. В некоторых случаях героям необходимо пройти различного рода задания, чтобы получить возможность отправиться в *балу*. Так, Уырызмаг испытывает на *ныхасе* нартовских юношей, поручив им размягчить кожу для его обуви [НК 1996. №7: 87]; отец подвергает сына испытаниям: *«Уынын æй – ысбæздзынæ бæлццонæн. Маст уыромын дæр дæ бон бауыдзæни. Де знаджы дæр басæтдзынæ!»* – Вижу я, сгодишься участвовать в походе. Сможешь и гнев свой сдержать. И врага одолеешь!» [НК 1996. №5: 163];

2) доказательство храбрости, дееспособности:

*«Нарты Уырызмагæг куы фæзæрондис,
Балцы цæуынмæ уæд фæуæзбынис,*

Аема йыл адæм худын байдыдтой. –
Когда Нартовский Уырызмаг стал стар,
Тогда стал он тяжёл на подъем, чтобы ходить в походы,
И люди начали над ним смеяться» [Нартæ 1975: 309].

Нартовские девушки насмеваются над Уырызмагом: «...уый ма истæмæн куы бæззид, уæд, адæм балицы ацудысты, æмæ уый дæр уйдонимæ уайд. –...если бы он был ещё на что-то годен, то люди в балиц ушли, и он был бы сейчас с ними» [НС. Кн.1. 2003: 198].

Не будем останавливаться подробно на сказании о последнем походе Уырызмага («Уырызмæджы фæстаг балиц»), так как его анализу посвящено большое количество публикаций, приведём лишь краткую цитату: «Именно на нихасе задумывает Уырызмаг свой последний поход, глядя на нартских юношей, для которых он уже перестал быть образцом силы и доблести. <...> Уырызмаг замышляет свой последний поход не только потому, что хочет вернуть себе утраченную из-за старости славу, но и потому, что

Кто бесславно влачит годы последние,

На нартском кладбище не достоин лежать» [Дынник 1969: 359].

Сослан доказывает, что он лучший из нартов, отправляясь на поиски угнанного стада: «Уæдæ афæдзбалицы цæуын æмæ дын æз дæ галтæ ссардзынæн. – Тогда я отправляюсь в годичный поход и найду твоих быков» [НК 1989: 355];

3) путешествие в качестве пастуха и неперемнная встреча с уаигом:

кому отправиться пасти скот нартов – обычно решает жребий: «*Иу аз Нартæн кæрдæг не 'рзаци, æмæ сæ фос сыдæй мардысты. Сырдон сын бацамыдта Мукарайы зæххыл хорз кæрдæг. Афтемæй Нарты фæсивæд хæлттæ септæрстой, кæй хал схауа, уый сæ куыд атæра хизынмæ Мукарайы зæхмæ, афтæ.* – В один год на землях Нартов не выросла трава, их скот умирал от голода. Сырдон указал им хорошую траву в землях Мукара. Так, Нартовская молодёжь бросила жребий, чтобы тот, чей жребий выпадет, отправился пасти скот на земли Мукара» [ПНТО 1941: 43]; «*Нарты Батырадз аскъæрдта*

фос хизынмæ. Хизæнуатмæ цæ сыскæрдта, фæлæ уайыг нæ зыны. – Нартовский Батрадз погнал скот на пастбище. Пригнал их на поле, а уаиг (великан) всё не появляется» [НК 1989: 440];

4) способ наживы: «*Фыдаз ыскодта Нартыл. Бахæринаг цæм нал ис æмæ фос фæкæнынмæ цæуыныц. <...> Нартаей Сосланы 'мдых ничи уыди 'мæ йемæ балцы кæнæ стæры ничи цыди, æгад цæм касты. Æмæ Сослан уый тыххæй æдзух хицæнæй цыди.* – Голодный год наступил для Нартов. Нечего им есть, и отправляются они за добычей. <...> Из Нартов никто не мог сравниться в силе с Сосланом, и никто не ходил с ним в завоевательные походы, стыдно им казалось. И поэтому Сослан всегда шёл один» [НК 1989: 397]. В другом кадаге Сослан захотел пригнать скот и отправился за советом к Шатане: «*Сатана зæгъы:*

– *Æнæхæрд бæстæтæ бирæ ис. Нонырдыгæй Ногъа-Богъайы рæгъæуттæ хизыныц. Цæст цыл не ххæссы, фæсæн нымæц дæр нæй, фæлæ уырдаем бацæуын дæ къухы нæ бафтдзæн.*

Раздæхти Сослан Хуры чызг Ацырухсмæ 'мæ йын зæгъы:

– *Цæуын Ноныбæстæм Ногъа-Богъайы рæгъæуттæ тæрынмæ. Къуырийы фæстæ зындзынæн.* – Шатана говорит:

– Нетронутых земель много. В стороне Нона пасутся стада, принадлежащие Ногъа-Богъа. Невозможно окинуть их взором, невозможно скот сосчитать, но туда не добраться тебе.

Вернулся Сослан к дочери Солнца Ацырухс и говорит ей:

– Отправляюсь я в земли Нона, чтобы пригнать стада Ногъа-Богъа. Через неделю вернусь» [НК 1989: 422]. Данный отрывок примечателен тем, что герой, посоветовавшись о походе, все же решает по-своему, называет цель и определяет временные границы – неделю;

5) поездка за невестой, добывание невесты: «*Нартæ фондзыссæдзæй Уæрхтанæджы фæдыл араст ысты. <...> Ахызтысты авд доны сæрты. Ахæцца сты иу ыстыр быдырма. Быдырма дардæй зынджы цæст зынди, иннæ – иугæндзон фæз.* – Нарты в количестве ста человек отправились за Уархтангом. <...> Перешли они через семь рек. Добрались до одного большого поля. Далеко в поле виднелся огонь, остальное – бескрайняя равнина» [НК 1989: 129]. Добывание эпическим геро-

ем невесты сопровождается сценой охоты (*цуан*) на девушку в зверином обличьи и последующими препятствиями, связанными с преследованием раненого зверя: «*Хæмыц та цуаны араст и 'мæ иу урс саг ауыдта*. – Хамыц отправился на охоту и увидел одну белую лань» [НК 1989: 378]. Сюда же можно отнести кадаг о сокрушении Батразом крепости Хыз (Хиз);

б) путешествие в (из) Страну мёртвых: «*Барастыр ын [Уырызмаджы сенæном лæппуйæн] радта иу къуыри æмгъуыд*. – Барастыр дал ему [безымянному сыну Уырызмага] недельный срок» [ПНТО 1941: 660]. Отдельного внимания заслуживает *бали* Уырызмага с его безымянным сыном. Сказание полностью связано с описанием похода. Все варианты сходятся в том, что поначалу Уырызмаг с большой неохотой собирается в путь, напрасно предпринимая попытки уклониться от предстоящего путешествия. Далее следуют начало пути и выбор направления: «*Никуы уал мын баззад сенæхæрд бæстæ, æрмæст Терчы æмæ Турчы йеттæмæ*. – Нигде не осталось нетронутых мною земель, кроме земель Терка и Турка» [ПНТО 1941: 61]. Во всех вариантах сказаний мальчик, угнав скот, делит добычу на три части: помимо своей доли Уырызмаг забирает и долю мальчика, третья часть предназначена для устройства поминок. Сказание заканчивается сценой возвращения безымянного сына Уырызмага в Страну мёртвых;

7) æгъдау (образ жизни, традиция): «*Лæг балцæн гуырду...* – Мужчина рождён для *балца*» [НК 1989: 123]; «*Нартæ æмæ Чынтæ бадтысты Ныхасы, æмæ сæм Уырызмаг ссыди æмæ сын загъта:*

– *А, æз фесæфтæн, фæлæ сыхах та мæнæй сæфтдæр куы стут, цуаны кой уæм нал и...* – Нарты и Чинты сидели на *ныхасе*, Уырызмаг пришёл к ним и говорит им:

– Ладно, я никчёмный, но вы ещё хуже меня: у вас и речи уже нет о походах...» [НС. Кн.1. 2003: 238]; «*Æмæ иуахамы Хæмыцы фырт Батрадз дзуры Борæты кулдуарæй:*

– *Борæты разагъд фæсивæд, цомут-ма æмæ иучысыл цуаны рахæтæм, не уæнгтæ аивазæм.*

Худинаг уыди Нарты бæсты балцы нæ ацæуын искаей

хуындæй. Æгъдауы сæрты нæ ахызтысты Бурæфæрныджы авд фыртты дæр... – И как-то сын Хамыца Батрадз прокричал у ворот Бората:

– Прославленная молодежь рода Бората, пойдёмте-ка на охоту, чтобы размяться!

Стыдно было в Стране нартов не пойти в *бали*, если кто-то приглашал. Не переступили через традицию и семеро сыновей Бурафарныга...» [НС. Кн.32005: 314-315].

Представленная нами классификация основывается на сюжетной организации кадагов и может быть дополнена.

Особый художественный момент в эпосе – первый выезд воина, своего рода инициация: «*Ссæдз азы йыл рацыди 'мæ цуаныцæуынхъом фæци*. – Двадцать лет исполнилось ему и он стал способен ходить на охоту» [НК 1996. №8: 91]; «*Ацыд Сослан йæ фыццаг дард балицы. Цæуы Сослан æмæ цæуы. Уыны ног бæстæтæ, ахизы стыр хæхтыл, арф кæмттыл, тыгъд быдыртыл*. – Отправился Сослан в свой первый балц. Идёт Сослан, идёт. Видит новые земли, переходит через высокие перевалы, глубокие ущелья, бескрайние равнины» [НК 1989: 355-356]. Первый выезд Сослана в завоевательный поход, так же как и любой удачный поход, предпринятый нартами, заканчивается сценой *куывда* и равного дележа добытого: «...*Сослан Нартаем æрцыди. Йæ фосыскондæй Чынты Хъобайæн авд сæры радта, иннæты Нартыл байуæрста. Афтæ уыд Сосланы фыццаг бали*. –...Сослан пришёл к Нартам. Из пригнанного им скота отдал он *Чынты Хъоба* семь голов, остальные раздал нартам. Так сложился первый *бали* Сослана» [НК 1989: 360].

О приёмном сыне Бедзенаг-алдара Уырызмаг говорит: «*Дæлæ нæ быдыры цыдæр фыдбылыз ссæуы: мигъ, хур æмæ дунейы маргъ иумæ ссæуыны*. – Вон по нашему полю какое-то зло (несчастье) идёт: тучи, солнце и множество птиц вместе надвигаются» [ПНТО 1941: 120]. Шатана, посмотрев в небесное зеркало (*æрвайдæн*), поясняет: «*Мигъ кæй хонут, уый у йæ бæхы комы тæф, дуней-маргъ кæй хонут, уый бæх æсткъахыг у æмæ зæххæй фæрчытæ тоны йæ къæхтæй, æмæ йæ сæрты халæттау тæхыны. Мæйтæ-хуртæ кæй хонут, уыдон – йæ*

гæрзтæ, цæстытæ сæм нæ лæууыны, афтæ æрттивыны, фæстæ гутоны хæхх кæй хонут, уый у гыццыл лæппу, сæмæ йæ кард захмæ хæццæ кæны сæмæ йæ гæрдгæ цæуы. – То, что вы называете тучей – это дыхание его коня, то, что вы принимаете за множество птиц – это конь у него восьминогий, и он отрывает копытами от земли комья, они летят над его головой, словно вороны. То, что вы принимаете за луны и солнца – это его оружие, на блеск которого невозможно смотреть, а то, что вы называете бороздой, – он маленький мальчик, его меч касается земли и испарывает её» [ПНТО 1941: 120]. Выражение *гæрдгæ цæуы* – идёт, *вспарывая*, идёт, *прокладывая путь*, на наш взгляд, не случайно употреблено в тексте.

В адыгских сказаниях выезд Бадыноко в поход «описывается весьма стабильно:

Справа – борзые, слева – борзые,
Сверху – большие реют орлы.
С шеей змеиной – конь сухопарый,
Пики удары – грозам сродни.
Всадник несется в светлой кольчуге, –
Чинты в испуге, чинты – в тоске!»

[Шортанов 1969: 216].

Балкаро-карачаевский эпос повествует о первом выезде молодого нарта по имени Рачикау: «...впереди его идет облако, в котором летают звезды и вороны; у него спереди светит солнце, а сзади луна; под лошадью прыгают белые зайцы». Далее вещая Шатана объясняет своей служанке Кюлюмхан, описавшей ей картину едущего всадника: «То, что тебе показалось облаком – это пар из ноздрей его лошади; вороны – это комья грязи, летящие вверх из-под копыт его лошади; звезды – это искры, вылетающие из его трубки; светящее впереди солнце – это кюбе (панцирь), а луна сзади – такыя (шлем); наконец, зайцы, прыгающие, по-твоему, под лошадью, – не что иное, как широкий шелковый конец его плети» [Тресков 1963: 188].

Число героев, отправляющихся в завоевательный поход, в зависимости от сюжета различное. Иногда в него отправляются все нарты: «*Нарты адæм стæры куы араст сты...* – Когда

отправился Нартовский народ в поход...» (кадаг «*Нарты хъæу стæры ацъдысты*» – «Селение Нартов отправляется в поход») [НС. Кн.4. 2007: 89-92]. О тридцати девятерых всадниках говорится в следующем отрывке: «*Стæры уыдыстæм, стæры, Нарты фæсивæд нудæс æмæ ссадз барагæй*. – В завоевательном походе мы были, нартовские юноши, в числе тридцати девятерых всадников» [НС. Кн.3. 2005: 208]. Дигорское сказание «*Нарти адæм цауæни куд фæциудæнице*» начинается с определения числа нартов: «*Нарти дзæбæхтæ дууадæсемæй цауæни фæциудæнице*. – Лучшие из Нартов, двенадцать человек, отправились в поход» [ПНТО 1941: 148]. Примечательно, что одна из осетинских охотничьих песен озаглавлена так: «*Къомиайы фыртты фæстаг балц йæ дыуадæс æмбалимæ*» («Последний поход *Къомиайы фырты* с его **двенадцатью** друзьями»), а Б. А. Алборов, составитель сборника, над словом «балц» написал слово «цуан» [НА СОИГСИ. Фольклор, п.54, д.333, с.22], что также свидетельствует о взаимозаменяемости лексем.

В сказании «*Уырызмаг, Хæмыц æмæ Созырыхъойы кадæг*» («Сказание об Уырызмаге, Хамыце и Созырыко») [НС. Кн.4. 2007: 20] названные герои собрались в поход, каждый взял с собой кого-то из младших, выйдя за пределы селения, они спохватились и решили взять с собой еще и Сырдона, и, таким образом, нарты отправились **всемером**.

Есть ещё один интересный пример: «*Созырыхъо, Уырызмаг, Хæмыц æмæ сæндæр фараст æмбалы иумæ сфæнд кодтой цуаны цауын. Сырдонæ сæ саулагæ кæм хуыдтой, уымæн æм барвыстой, немæ куыд рацауай, афтæ, зæгъгæ*. – **Созырыко, Уырызмаг, Хамыц и девять** других друзей собрались в поход. Поскольку называли они Сырдона своим слугой, то отправили за ним, чтобы, мол, с нами ты пошёл» [НС. Кн.4. 2007: 55]; «*Нарт æрæмбырд сты æмæ сфæнд кодтой, зæгъгæ, искуы фоскуы фæкæниккам, æмæ баисты дыуадæс Нарты фæсивæдæй сæ домбайдæртæй*. – Нарты собрались и решили пригнать скот откуда-нибудь, и стало их **двенадцать** – самых мужественных из Нартов» [НС. Кн.4. 2007: 92]. Получается, они выступают в поход в числе *двенадцати* человек, Сырдон – тринадцатый.

Он редко сопровождает нартов, которые приглашают его с собой, мотивируя его присутствие так: «Гъей-джиди! Сырдон дар ма нема куы уыдаид, даргъ балцы цæугъейæ хъæлдзæг лæг у! – Гъей-джиди! Был бы Сырдон с нами, в дальнем походе он весёлый человек!» [НС. Кн.4. 2007: 20].

Кроме пространственной направленности для эпического повествования имеет значение **длительность военного похода**. Наиболее распространенное обозначение длительности *балца* – *афæдзы балц* (годовой балц) – встречается в кадагах об Ахсаре и Ахсартаге: «*Фæраст Æхсартаг, æмæ йæ Уархаг ауыдта. Дзуры йæм афтæ:*

– *Ныр иунæгъей кæдæм раст кæныс, æви 'мбалимæ дæ сæрмæ нæ хæссыс?*

– *Иунæгъей цæуын афæдзы балцы. Кæд æмæ не рыздаехон, уæд мæм-иу Æхсар хæцца кæнæд.* – Собрался Ахсартаг, увидел его Уархаг. Говорит ему:

– Куда собрался ты один, или взять с собой спутника тебе гордость не позволяет?

– Один отправляюсь я в балц на год. Если не вернусь, пусть Ахсар найдёт меня» [НК 1989: 164].

Более точно определяются временные рамки эпического похода выражением *афæдзы æмгъуыдмæ* – сроком на год: «*Иу-ахæмы сфæнд кодтой афæдзы 'мгъуыдмæ балцы фæцæуын.* – Собрались они как-то в *балц* сроком на один год» [НК 1989: 172].

Нартовский Уырызмаг отправляется к родственникам по матери – Донбеттырам – и говорит Шатане: «*Къуыри балцы цæуын æмæ дæм тагъд зындзынаен.* – Уезжаю я в недельное путешествие и скоро вернусь к тебе» [НК 1989: 259]. Но не отпускают его так скоро Донбеттыры, и сокрушается Уырызмаг: «*Къуырибалцы рацыдтæн æмæ ныр авд къуырийы катыйл дæн.* – Уехал я на неделю, а маюсь уже семь недель» [НК 1989: 260]. В данном отрывке имеет место магическое умножение сакрального для осетин числа «семь» – количество дней путешествия возросло во столько же раз.

В другом кадаге Сослан сообщает, что отправляется в балц

на три недели: «*Æз балцы цæуын æртæ къуырийы 'мгъуыд-мæ*» [НК 1989: 332]; «*Нартæ цæуаг уыдысты стæры. Стæрсей-уу тагъд не 'рыздахтысты, æртæ азы дæр-уу базздысты.* – Нарты часто ходили в поход. Из похода они не скоро возвращались, бывало, задерживались года на три» [ПНТО 1941: 20]; «*Се стæры цыд уыди æртæ азы æмгъуыдмæ.* – В поход они отправились на три года» [НС. Кн.2. 2004: 365]. В «Легендах о Даредзанта» читаем: «*Йæ [Амыраны] фыдыхо дæр уæлдай нал сдзырда æмæ сæ сарæзта: фæраст азмæ сæ цы бахъуыдаид, уый фæндаггаг сын радта.* – Его [Амирана] тётя, не сказав больше ни слова, собрала их: дала им в дорогу всё, что могло пригодиться в течение девяти лет» [ПНТО 1941: 198].

«Герои нартских сказаний даже в одиноких своих поездках, в сраженьи с врагом один-на-один или при добывании себе в жены какой-нибудь красавицы, всегда помнят о том, что они – нарты, всегда озабочены тем, чтобы быть достойными называться нартами» [Дынник 1969: 359]. В конечном итоге и подвиг в некотором смысле невозможен без участия героя в походе. Завоевательный поход в эпосе побуждает его к действию, в котором раскрывается образ, проявляется характер.

Глава III СЧЁТ И ЧИСЛО

3.1. Символика счёта в Нартовском эпосе осетин

Символика счёта и числа представляет большой интерес в контексте исследования эпических произведений. В традиционном фольклоре семантике чисел посвящено большое количество работ, при том что почти не существует исследований, анализирующих собственно счёт. К.А. Богданов так объясняет исследовательское небрежение к его семантике: «Тогда как семантика чисел лексически выражается числительными, т.е. определяется полнозначными словами, служащими для обозначения количества, меры, порядка, кратности (повторяемости), совокупности (собираемости), разделительности и т.д., счет оказывается как бы эпифеноменом числительных – действием по глаголу “считать”» [Богданов].

На наш взгляд, для исследования фольклорного текста семантика счёта не менее важна, чем собственно числовая символика. Отдельные работы, связанные со счётом как таковым, представлены в связи с заговорами [Топоров 2004: 331-349], а также в связи с жанрами детского фольклора – считалками или загадками [Топоров 2004: 350-361; Троицкая, Петухова].

В работе «Числовой код в заговорах» В.Н. Топоров отметил некоторые особенности счёта, т.е. «операции считания», при которой теоретически признаётся равноправие чисел. «Числа упорядочивают неорганизованное, чреватое хаотическим началом или хотя бы угрожаемое им. Сама операция счета собирает разное и разрозненное в некое целое, характеризуемое порядком. Числовой ряд в этом случае как раз и оказывается простейшей моделью порядка, а порядок – гарантия устойчивости против нарастающих тенденций энтропического характера. Счет есть собирание беззащитного под защиту порядка, и считается то, что воплощает жизнь и обеспечивает её» [Топо-

ров 2004: 332-333]. Так, в заговорах счёт представляет собой форму учёта и контроля, которые при удачном результате приносят считающему удовлетворение и успокоение.

В Нартовском эпосе осетин процесс счёта (*нымад*) Ж. Дюмезиль связывал с образом Сырдона: «Сырдон, по-видимому, все же более «осведомлен»: он знает не только то, что отдалено расстоянием, но и то, что скрыто в будущем. У него чудесная способность считать» [Дюмезиль 1976: 111]. В сказании «*Сырдоны нимад*» («Счёт Сырдона») [НС. Кн.4. 2007: 235] представлен ответ героя на вопрос нартов о том, кого больше – живых или мёртвых: «*Куд сэрнимадта, уотемаей мæрдтае дууæ, сæртæ хатти фудæр æнцæ*. – По его подсчётам, мёртвых оказалось в два, в три раза больше» [НС. Кн.4. 2007: 236].

Другой сюжет, в котором счёт также связан с образом Сырдона: «Нартам понадобилось узнать точную численность волшебного войска, которое только при этом условии будет предоставлено в их распоряжение. Сатана не обладает чудесной способностью Сырдона быстро считать, но она знает, как развязать язык Сыррону. Пока ночью Сырдон бродит, забавы ради *подсчитывая* (выделено нами. – М. Д.) таинственных воинов, она успевает сшить штаны о трех штанинах, а на заре вывешивает свое изделие на видном месте. Сырдон тут же появляется и начинает ее высмеивать: «Что же это ты, Госпожа-Хозяйка Сатана! Для чего тебе штаны о трех штанинах? В войске Ахсартагката тысяча и тысяча тысяч человек и еще сверх того сто, но ни одного треногого среди них нет!» [Дюмезиль 1976: 130-131].

Нартовское войско в свою очередь исчисляется сотнями по-разному вооружённых людей. Будучи в плену, Уырызмаг отправляет к нартам гонца с сообщением, в котором иносказательно даёт понять, каким должно быть войско:

*«Уырызмаг зæгъ уын ис ахæстоны
Æмæ уæ Мæликк ахæст-аргъ домь:
Сæдæ сæдæйы – иусисон галтæ,
Дывæр сæдæйы – дысисон галтæ,
Æртæ сионтæй – æрдзæмæ æввахс,
Цыппар сионтæй – уæд аст сæдæйы,
Фондз сионтæй та – фæраст дывæры. –*

Уырызмаг, скажи, находится в плену,
И Малик требует выкуп:
Сто сотен – однорогих быков,
Удвоенную сотню – двурогих быков,
Трѣхрогих – около тысячи,
Четырѣхрогих – восемь сотен,
Пятирогих – удвоенную девятку» [Нартæ 1975: 313].

Однако мы встречаем процесс счёта не только в связи с образом Сырдона. Мать наставляет Уархага и Уархтанага: «Уæдæмæ Нартæн сæ хъазæн бон майрæмбон у. Хъазт йæ тынгыл к 'уа, уæд Нарты рæгътыл базилут. **Банымайут Нарты адæмы, 'мæ кæмæн æфцæгготхор, кæмæн дзабираг æрхæссут сырды цармæй сема цæм лæвæрттимæ бацæут.** – Потому что у нартов пятница – день игрищ. Когда игры будут в самом разгаре, пройдитесь по рядам Нартов. Сосчитайте Нартовских людей, и кому – воротник, кому – обувь из кожи принесите и поднесите им подарки» [НК 1989: 61]. При этом в сказании нет самого процесса счёта, повествование сразу переходит к картине игрища.

По К.А. Богданову, «операции счисления присутствуют в фольклоре и как тема описания, и как композиционный прием, организующий функциональные элементы самого текста. Иными словами, счёт может обыгрываться как содержательно, так и функционально, указывать на то, о чем говорится и на то, как говорится, причем план содержания и план выражения могут в этих случаях в большей или меньшей степени соотноситься» [Богданов].

В Нартовском эпосе осетин выделяются два основных вида счётных операций: *счёт до трѣх* и *счёт до семи*. Примером последнего может служить сюжет о строительстве нартами башен в течение семи условленных дней, итогом которого должно было стать избрание старейшины [НК 1989: 236]. Сказание выстроено вокруг числа «семь», его квинтэссенцией выступает просьба Уырызмага, обращенная к Донбеттырам: «Цы кæнон – авдæддæгуæлæ, авдбынатон æрхуы мæсыг амайын, фæкæсын мæм хъæуы. Авд хатты мæм авд фæлтæрсæй авд-авдæй куыд фæкæсат, афтæ. Мæ мæсыг та амад хъуамæ авд бонмæ фæуа.

– Что делать мне – я строю семиэтажную семиместную медную башню, мне нужна помощь. Семь раз из семи поколений семью семеро мне пусть помогут. А башня моя должна быть выстроена в течение семи дней» [НК 1989: 234], где встречаются семь словоупотреблений лексемы *авд* (семь).

В сказании «*Маргъуыдзы кадæг*» («Сказание о Маргузе») старик рассказывает покровителю мужчин Уастырджи, как найти Маргуза. Для этого необходимо войти в семиэтажный дом, внутри которого семь дверей. Далее перечисляются все двери и то, что находится за ними. Интересно, что оба сюжета, развивающиеся вокруг счёта до семи, связаны с образом покровителя мужчин – *Уастырджи*.

Счёт до семи применяется в кадаге «*Æхасар æмæ Æхсартаджы мæлæт*» («Смерть Ахсара и Ахсартага») в связи с необходимостью определения дней недели и соотносится с отрубленными Ахсартагом головами семиглавого уаига: «*Донбеттыртæ та æркастысты, æмæ сæ мад зæгъы:*

– *Ныр къуыри хæцы нæ сиахс авдсерон уæйыгимæ, алы бон дæр иу сæр кæм лыг кодта, уым æз зæгъын: нырæй фæстæмæ нымæд авдæй цæуæд. Фыццаг бон къуырийы сæр уæд, дыккаг бон къуыри мысæн уæд, æртыккаг бон кувинæгты бон уæд, цыппæрæм бон – куысты цырын бон уæд, майрæмбон сабиты дæттæн бон уæд, æхсæзæм бон цыбыр бон уæд куыстæн æмæ æвдæм бон та Хуыцауы мысæн бон уæд.* – Донбеттыры выглянули и их мать говорит:

– Уже неделю сражается наш зять с семиглавым уаигом, так как каждый день он отрубал ему одну голову, я скажу: пусть с этого момента исчисление идёт от семи. Первый день пусть будет началом недели, второй день недели поминанием пусть будет, третий день будет предназначен для вознесения молитв, четвертый день – рабочий день недели, пятница – детский день, шестой день пусть короткий день для работы, а седьмой день будет днём почитания Бога» [НС. Кн.5. 2010: 13].

Вряд ли найдётся среди эпических сказаний текст, в котором количество употреблений числительного *авд* (семь) больше, чем в кадаге «*Нарты авдæн*» («Колыбель нартов») [НК

1996. №5: 144-151]. В одном доме рода Алагата рождаются семеро мальчиков. Повзрослев, семеро братьев (*авд афсымэры*) женятся, ни у одного из них нет детей, поэтому они женятся повторно через год. В течение семи лет каждый из них женился семь раз (*авд хатты аерхастой афтэмэй*), у каждого по семь жён, всего в доме сорок девять невесток (*фарастэмэды-ууиссэдз чындзы*). Уастырджи отправляет братьев за советом к единственной сестре семи ангелов (*авд зэдэ иунаг хо*). На пути к ней братьев поджидают семь испытаний: они вызволяют из беды отца девушки; каждому из братьев он желает семь раз счастья (*авд хорзы дэ уэд*). Семь ангелов спрашивают у братьев, хотят ли они иметь по семеро сыновей (*авдэи фэйна авд зонды*), или по одному, но обладающему умом семерых (*авды зонд иу гуырмэ куыд уа*). Семеро братьев-ангелов вырвали из косы своей сестры семь волос (*авд аердуйы*) и отдали их нартам. Через год у братьев родились сыновья. Братья решили устроить куывд в честь рождения сыновей и готовились к нему семь месяцев (*авд мэиы дэргы фэцэттэкодтой сэхи*). Уастырджи предлагает по старшинству назвать новорожденных выдающимся нартам: Уырызмагу, Хамыцу, Сослану, Бурафарныгу, Шатане, Сырдону, а младшего называет сам. Уырызмаг, узнав, что старший родился на неделю раньше самого младшего, говорит: «*Кэд кьуыри раздэр райгуырди, уэд сэ сэр фэуэд, сэме кьуырисэры ном уымэй баззайэд*. – Если родился он на неделю раньше, пусть будет их главой и по его имени пусть называется понедельник» [НК 1996. №5: 150]. Хамыц отвечает: «*Уэдэ иунаг таригьэд у, сэме дыггаг сэр та уый фэуэд. Мэна йын мэ цэг лаваркэнын...* – Тяжело одному, поэтому пусть вторым главой будет он. Дарю ему своё кольцо...» [НК 1996. №5: 150]. Третьему имя дал Сослан: «*Уэдэ аз та уыцы гуырдыл эртэ цэджи кэнын сэме эртэцэгон уэд*. – А я надену на этого мальчика три кольца, и пусть он будет с тремя кольцами» [НК 1996. №5: 150]. Бурафарныг берёт четвертого: «*Эртэ фьрты мын ис, сэме мын уый та цыппэрсэм фьрт фэуэд*. – Есть у меня три сына, пусть он будет мне четвёртым сыном» [НК 1996. №5: 150]. Пятого называет Шатана: «*Уыцы лэппуйы*

Хуыцау майрæмбон радта, æмæ уый номæй баззайæд. – Этого мальчика Бог дал в пятницу, и пусть он носит это имя» [НК 1996. №5: 151]. Сырдон даёт имя шестому: «*Цæй, Хуыцауæхсæв райгурди 'мæ Æрдæгхуыцау фестæд.* – Родился он в ночь на воскресенье, и путь станет полубогом» [НК 1996. №5: 151]. Уастырджи от имени Бога и от своего имени называет седьмого. Так появились названия дней недели: «*Къуырисæр, Дыццæг, Æртыццæг, Цыппæрæм, Майрæмбон, Хуыцауæхсæв æмæ Хуыцаубон*» [НК 1996. №5: 151]. Любопытно, что суббота в кадаге называется не привычной для современного осетинского языка лексемой *сабат*, а *Хуыцауæхсæв* (букв. ночь на воскресенье). В завершение *куывда* Уастырджи преподносит потомкам ещё один дар: «*Иу бынаты хъомыл кæнæнт ацы авд гуырды! Æмæ цын иу хуыссæн уæд авдæн дæр! Æмæ амæй фæстæмæ авдæн хуыйнæд!* – В одном доме пусть воспитываются эти семеро новорожденных! И пусть будет у них одна кровать. И называется она *авдæн*» [НК 1996. №5: 151]. *Авдæн* (сущ. *люлька*) и *авдæн* (числит. для *семерых*) являются омоформами.

В «Нартиаде» обнаруживаются и отголоски существовавшей у осетин восьмеричной системы счисления в устойчивом выражении *æстæмæй-астмæ*, означающем недельный срок: «*Сайнаг-æлдар сæ æстæмæй-астмæ бауорæдта...* – Сайнаг-алдар угощал (букв. задержал) их неделю» [НС. Кн.4. 2007: 365-366]; «*Бориати Борæфарнуг хинцгæ кодта гъæуи æстæмæй-астмæ.* – Борафарныг из рода Бората угощал жителей села в течение недели» [НС. Кн.5. 2010: 228]. Словарная статья «*farast*» из «Историко-этимологического словаря осетинского языка» даёт ясное представление о возникновении на осетинской почве образования из «*far-ast (pāra-ašta)* букв. «за восемью», «сверх восьми». Такой способ обозначения 'девяти' указывает на то, что восьмерка считалась «круглым» числом, как и десятка. В пользу этого говорят и такие выражения, как *æstæmæj astmæ* (в эпосе) – «восемь дней» (как круглый счет времени) и др. Древность подобных представлений подтверждается тем, что индоевропейское название 'девяти' происходит от прилагательного *новый* (ср. др.иран. *пана-* 'новый' и

nava- ‘девятъ’) и означает «новое (после восьми) число». Общеиндоевропейское название ‘девяти’ должно было звучать в осетинском **næw-*, что мы действительно и находим в д. *næw-dæſ* (и. *nūdæſ*) ‘девятнадцать’» [ИЭС. Т. I. 1958: 419-420]. В работе Т.К.Салбиева «Об обозначении ‘девяти’ в осетинском языке» с опорой на структурно-семиотический метод рассмотрены мифопоэтические свойства указанного числового представления [Салбиев 2013: 32-39].

Не будем останавливаться подробно на примерах счёта до трёх, которых в текстах сказаний более чем достаточно («*Рацыди бон, дыккаг, æртыккаг...* – Прошел день, второй, третий...» [НК 1989: 242] и т.п.). Укажем лишь, что во многих (в частности, индоевропейских) мифопоэтических традициях число «три» – основной показатель вертикальной структуры мира – верхнего (Небо), среднего (Земля) и нижнего (Подземное царство). При любом варианте рассмотрения в данной структуре Земля оказывается образом абсолютного центра. Приведённые примеры счёта до трёх и семи активно используют порядковые числительные.

Встречается в «Нартиаде» и парный счёт (*къæйттæй нымад*), который и до недавнего времени (вторая половина XX в.) бытовал у осетин:

Уым къæйттæ-къæйттæ куы ‘рлаууыдысты,
Уым чыртæ-чыртæ куы ‘взæрыдысты... –
Там по двое они встали,
Там группами они появлялись [НС. Кн.6. 2011: 193];
«*Созырыхъо дын уæд Нарты адæмы*
Къæйттæй, дыгæйттæй ыслаууын кодта... –
Созырыко тогда нартовских людей
Попарно, по двое заставил встать» [НС. Кн.6. 2011: 311].

Обратимся вновь к исследованию В. Н. Топорова: «То, что считают, определяя количество данных объектов или порядок их следования, и что благодаря этим определениям индивидуализируется, уточняется, вовсе, однако, не предполагает одностороннюю зависимость от этих определений. На самом деле и объекты счёта, в свою очередь, так или иначе отбрасыва-

ют свою тень на определяющие их числа, которые без того, что числится-считается, становятся опустошенными «реальными» связями и смыслами. Оказывается, что не только объект определяется числом, но число обретает полноточность, когда известно, какие объекты оно определяет. Следовательно, процесс счета и его результаты определяют валентность как чисел, так и самих объектов счета» [Топоров 2004: 333-334].

Характерной особенностью употребления чисел в фольклорном тексте является наличие всех чисел натурального ряда, при этом обычно отсутствует ноль. Однако любопытный пример счисления представлен в кадаге «*Сæуæссæйы мæлæт*» («Смерть Сауассы»): «*Сæуæссæ йæ рариуыгъта, 'мæ Авдсаронæн йæ иу сæр атылд æфсадыл <...> Авдсаронæн йæ тых иу хатт фæкъаддæр. Сæуæссæйæн та иу хатт фæфылдæр. – Сауасса дæрнул его, и у Авдсарона одна голова покати-лась по войску <...> Сила Авдсарона уменьшилась в один раз. А у Сауассы возросла в один раз» [НК 1989: 54]. В приведённом предложении числительное *иу* (один) в сочетании с лексемой *хатт* (раз), по сути, должно означать один раз, т.е. сила *уаига* (великана) уменьшилась в один раз, а сила *Сауассы* возросла в один раз. Но как это объяснить? В один раз – математически значит – осталась прежней. В данном случае мы имеем дело с мифологическим сознанием – счёт обычно начинается с числа «1», и первая отрубленная голова уменьшает силу *уаига* по аналогии в один раз. В конечном итоге поверженный *уаиг* реализует идею значащего отсутствия.*

В отдельную группу выделим слова, не входящие в разряд числительных, но так или иначе связанные с количеством или счётом.

Дисны – *уст.* единица измерения длины – пядь, великая или большая, равная расстоянию от большого пальца до мизинца растянутой кисти руки (около 22-25 см) [ИЭС. Т. I. 1958: 364; Осетинско-русский словарь 2004: 214]. «*Дисны бæри сæ уæлæ ныххæцыди рыг адæмæн.* – Пристала к людям пыль толщиной в пядь» [НК 1989: 75].

Устойчивой фольклорной формулой является совместное

употребление лексем *уылынг* и *уыдисн*: «*Бон уылынг, ахсав уыдисны рæзтысты лæппутæ*. – За день на четверть, за ночь на пядь росли мальчики» [Нарты 1990: 96]. *Уылынг* – мера длины, расстояние между концами растянутых большого и указательного пальцев, пядь (около 18 см), *уыдисн* – то же, что и *дисны*, мера длины, расстояние между концами большого пальца и мизинца растянутой руки. Согласно В.И. Абаеву, *уыдисны* и *уылынг* соотносятся примерно так же, как и русские «четверть» и «пядь» [ИЭС. Т. IV. 1989: 113-114].

Агариц – неизвестная мера длины. В.И. Абаев предполагал, что лексема образована путем сложения *ag* ‘котел’ + *arc* ‘копье’, т.е. длина жерди («копья»), на которую подвешивался котел [ИЭС. Т. I. 1958: 35]. «*Уый йæм ныццыди, æмæ бæхыл авд агарцы фаджыс ысхæццыди*. – Он спустился к нему, а конь утонул в навозе на длину в семь жердей» [НС. Кн.2. 2004: 108].

Сажень (*сардзин* – заимств. из русс.; *ивазн*): «*Скуывта Созырыхъо ноджы Хуыцаумаæ: “Хуыцаутты Хуыцау, ахæм уазал скаен, ахæм уазал, æмæ денджызы авд сардзины их куыд ысхæца!”* – Взмолился Созырыко: “Хуыцауты Хуыцау, пусть будет настолько холодно, чтобы море на семь сажений замёрзло!”» [НС. Кн. 2. 2004: 269]. Ещё одна лексема со значением «сажень» – *ивазн* (*авд ивазны иуырдаем, авд ивазны иннæрдаем* – семь сажений в одну сторону, семь – в другую).

Мало, немного (*гыццыл, цъус*): «*Цъус растæг рауади*. – Мало времени прошло» [Нарты 1990: 224]; «*Цъус фæстæдæр та ноджы ныццыди Дзерассæ донмæ*. – Немного позже опять спустилась Дзерасса к воде» [Нарты 1990: 224]; «*Ардыгæй дæр та дисгæнгæ аццыдис æмæ та иу гыццыл куы раццыд, уæд бахæццæ Созырыхъо йæ каисты дуармæ*. – И отсюда, удивляясь, ушёл Созырыко, и когда прошёл немного, достиг дома родственников своей жены» [НС. Кн.2. 2004: 571]; «*Гыццыл куы ауад, уæд æй [бæхы] Батрадз йæ уæрджытæй æрбалхъывта...* – Когда конь прошёл небольшое расстояние, Батрадз сжал ему бока коленями...» [НС. Кн.2. 2004: 120].

Как видно, в ряде примеров обнаруживается явление синонимии. Скажем, для выражения значений «много», «порядоч-

но» характерны количественные наречия (по Н.К.Багаеву [2: 381]) *бирæ, дзæвгар, иудзæвгар (иу дзæвгар), дунейы*.

Много, порядочно (*бирæ дзæвгар, дунейы*): «**Бирæ** сæмгъуыдтæ, бирæ æфсæнттæ мын фæкодтай. – Много раз назначала ты мне срок, много причин находила» [Нарты 1990: 240]; «**Нарт сæ фос аскъæрдтой сæмæ та иу дзæвгар** ауадысты. – Нарты погнали свою скотину, и порядочно прошли» [НС. Кн.4. 2007: 58]; «Скæнут **бирæ фæлмаен къуымæл**. – Приготовьте много кваса» [НС. Кн.4. 2007: 19]; «**Кæсы ‘мæ иу ыстыр фæзбыдыры дунейы адæм**. – Смотрит, на большом поле много людей» [НК 1989: 208]; «**Æрымбырд ис Нарты Хъазæнфæзмæ дунейы дзылла, дунейы адæм, зæхх цæ нæ урæдта, хур цыл не ххæссыди, дон цæ не фсæста, уыйбæрц уыдысты**. – Собралось на Нартовское поле для игрищ множество людей, земля их не выдерживала, солнце не в состоянии было их охватить, вода не могла их напоить, столько их было» [НК 1989: 448]; «**Еу биццеу имæ [Нокармæ] дзоруй дуарæй: “Дæ зæнхи дин еу биццеу хезу, æргъдунгæ син нæййес, уой бæрцæ фонс”**. – Один молодой человек говорит ему [Нокар]: «На твоих угодьях один молодой человек пасёт столько скота, что не счесть»» [НС. Кн.2. 2004: 327].

Все / у всех (*иууылдæр / иууыл, се / уе ‘зас*): «**Иууылдæр сæм уыдис Нарты домбæйттæм бæхтæ**. – У всех них, у Нартовских героев, были кони» [НС. Кн.4. 2007: 75]; «**Сымах йедтæмæ иууылдæр Нарты симды сты**. – Все, кроме вас, находятся на симде Нартов» [НК 1989: 74]; «**Уе ‘зас мæ ма фæрсут**. – Не спрашивайте все меня» [НК 1989: 185]; «**Иууыл фæцагъды бæсты уадз æмæ мах фесæфæм**. – Чем все погибли, пусть мы пропадём» [НК 1989: 55].

Столько (*атæппæт, уыйбæрц / уый бæрц, цас, уыйас*): «**Атæппæт кæрчытæн уасæг нæ хъæуы?** – Стольким курам разве петух не нужен?» [НС. Кн.4. 2007: 239]; «**Цас фæуыдаид уым, чи йæ зоны**. – Кто знает, сколько он там пробыл» [НС. Кн.4. 2007: 253]; «**Тотырадз уыйас зондджын æмæ ныфсджын рацъиди, æмæ йæм Нартæй иуæй-иутæ хæлæг кодтой**. – Тотрадз оказался настолько умным и уверенным в себе, что некоторые из Нартов завидовали ему» [НС. Кн.5: 2010: 328].

Спустя некоторое (какое-то) время: «Уæд *иу рæстæджы фæстæ* Нарт сфæнд кодтой Уырызмæджы амарын. – Тогда, спустя некоторое время, Нарты задумали убить Уырызмага» [НС. Кн.4. 2007: 19].

Конец (карон): «Арвы *каронмæ дæр фæцæудзынæн демæ*. – И на край неба я пойду с тобой» [НК 1989: 32]; «Нарты Сослан *хъæуы карон æнахост уæныджы систа æмæ йæ фехста – хъæуы карон алæууыди*. – Нартовский Сослан взял на окраине села небитого бычка и бросил его – тот оказался на другом конце села» [НС. Кн.2. 2004: 43]; «Хуыцау *æмæ зæхх ме ‘вдисæн: бæсты каронæй йын [Уастырджийы къуылых уаддым] иннæ каронмæ сахаты цыд йеддæмæ нæу*. – Бог и земля мне свидетели: расстояние от одного края земли до другого он [хромой конь Уастырджи] преодолет за час» [НС. Кн.5. 2010: 76]; «Сæ *авд анзей карон ку æрхъæрдтæй... – Когда подошёл к концу седьмой год...*» [НС. Кн.5. 2010: 91].

Бесконечный (иугæндзон, æнакарон, ныккæнæн нæй): «Быдырма *дардæй зынджы цæст зынди, иннæ – иугæндзон фæз*. – Далеко в поле был виден огонь, остальное – бескрайнее поле» [НК 1989: 129]; «Йæ *фосæн ныккæнæн нæ уыди*. – Скот его невозможно было сосчитать» [НК 1989: 264]; «Нарты Уырызмæг *хæтæны арæх цыдис æнæзæнæг Мæликкимæ, æмæ уый тыххæй тынг схæлар сты, кæрæдзийы æнакарон тынг уарзтой*. – Нарт Уырызмаг часто ходил в завоевательные походы с бездетным Маликом, и поэтому они очень сдружились, бесконечно сильно любили друг друга» [НС. Кн.5. 2010: 63].

Лишний (уæлдай): «Ныр *куыд цæгъдын кæныс де ‘фсад, дæхæдæг цæуылнæ уæндыс, æви дын уæлдайæг ысты*. – Как ты можешь отправлять на гибель своё войско, почему ты сам не идёшь, или они лишние у тебя» [НК 1989: 54].

Половина (æрдæг, æмбис, астæу): «Батрадз... *цъитийы æрдæг ратыдта æмæ йæ йæ сæрыл сæвæрдта*. – Батрадз оторвал половину глетчера и положил себе на голову» [ИЭС. Т. I. 1958: 172]; «Афæдзы *‘мбис хъуамæ уымæн бакусæм, æртæ мæйы куыстытæй уæлдай бафидæм, æртæ мæйы куыстытæй*

та ма нахæдæг цæрæм. – Полгода мы должны работать на него, трёхмесячной работой оплатить остаток, а три месяца работать на себя» [НК 1989: 117]; «*Æмбисвæндагмæ куыддæр рацыдысты, афтæ цыл дæлимонтæ ртывæрæй сërбакалдысты.* – Когда добрались они до середины дороги, навалились на них черти в три раза большим количеством» [НК 1989: 168]; «*Æрдæг фæндагмæ бахæццæ ис.* – До середины дороги он добрался» [НК 1989: 193]; «*Уырымæг цирхъæй ныххафт ласта [Æлдæн-мæличы] 'мæ йæ тæккæ астæуыл атахт.* – Уырымæг ударил мечом [Алдан-малика], и тот упал, по поясу (середине) разрубленный» [НК 1989: 203].

Формула «обратного», или «убывающего» счёта встречается в сказании об Ахсаре и Ахсартаге. Братья вернули яблоню, украденную у них чертями, и посадили её во дворе дома. Черти приходили и просили отдать её:

«Иутæ йын загътой:

– *Кæд æй нæ дæттыс, уæд йæ уæлæ 'мбисæй фылдæр мауал сërзайæд.*

Иннæ йын загъта:

– *Кæд æй нæ дæттыс, уæд сертæйæ фылдæр йæ уæлæ мауал сërзайæд.*

Æртыккаг загъта:

– *Кæд æй нæ дæттыс, уæд йæ уæлæ иу...*

Хъуамæ загътаид «иу дæр мауал сërзайæд». Фæлæ йæ уæд-мæ Æхсæртæг сërбамардта 'мæ иу, зæгъгæ, ууыл аскъуыд йæ ныхас. Уыйадыл фæткъуыбæласыл иу фæткъуыйæ фылдæр нал зади. – Одни сказали ему:

– Если не отдаёшь её, пусть не вырастет на ней больше половины.

Другой сказал ему:

– Если не отдаёшь её, пусть не вырастет на ней больше трёх.

Третий сказал:

– Если не отдаёшь её, пусть на ней и одно...

Он должен был сказать «и одно не вырастет». Но к тому времени Ахсартаг убил его, и на том оборвалась его речь. С тех пор на яблоне не росло больше одного яблока» [НК 1989: 162].

Проклятие за нежелание братьев отдать чудесную яблоню – *ограничение количества яблок на ней*.

Двадцатеричная система счисления используется в следующем отрывке: «*Уыцы сырд иу лэггетмæ бацыд æмæ дзы ссæдзæй рацыд. Дыггагмæ бацыд æмæ дыууиссæдзæй рацыд. Дисмыл [Батырадзыл] бафтыд, зæгъгæ ай цы хабар у. Æртыггаг лэггетмæ бацыд – æртиссæдз баисты. Цыппæрæм лэггетæй – цыппарыссæдзы. Фæндзæм лэггетæй фондзыссæдзы баисты. Афтæ цал лэггетмæ хызтис сырд, уал ыссæдзы йæм æфтыди. Сæ нымæц дæр цыфæнды уæд, фæлæ уыдысты 'мхуызон, æмыйас, æмуæз, æмгæс. – Этот зверь вошёл в одну пещеру и вышли оттуда двадцать (букв. вышел оттуда в количестве двадцати). Вошёл во вторую, и вышли сорок. Удивление на меня [Батрадз] нашло, что это такое. В третью пещеру он вошёл – стало их шестьдесят. Из четвёртой пещеры – восемьдесят. Из пятой пещеры вышло сто. Во сколько пещер зашёл зверь, столько раз прибавилось к нему по двадцать. Сколько бы их ни было, но были они одинаковы в росте, в весе, были внешне похожи» [НК 2006. №8: 138]. Батрадз описывает сцену охоты, где число зверей возрастает в арифметической прогрессии.*

Своеобразная форма счёта, предполагающая удвоение, содержится в речи Уырызмага: «*Рацæут, Нартæ, аскъæрут уæ фос, ыссæдз кæмæн уыдысты, уый дыууиссæдз акæнæд, дæс кæмæн уыдысты, уый ыссæдз акæнæд, афтæ дывæртæй акæнут иууылдæр. – Идите, Нарты, заберите свой скот, у кого было двадцать голов, пусть заберёт сорок, у кого было десять, тот пусть двадцать забирает, так, вдвое больше забирайте все» [НС. Кн.5. 2010: 58].*

Символика счёта, естественно, сопряжена с именем числительным. Одним из первых обратил внимание на особенность функционирования числительных в украинском фольклоре А. А. Потебня [Потебня 1968: 423], в конце XIX в. немецкий славист Вильгельм Вольнер в «Исследованиях народного эпоса великороссов» рассмотрел «своеобразную магию чисел» [Хексельнейдер 1981: 120]. В жанрах русского фольклора имя числительное было объектом исследования

лингвофольклористов из Курского пединститута: исследованы числительные в лирических песнях, современных советских частушках, былинах, пословицах и поговорках [Хроленко 1972; Хроленко 1975].

По мнению А. Б. Островского, в этнологических исследованиях XX в. встречается много сведений о роли числовых констант в мифологических представлениях и верованиях, но «до настоящего времени остается малоизученным функционирование чисел в рамках мифологических повествований, где они обретают статус особого кода и, возможно, некоего метаязыка» [Островский 2003: 69]. Так, микросистема имён числительных органично входит в общую художественную систему Нартовского эпоса и выполняет не только информативную и экспрессивную, но структурообразующую функцию.

В традиционной осетинской грамматике числительные в зависимости от значения имеют следующие разряды: *количественные, порядковые, дробные и разделительные* [Багаев 1965: 209], последние в работе Т. Т. Камболова названы *дистрибутивными* [Камболов 2006: 341]. Порядковые числительные, естественно, сопряжены с символикой счёта.

Среди количественных числительных наиболее широким спектром значений обладает числительное *иу* (один). Рассмотрим лишь обстоятельственные наречия времени, образованные от числительного *иу* (со значением *как-то, когда-то, в какое-то время, однажды, некогда*): «*Уæд иу заманы нартæ ацъдысты Сырдонæ сусæггæй хæтæны*. – Собрались однажды нарты втайне от Сырдона в путь» [Нарты 1990: 241]; «*Иубон Сырдон рацъиди уынгмæ*. – Вышел как-то Сырдон на улицу» [Нарты 1990: 241]; «*Иу афоны æхсинтæ æрбатахтысты*. – Прилетели в какое-то время голубки» [НС. Кн.4. 2007: 17]; «*Уæд та иуахæмы маesyджы сæрмæ схызти*. – Забрался он как-то на башню опять» [НК 1989: 52]; «*Иузаманы цæм æрбарвыстой фидиуæг Нартæм*. – Прислали однажды глашатая к Нартам» [НК 1989:110]; «*Цæй, æрцахсæм æй, загъгæ, загътой иухатт Нартæ*. – Давайте поймаем её, – решили однажды Нарты» [НК 1989: 193].

Формула «исключающего» счёта в примерах с числительным *иу* (в значении *один из*): «*Гуымиртыбæстаг лæппутæй иу афтæ зæгъы.* – Один из гумиров говорит» [НК 1989: 71]; «*Уæдæ мæнмæ Нарты фыдæлтæй сæ иуы кард и.* – Так у меня есть нож одного из предков Нартов» [НК 1989: 73]; «*Уый Нарты лæппутæн сæ иуы фат у.* – Это стрела одного из Нартов» [НК 1989: 89]; «*Буртæджы фырттæй сæ иу рауад...* – Один из сыновей Буртага вышел...» [НК 1989: 91]; «*Уæд Нартæй сæ иу бадзуры.* – Тогда один из нартов говорит» [НК 1989: 111]; «*Уæ иу рудзгуытæ бакæнæд бæхæн, иннæтæ рацæут.* – Один из вас пусть окна откроет коню, другие пусть уходят» [НК 1989: 130].

Приведённые примеры относятся к классу дистрибутивных числительных. К ним относятся также количественные числительные с предлогом *файна* (по): «*Уыйбæрц мæрдтæ ахæссын сæ бон нал уыди 'мæ фæйна авд марды ахастой.* – Столько мертвецов они не могли унести, и унесли по семь мертвецов» [НК 1989: 55]; «*Фæйна стдæс цæфы фæкæныц кæрæдзийæн.* – По восемнадцать ударов наносят друг другу» [НС. Кн.2. 2004: 53].

Для определения множественности и бесконечности армии нечистой силы, воюющей с нартами, используется количественное числительное «тысяча». Обозначение тысячи – *мин* – заимствование из тюркских языков. «Старое название понятия тысяча *æрдзæ* вытеснено лексемой *мин*. Слово *æрдзæ* сохранилось до сих пор в устном народном творчестве» [Багаев 1965: 210]. «*Сæумæронмæ фæцыдысты 'мæ дзы 'фсадхъом мингæйттæ райстой.<...> Афтамæй минтæ, æрдзæсæдæ минтæ æрымбырд кодтой æфсад дæлимонтæ.* – Пошли они к Саумарон и взяли у неё тысячи воинов. <...> Таким образом, в тысячи, сто тысяч тысяч (сто миллионов) собрали армию далимонта (нечистая сила)» [НК 1989: 163-164]. Любопытно, что в последнем предложении использованы оба обозначения для числа «тысяча», существующие в осетинском языке.

3.2. Числовая символика

Значительное место в первом томе «Исследований по этимологии и семантике» В.Н. Топорова занимает тема числа [Топоров 2004: 266-350]. Автор рассматривает роль числовых моделей в архаичных культурах, связывая их с идеей благополучия и стратегией глобального детерминизма: «...числа становились образом мира (*imago mundi*) и отсюда – средством для его периодического восстановления в циклической схеме развития, для преодоления деструктивных хаотических тенденций» [Топоров 2004: 227].

В мифопоэтическом сознании нет равноправия чисел, следовательно, употребляемые в фольклорном эпическом тексте числа служат не только организации порядка и обозначению количества, но и окружены особым ореолом. В отношении чисел в русских заговорах В.Н. Топоров отмечает: «Числа становятся высокочастотными классификаторами определенного круга слов-понятий, приобретают статус постоянных определений, своего рода постоянных «эпитетов». Если три (3), то это a, b, c, d..., и если a, b, c, d... – то это только или почти только три (3). Поэтому наиболее часто употребляющиеся числа как бы «заражаются» некоей «иератичностью», их статус поднимается до уровня положительно отмеченного, эмблематического, почти «священного», и этот отблеск его чаще всего падает и на то, что определяется этими числами» [Топоров 2004: 332]. Предвосхищая выводы, легко отметить, что для мифопоэтического сознания осетин такими особенными числами являются *три* и *семь*.

Числовая символика, так же как и символика счёта, связана главным образом с именем числительным. Порядковые числительные рассмотрены нами относительно символики счёта. В отдельную группу выделяется разряд количественных числительных, употребление которых имеет некую специфику. Именно в них символика числа находит отражение в наиболее чистом виде, так как они образуют «стержень, вокруг которого группируются другие виды числительных» и обозначают «ко-

личество, число, то есть отвлеченный результат счета» [Супрун 1990: 582. Цит. по: Избекова 2000: 7].

Количественное числительное *иу* (один) частично рассмотрено выше в связи с формулой «исключающего» счёта. Отметим, что в традиционной осетинской грамматике выделяются следующие значения: *цавæрдæр, исчи* – «какой-нибудь», «кто-нибудь» [Багаев 1965: 226]. Однако семантический диапазон числительного *иу* в текстах эпических сказаний гораздо шире, а указанных выше значений мы не обнаружили.

В значении **один, какой-то, некий**: «*Нарты Сырдон иу лæгæй фæхæсджын*. – Нартовский Сырдон оказался должен одному человеку» [Нарты 1990: 240]; «*Сырдон иу хæдзары уыд уазæгуаты*. – Сырдон был в гостях в одном доме» [Нарты 1990: 240]; «*Уæд æм иу чысыл лæппу æрбацыд*. – Тогда подошёл к нему один маленький мальчик» [Нарты 1990: 242]; «*Иу фæззæг Сырдон хъæугæрон бакодта мæнæуы хуым*. – Одной осенью Сырдон на окраине села засеял поле пшеницей» [НС. Кн.4. 2007: 240]; «*Мæсгæнæн йæ иу къуымы иу тымбыл дур ис. Сымах бавдæлут, æмæ йæ уырдыгæ ныппарут, æмæ фендзыстут йæ быны иу нарæг фæндаг. Уыцы фæндагыл-иу ахизут æмæ бафтдзыстут иу чъырынмæ*. – В одном из углов башни есть один круглый камень. Вы постарайтесь и опрокиньте его, и увидите под ним одну узкую дорожку. Идите по этой дороге и доберётесь до одной башни» [НК 1989: 115].

В значении **только один, лишь один**: «*Авд уæйыг æфсымæрæй ма иунæг баззад*. – Из семерых братьев *уаигов* остался единственный» [НК 1989: 83]; «*Азырты гуымир ма йæ цæстытæ иу ирд фæкодта*. – Лишь раз ещё сверкнул глазами гумир азаров» [НК 1989: 128]; «*Иу ма дзы 'мбалæн ныууагъта йæ цуры*. – Одному лишь из них позволил он остаться рядом» [НК 1989: 130]; «*Йе ба задæй еунæг фæткъу*. – На нём росло единственное яблоко» [Нарты 1990: 86].

В значении **ни один** (в сочетании с отрицательной частицей *нæ*): «*Иу хал дзы хæснагыл не ссардтаис*. – Ни одной соломинки бы на спор ты не нашёл» [НС. Кн.4. 2007: 241]; «*Кæд хæцгæ – уæд хæцгæ! Фæлæ мын иу комдзиджы фæг дæр куы нæ*

стут. – Сражаться – так сражаться! Но вы и на один зуб мне не согдитесь» [НК 1989: 67]; «*Фæлæ æрдутæ куы басыгъдысты, уæд цæ иу сыбыртт, иу хъæр дæр нал райхъуысти.* – Но когда сгорели волосинки, то ни одного шороха, ни единого их крика уже не было слышно» [НК 1989: 69].

В значении *столько же, такой же*: «*Авд галы агъды аныхъуырда, авд гарзы карз ронг аныгъыхта 'мæ иуахæмы та – къуымæл.* – Семь бычьих ляжек он проглотил, семь судов с крепким ронгом опустошил и столько же кваса» [НК 1989: 445]; «*Бурæфарныг бæгæны ноджы иу ахæм бахсыста æмæ хæрнæг скодта.* – Бурафарныг сварил столько же пива и устроил поминки» [НС. Кн.3. 2005: 265]; «*Иу ахæм чындзæхсæв та уый ыскодта.* – А другую такую же свадьбу он сыграл» [НК 1989: 94]; «*Мæнæн ме 'рхонгæ адæмы схъæлдзæг кодтат, æмæ уын лавар кæнын авд-авд сæдæ сæры ма хъомы рæгъауæй, иу ахæм лыстæг фосæй сæд фыййæуттæ.* – Вы хорошо приняли моих гостей и поэтому я дарю вам сорок девять сотен из моего стада крупного рогатого скота и столько же мелко-го скота вместе с пастухами» [НС. Кн.2. 2004: 37]; «*Ставд фос дæр тынг фæцыдысты йæ зæрдæмæ, – зæгъы Сослан, – фæлæ иу ахæм та лыстæг фос агуры.* – Крупный рогатый скот ему очень понравился, – говорит Сослан, – но столько же он хочет мелкого скота» [НК 1989: 411]; «*Уыцы фондзæссæдз лæгмæ ма иу ахæмы бафтыдтой адæм æмæ сæ æрхуыдтой.* – К этой сотне людей добавили ещё столько же человек и пригласили их» [НС. Кн.7. 2012: 407]. Здесь важно обратить внимание на то, что в зависимости от контекста *иу ахæм* может иметь значение *один, какой-то, некий*: «*Ахæццæ иу ахæм бæстæм, нæ дзы уыд мит, – хурвæрстæ, фæйлыдта дзы арф фæсал.* – Добрался он до одной такой страны, где не было снега, – солнечная сторона, колыхалась там высокая трава» [НС. Кн.2. 2004: 296].

Близнечные мотивы, присутствующие в Нартовском эпосе осетин, сами по себе предполагают особое символическое насыщение числа *дыууæ* (два). Даже в названии сказания «*Уæйыг дыууæ рæсугъды куыд аскъæфта*» («Как уаиг двух красавиц украд») [НК 1989: 95] предвосхищён сюжет о сёстрах-близне-

цах. И другие примеры убеждают нас в соотносённости числа «два» с близнечной символикой: «Зарды дæр **дыууæйы** хъæлæс хицæн кæны, 'мæ чи уыдысты... Симды дæр **дыууæйы** къæх-тыхъæр хицæн кæны. – И в песне голос двоих отличается от остальных, и кто они... И в симде звук шагов двоих людей отличается от остальных» [НК 1989: 63]; «Уæд гыумиртыбæстæй **дыууæ** 'взонг лæппуйы цуаны уыдысты. – Двое молодых людей из страны гумиров были на охоте» [НК 1989: 71]; «Арвычызыг йæ **дыууæ** чындзы дон хæссынмæ ракодта. – Дочь неба отвела двоих своих невесток за водой» [НК 1989: 96]; «Хуыцауы фæндонæй Уазалихыбардуагæн райгуырд **дыууæ** фаззон лæппуйы. – По желанию Бога у покровителя холода и льда родились двое близнецов» [НК 1989: 100]. Удвоение числа «два»: «Абон **дыууæ** лæппуйыл сæмбæлдыстæм Лæнцылæгæты цур. **Дыууæ** стыр домбаимæ хъазыдысты. – Сегодня мы встретились с двумя молодыми людьми у пещеры. Они играли с двумя большими зубрами» [НК 1989: 72-73].

Числительное **дыууæ** в фольклорном эпическом тексте связывается с двумя сходящимися горами (скалами): «Сау хохы уæйыг царди **дыууæ** къæдзæх-хохы фæстæ. **Дыууæ** хохы кодтой фырыты хæст, уæйыджы тæссæй. – Уаиг Чёрной горы жил за двумя скальными горами. Из боязни уаига две горы сходились, словно дрались бараны» [НС. Кн.3. 2005: 246].

В значении *в два раза больше* числительное **дыууæ** встречается, к примеру, в следующем контексте: «Сырдон Нартæн сæ фæллоу давта, хорзæй-уу сын цы фæци, **дыууæ** ахæмы та-уу сын фыдбылыз бакодта. – Сырдон воровал имущество Нартов, если он делал для них что-либо хорошее, в два раза больше затем приносил им вреда» [НС. Кн.4. 2007: 11]. А устойчивое выражение «**дыууæ** нал загътой» [НС. Кн.4. 2007: 114] можно перевести как «не стали перечить» (букв. не сказали «два»).

Появление на небе сразу двух светил – **дыууæ хуры** (два солнца) – наблюдает Батрадз, а эпический конь в ожидании нового хозяина пасётся между двумя морями: «Мад радзырдта, уыдис дæ фыдæн бæх, уый хизы **дыууæ денджызы астæу**, фæлæ дæуæн ахсын нæ бакомдзæн, уымæн æмæ йæм дзурын хъ-

сеуы хатиагау, зегъгае. – Мать рассказала, у твоего отца был конь, он пасётся между двумя морями, но тебе не удастся его изловить, потому что говорить с ним нужно на хатиагском языке» [НС. Кн.4. 2007: 399].

Числительное *дыууае* довольно часто встречается в эпических текстах при описании внешности в словосочетаниях *дыууае къухы* (две руки), *дыууае къахы* (две ноги), *дыууае цасты* (два глаза), *дыууае хъусы* (два уха), *дыууае уены* (две лопатки). Последнее – в мотиве вынашивания Батраза Хамыцом внутри горба между двух лопаток.

Устойчивой является и формула, характерная для эпоха: *Тутыры гуырџ дыууае галы* (два бычка, рожденные в дни празднования *Тутыр*): «Угед та сын бацамыџта, цастаей йыл сифтындзой Тутыры гуырџ дыууае уеныџжы. – Тогда он научил их, что нужно запрячь двух бычков, рождённых в праздник Тутыр» [НС. Кн.3. 2005: 526]; «Ацастаеџиме Тутыры ахастаеџы гуырџ урс **дыууае сагыл** абадут... – Вместе с Ацамазом садитесь на двух белых оленей, рождённых в ночь Тутыр...» [НС. Кн.4. 2007: 399].

Согласно В.Н. Топорову, число *три* «может служить идеальной моделью любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие, упадок, или – в несколько ином плане – тезу, антитезу и синтез» [Топоров 2004: 235], что объясняется свойствами самого числа *три*.

Сакральная символика числа «*ертсе*» (три) и исключительная эпическая семантика (в силу высокой степени употребительности в текстах кадагов) – показатели значимости его в народном мифопоэтическом сознании. «Сакральная «тройка» – это способ описания эпического пространства, вслед за трехчастным космосом, эпитетом «три» наделяются многие объекты микрокосма» [Избекова 2000: 14]. И здесь прежде всего следует вспомнить о разделении нартов на три рода, выраженном устойчивым словосочетанием *ертсе Нарты*: «*Нарты Фарнаг уый хуызен рацыди 'мае йын ертсе Нарты йае номсей йе 'стаен кодтой*. – Нарт Фарнаг оказался таким, что три Нартовских рода клялись его именем» [НК 1989: 290]. Интересно то,

что нарты в ходе сражения делятся на три части, чтобы одолеть врага: «*Нартæ 'ртæ дихæй æртырдыгæй æрлаууыдысты*. – Нарты, разделившись на три части, встали с трёх сторон» [НК 1989: 31].

Три сестры из подводного царства, дочери Донбеттыра, повадившиеся летать по ночам к яблоне нартов; три брата, у которых есть красавица-сестра: «*Бафидыдтой Хуыцауы уарзон æртæ 'фсымæры Нарты Фарнагимæ*. – Засватал Фарнаг сестру троих братьев, любимых Богом» [НК 1989: 300]; три магических седых волоса у уаига, с которым сражаются нарты: «*Æртæ 'рдуйы рацахстой Уæрхæг, Уæрхтæнæг сæм Артæртхутæджы*. – Три волоса поймали Уархага, Уархтанага и Артартхутага» [НК 1989: 69]; «*Уæйыгæн йæ сæрастæу уыди æртæ урс хъуыны*. – У уаига посреди головы росли три седых волоса» [НК 1989: 96].

Трижды нарты отправляли гонцов к уважаемым гостям: «*Арвыстой æртæ лæджы, фæлæ ничи 'рцъид*. – Отправили троих, но никто не явился»; три ритуальных пирога: «*Æртæ кæрдзыны-ма ракæн. Нæ лæппу балцы ис, сæмæ йын йæ фæндагæн уæддæр акувам*. – Испеки-ка три пирога. Наш сын в отъезде, вознесём молитву за его путь» [НК 1989: 141].

В текстах осетинских эпических сказаний нередко можно встретить удвоение, а иногда – и утроение числа три: «*Мæ номæй цын зæгъ: сагæн хæринаг æртæ боны æртывæр фылдæр куыд дæдтой*. – От моего имени скажи им: пусть оленю дают еды в течение трёх дней в три раза больше обычного» [НК 1989: 212]; «*Æртæ хатты цæм барвыстам, æртæ хатты дæр ницы бафтыд æппын сæ къухы*. – Трижды послали за ними, и трижды ничего не удалось им» [НК 1989: 164]; «*Æртæ кæстæры æртæ уысмæ 'рбадавтой кард, фат сæмæ уарт*. – Трое младших в три мгновения (уысм – отрезок времени, период) принесли нож, стрелу и щит» [НК 1989: 64].

Эпитет *æртакъахыг* / *æртыкъахыг* (трёхногий) в текстах сказаний употребляется при определении сакрального предмета *фынг*: «*Чызг æртыкъахыг фынг авæрдта йæ фыд сæмæ Сæууайы раз*. – Девушка поставила трёхногий *фынг* перед сво-

им отцом и Саууа» [НС. Кн.5. 2010: 306]. В большинстве случаев лексема *артыкъяхыг* переходит в разряд существительных и не требует при себе главного слова: «*Артыкъяхыг та ахæм уыди 'мæ йæ артаæ тæппы 'ркæн, æмæ-иу алы хæринаг, алы нуазинаг фæвзæрдаид йæ уæлæ*. – Трёхногий фынг был таким, что если ударить по нему трижды, то на нём появлялись разнообразными блюда и напитки» [НК 1989: 142]. В двух текстах Нартовского эпоса конь покровителя мужчин Уастырджи назван трёхногим [НС. Кн.1. 2003: 14], [НС. Кн.5. 2010: 494]. Кроме того, эпитет *артаекъяхыг* встречается в сюжете о том, как Шатана пытается хитростью выведать у Сырдона численность войск неприятеля: «*Æмæ бахуыдта артыкъяхыг хæлаф æмæ йæ дурыл байтыдта. Райсомæй Сырдон бацыди æмæ дис кодта: "Æхснартаеггатæн дысон-бонмæ сæ æфсæдты æхсæн куы фæхаттæн, æмæ сæдæ сæдæйы æмæ артаæ сæдæ сæ уæлдай, фæлæ артыкъяхыг лæг куы нæ фæдтон"*. – И пошла она штаны с тремя штанинами и повесила их на камне. Утром Сырдон подошёл и подивился: “Всю ночь я находился среди войск Ахснартагата, их более ста сотен и трёхсот человек, но нет среди них ни одного трёхногого”» [НС. Кн.1. 2003: 223].

Число *цыппар* (четыре), в отличие от динамической целостности, свойственной числу *три*, является образом статической целостности, идеальной устойчивой структуры [Топоров 2004: 235]. Прежде всего оно связано с четырьмя сторонами света: «*Æз аууыл арт бафтаудзынæн. Фæлæ нæ уыйфæстæ цыппар раны 'рлаууын хъæуы 'мæ йыл цыппарырдыгæй ысхæцæм*. – Я подожду его. Но после нам нужно будет встать с четырёх сторон и с четырёх сторон с ним сражаться» [НК 1989: 67-68]; оно также встречается в словосочетаниях типа «четверо братьев», «четверо молодых людей». Можно предположить, что в некоторых сказаниях указанные четверо молодых людей и есть олицетворение сторон света либо стихий: «*Зынгæвзалы 'мæ Артартхутæг дæр бахордтой ард æмæ цыппар лæппуы кæрæдзийæ 'фсымæртæ загътой*. – Зынгавзалы (Огонь-уголь) и Артартхутаг (Огонь-пепел) тоже поклялись, и четверо молодых людей назвались братьями» [НК 1989: 66]; «*Ауыдта цыппар лæппуы*

‘мæ цыл фæбогъ кодта. – Увидел он четверых молодых людей и заревел на них» [НК 1989: 67]; *«Цыппар лæппуыи урсæр гуымыры риуыл хъæдтæ фæцамадтой.* – Четверо молодых людей завалили грудь седовласого гумира деревьями» [НК 1989: 67]; *«Мад рауади, райста Æхсæртæджы кæух, уыйфæстæ цыппар лæппуыи дæр рацыдысты рынчыны цураей, салам загътой Æхсæртæгæн.* – Мать вышла, поздоровалась с Ахсартагом, потом четверо молодых людей тоже вышли из комнаты больной и поприветствовали Ахсартага» [НК 1989: 178]. Если число *три* является образом вертикальной структуры мира, то *четыре* характеризует горизонтальную структуру (четыре стороны света, четыре направления, четыре времени года и т.п.).

Как и следовало ожидать, наибольшую семантическую нагрузку в текстах осетинских эпических сказаний несёт число *авд* (семь), являющее собой сумму чисел *три* и *четыре*. Приведём некоторые яркие в семантическом плане примеры из Нартовских сказаний.

Семь великанов, с которыми приходится сражаться нартам: *«Цæй æмæ фæцауæм хæтæны авд тыхгæнæг уæйгуытæм фурды сæрты.* – Давайте отправимся через море сражаться с семью воинствующими уаигами» [НС. Кн.4. 2007: 75]; *«Нартæ цыдысты хæтæны авд уæйыгмæ.* – Нарты собирались в поход к семи уаигам [НС. Кн.4. 2007: 83]; *«Авд уæйыг æфсымæрæй ма иунаг баззад.* – Из семерых братьев уаигов остался лишь один» [НК 1989: 83]. Сюда же следует отнести и сказание *«Æвдзæрæны хæст»* («Сражение Авдзарана») [НК 1989: 26-27]. *Æвдзæрæн* – вариант имени *Авдсæрон*, т.е. семиглавый (*авд* – семь; *сæр* – голова), уаиги были либо семиглавыми, либо их было семь в сказаниях, описывающих сражение с ними нартов. Следует сказать, что здесь числительное «семь» используется и в качестве компонента имени собственного *Æвдсæрон* (*Авдсæрон*, *Æвдзæрæн*).

Семеро младших, или **семеро братьев** нартов: *«Нартæй авд кæстæры ‘рбайæфтон ныхасгæнгæ иу фæзбын.* – Семеро младших из Нартов застал я за разговором на одной равнине» [НК 1989: 211].

Под семью подземельями спрятан чудесный конь, и чтобы заполучить его, герою необходимо спуститься за ним: «Уыцы фæндагыл дæу фервæзын кæндзæн мæ бæх. Авд ныггæнды бын у баст. – В этом пути спасёт тебя мой конь. Он привязан под семью подземельями» [НК 1989: 196].

Перепутье семи дорог / ущелий – также часто встречающийся в сказаниях мотив. «Авд комы кæм баиу вæййыны, уый онг бахæццæ Уырызмаг. – Добрался Уырызмаг до места, где соединяются семь ущелий» [НК 1989: 205]; «Авд фæндаджы астæу мусонг ыскаен. – На перепутье семи дорог поставь шатёр» [НК 1989: 345].

Семь рек, через которые во время похода нартам необходимо перейти: «Уæртæ авд доны фале, зæхх судзгæ зынгæй арт кæм уадзы, уым фидæртты цæры дыууæ рæсугъды. – Там, за семью реками, где из земли извергается пламя, там в башнях живут две красавицы» [НК 1989: 88]; «Ахызтысты авд доны сæрты. – Перешли они семь рек» [НК 1989: 129]; «Уымæн авд суадоны сæр айнæджы цъупыл æфсæн хæдзар уыди. – У него над семью родниками на вершине скалы был железный дом» [НК 1989: 203].

В некоторых случаях числительное **авд** выступает как способ гиперболизации: «Стыдта дзы, авд мусуаты кæм бацыдаид, ахæм фарс æмæ цыл æй рахста. – Вырвал он часть [горы – М. Д.], где поместились бы семь гумен, и бросил в них» [НК 1989: 67]; «Барæг уыд ахæм: цæстытæ цады йæстæ, цæнгтæ стыр хъæдтæ, дзых авд ивазны бæрцæн. – Всадник был таким: глаза величиною с озёра, руки – большие деревья, рот – в семь саженей» [НК 1989: 126]; «Хъазæнфæзыл авд ивазны бæрц их сывæрдта. – Поле для игрищ на семь саженей покрылось льдом» [НК 1989: 136]; «Авд ивазны иуырдем уыди, авд ивазны – иннæрдæм. – Семи саженей в одну сторону он был, семи – в другую» [НК 1989: 199].

Так же, как и для сакрального числа «три», для числа «семь» характерны удвоение и утроение: «Чызгма чи цæуа, уый йæ бæхы авд хатты бурæмæдзæй байсæрдæд, авд хатты та йæ змисы стулын кæнæд. – Тот, кто едет за девушкой, пусть свое-

го коня семь раз обмажет клеем, семь раз заставит изваляться в песке» [НК 1989: 377]; «*Ахызти авд аефицагыл, ахызти авд комыл, ахызти авд быдырыл*. – Перешёл он через семь перевалов, прошёл семь ущелий, перешёл семь полей» [НК 1989: 207]; «*Авд галы агъды аныхъуырда, авд гарзы карз ронг аныцьыхта 'мае иуахъемы та – къуымсел*. – Семь бычьих ляжек проглотил, семь сосудов с крепким ронгом опустошил и столько же кваса» [НК 1989: 445]; «...раскаленный докрасна герой, он, пробив *семь* этажей, попал в *семь* котлов с водой, которые Сатана предусмотрительно приготовила в нижнем этаже, чтобы остудить новорожденного Батраза» [Абаев 1990: 185].

Формула омоложения героя или героини в эпосе передается с помощью умножения на семь: «*Чызг цы уйд, авд ахъемы фестад*. – Девушка стала краше в семь раз» [Нарты 1990: 80]; «*Заронд легыл аей [цыкурайы фæрдыг. – М. Д.] асерфта [Батрадз. – М. Д.], семæ, цы уыди, авд ахъемы хуыздæр фестади*. – Провёл он [Батрадз] её [волшебной бусиной] по старику, и тот стал лучше в семь раз» [НС. Кн.3. 2005: 158].

Формула благопожелания связана с сакральными числами «три» и «семь»: «*Уæ хистæрты къæбиц дзаг уæд алы хатт, цас-иу дзы фæхъауат – æртывæр ыл бафтæд!* – Кладовая ваших старших пусть всегда будет полна, сколько убудет из неё, пусть трижды столько прибавится!» [НК 1989: 112]; «*Цас хардз кæнай, авд ахъемы йыл æфтæд!* – Сколько будешь тратиться, в семь раз больше этого пусть прибавится!» [НК 1989: 293]; «*Авд хорзы дыл æрцауæд...* – Пусть семь раз хорошее произойдёт...» [НК 1996. №5: 146].

Число «семь», возведённое в квадрат, также часто используется в текстах осетинских эпических сказаний: «*Сослан йæ кардимæ ныззилы 'мае цæ цæлхъытæ райдыдта, авд авдæй ма иу авды ауагъта*. – Сослан с мечом в руке разворачивается и начинает их рубить, из семи по семь оставил семь» [НК 1989: 357]; «*Сатана йын загъта:*

– *Ууыл маесты ма кæн, Нартæ мын сæ куваггагæй кæй фæхастой, уыдонæй маем авд авды сгуйтæ ис, авд авды уæлибыхтæ, авд авды ронджы дзæгтæ*. – Шатана говорит ему:

– Об этом не переживай, из тех припасов, что Нарты приносили, у меня есть семью семь говяжьих окороков, семью семь пирогов *уалибах*, семью семь полных кувшинов ронга» [НС. Кн.1. 2003: 246]; «*Къуырибалцы рацъдтæн æмæ ныр авд къуырийы катыйл дæн*. – Уехал я в недельный *балу* (поход), и теперь уже семь недель в раздумьях» [НК 1989: 260]. В последнем примере *къуыри* (неделя) как семь дней.

Символика числа «семь» в адыгском эпосе была рассмотрена в работе М. А.Кумахова и З. Ю.Кумаховой [Кумахов и др. 1998: 177-181].

Важным звеном числовой символики эпических текстов является не только «семью семь», но и «семь сотен по семь», и оба они, естественно – представления числа «семь». 4900 используется при подсчёте стада: «*Сослан зæггъы: Мæнæ мын мæ разæй авд авды сæдæ сæры фос ыскæнут, æмæ уæ уадзын*. – Сослан говорит: отдайте мне семью семь сотен голов скота, и я отпущу вас» [НК 1989: 360]. Передаётся данное число и другим способом: «*Авд æфсымæры 'мæ мын дæ лæппу ныффæдзæхстой, цæмæй дæм æрбацæуон. Курыны авд сæдæ авд хатты бæхрæггæуттæ*. – Семеро братьев и твой сын поручили мне прийти к тебе. Они просят семь раз по семь сотен конских стад» [НК 1989: 409].

Число *дæс* (десять) связано со временем вынашивания ребенка: «*Ныр уалынмæ ус Донбеттыртæм басывæрджын, æмæ йын дæс мæйы фæстæ дыууæ фаззон лæппуы райгуырды, æмæ сыл сæвæрдта Хæмыц, æмæ Уырымæг*» [Нарты 1990: 81] («У Донбеттыров женщина через десять месяцев родила мальчиков-близнецов и назвала их Хамыц и Урызмаг» [Нарты 1990: 81]), хотя во многих текстах встречается годовой срок: «*Афæдзы бонмæ цын фæйнæ лæппуы райгуырди*. – Через год у них родились сыновья» [НК 1996. №5: 150].

Числительное *дыууадæс* (двенадцать) встречается в эпосе в связи с образом Сырдона. «Нарты после разгрома крепости Гур (или Хиз), прежде чем начать делёж добычи, вырывают яму в *двенадцать* саженей глубиной и опускают туда Сырдона» [Абаев 1990: 197]. Часто пренебрегая Сырдоном, Нарты не до-

пускают его в своё общество, и «лишь когда он изобрел двенадцатиструнную арфу и подарил ее Нартам, последние, плененные чудным инструментом, приняли его в свою среду» [Абаев 1990: 193]. В завоевательные походы (балц) нарты отправляются в числе двенадцати всадников: «*Нарт сарембырдысты ма сфæндкодтой искуы фос куы фениккам, зæгъгæ, сема баисты дыууадæс*. – Нарты собрались и решили: не поискать ли нам где-нибудь скот, мол, и собралось их двенадцать человек» [НК 2006. №10: 95].

Число **фынддæс** (пятнадцать) связано с эпическим временем, к примеру, с длительностью отсутствия Маргуза, а также с инициационным возрастом Батрадза: «*Дис кæны [Уастырджи] сема зæгъы: «Ай цавæр дзугтæ сты, уæвгæ фынддæс азы фынддæс боны не сты. Фынддæс азы дæргъы æз Нарты зæххыл нал уыдтæн*. – Удивляется он [Уастырджи] и говорит: «Это что за стада, ведь пятнадцать лет – не пятнадцать дней. В течение пятнадцати лет я не был на земле Нартов» [НК 1989: 311]; «*Батрадзыл фынддæс азы рацыди, афтæ Нартыл сартыхстысты сауденджызы ‘фсад*. – Батрадзу исполнилось пятнадцать лет, когда на Нартов напало черноморское войско» [НК 1989: 442].

Число **æстдæс** (восемнадцать) встречается в обозначении количества упряжек, в которые запрягают по два быка. Тело Батрадза пытаются сдвинуть восемнадцать таких упряжек: «*Сифтыгътой йыл æстдæс цæды галтæ, фæлæ йæ нæ рафæрæзтой*. – Запрягли они восемнадцать упряжек по два быка, но не удалось им сдвинуть его» [НК. Кн.3. 2005: 77]. Сослан, состязаясь с сыновьями Тара, предлагает им игру, в которую якобы играет он сам – глотание раскалённых камней: «*Аифтыгътой Нарты галтæй сема дыууадæс цæдæй дойнаг дуртæ денджызы былмæ сарæфтауц кодтой, æстдæс цæдæй сæм суг сарластой. Бандзæрстой дуртыл сема сæм сæдæ куынцæй дымын байдыдтой*. – Запрягли они Нартовских быков по двое в упряжку и двенадцать упряжек везли речные камни к берегу моря, восемнадцать упряжек привезли к ним дрова. Развели огонь под камнями и стали дуть на него из ста кузнечных

мехов» [НС. Кн.2. 2004: 309]. Созырыко сражается с гумским человеком, они наносят друг другу по *восемнацать* ударов [НС. Кн.2. 2004: 55].

Восемнацать молодых людей пытаются изловить коня Айсаны [НК 2005. №3: 132], восемнадцать братьев уаигов и столько же их сестёр названы в кадаге «*Нарты Батрадз ама Созырыхъо*» («Нартовские Батрадз и Созырыко») [НС. Кн.5. 2010: 141-153]. Кроме того, это возраст девушки на выданье: «*Æстдæс азы уый зæххон адæймаг нæ фæдта, æстдæс азы йæхæддæг дæр никæй фæдта. Ныр йæ чынздзон афон ысси*. – Восемнадцать лет её не видел земной человек, восемнадцать лет она сама никого не видела. Теперь её пора выдать замуж» [НК 2006. №8: 132].

Самостоятельно числительное *нудæс* (девятнадцать) встречается в текстах «Нартиады» лишь в описании девятнадцатипятиэтажной башни, в которой живёт красавица Адель («*Ацу ам æддæма фæндагыл. Фæндаг дыууæ дихы фæуыдзæн, уыдонæй ацæудзынæ, рахизырдыгæй цы фæндаг цæуы, ууыл, ама дæ уый бахæццæ кæндзæн иу стыр нудæсуæладзыгон агъуыстмæ*. – Отправляйся по этой дороге. Дорога раздваивается, пойдёшь по той, что справа, и она приведёт тебя к одному девятнадцатипятиэтажному строению» [НС. Кн.5. 2010: 133]), но довольно часто употребляется в составе числительного *тридцать девять* в двадцатеричной системе счисления: «*Нарты равзаргæ фæсивæд нудæс ама ссæдз барæгæй, Батырадз дæр семæ, афтæмæй балцы ацыдысты*. – Лучшие из Нартов в числе тридцати девяти всадников, с ними и Батрадз, отправились в балц» [НК 2006. №1: 83]; «*Нудæс ама ссæдзæй хæтæны уыдыстæм*. – Мы были в завоевательном походе в количестве тридцати девяти (букв. девятнадцати и двадцати) человек» [НК 2006. №8: 137]. Тридцать девять в десятиричной системе счисления: «*Æртын фараст адæймагæй уыдыстæм балцы*. – Мы в количестве тридцати девяти человек были в балце» [НС. Кн.3. 2005: 214]. Во всех примерах тридцать девять – число нартовских всадников, участвующих в завоевательном походе.

В русскоязычном тексте, опубликованном впервые Вс. Ф. Миллером, число нартов, отправившихся в поход, – де-

вяносто девять: «Тогда Нарты спросили его, чем питались великаны. [Великан] взял огромный ком земли, сжал его в руке, и из него истекла какая-то маслянистая жидкость. Великан помазал этой жидкостью лбы **девьяноста девяти** Нартам и их коням, и все уснули мертвецким сном» [НС. Кн.2. 2004: 719].

Для обозначения *сотни* в современном осетинском языке параллельно существуют два числительных в зависимости от системы счисления – *сæдæ* и *фондзыссæдз*. Обе лексемы в равной степени используются в текстах эпических сказаний. Числительное *сæдæ* проявляет метафоричность в устойчивом сочетании *сыгъдæг сæдæ* – чистая (в знач. **священная**) сотня. «*Разы дæн, æрмаст мын Æфсатийы лæвайраг фоссей сыгъдæг сæдæ* *ркæн.* – Я согласен, только приведи мне чистую сотню скота, подаренного тебе Афсати» [НК 1989: 244]. Словосочетание *сыгъдæг сæдæ* неизменно связано с мотивом выкупа (либо с его вариантом – калымом). С ним же – число «сто сотен»: «*Йæ разæй йын сæдæ сæдæтæ* *скодтой бæхрæгъæуттæ* *мæ фосы дзугтæ.* – Подарил ему сто сотен конских стад и стад домашнего скота» [НК 1989: 205]. «Мотив выкупа претерпевает смещение: в нартовском рассказе враг Нартов требует выкуп за пленённого Урузмага (сто сотен или тысячу тысяч быков); в армянском царь алан требует выкуп за Сатиник (тысячу тысяч и тьму тем)» [Абаев 1990: 167]. Сыновья Азна потребовали от нартов платить им дань: «*Нæ фыды хъалон: карк кæмæ и – сæдæ карчы, фыс кæмæ и – сæдæ фысы, хъуг кæмæ и – сæдæ хъуджы, гал кæмæ и – сæдæ галы, бæх кæмæ и – сæдæ бæхы...* – Дань нашего отца: те, у кого есть куры, должны отдать сто куриц, у кого есть бараны – сто баранов, у кого есть коровы – сто коров, у кого есть бычки – сто быков, у кого лошади – сто лошадей...» [НС. Кн.1. 2003: 220].

Сотня связана и с закаливанием нартовских героев Сослана и Батраза. «*Ныр сæрын хъæуы лæппуйы* [Сосланы – М. Д.], – *загъта Куырдалæгон Сатанайæн, – æмæ сæдæ* *голлæджы тулдзæвзалы* *мæ сæдæ* *гæбæты бирæгъы* *хсыр ысцæттæ кæн.* – Теперь нужно закалить мальчика [Сослана], – сказал Куырдалæгон Шатане, – и приготовь сто мешков дубового угля

и сто бурдюков волчьего молока» [НК 1989: 345]. В.И. Абаев отмечал: «Костер из «ста ароб угля», на который восходит для закалки Батраз посреди трепещущих Нартов, напоминает грандиозное ежегодное сооружение из «ста пятидесяти возов» дров, которое служило у скифов пьедесталом для бога-меча Ареса, и вокруг которого закалывались трепещущие пленники» [Абаев 1990: 187].

Таким образом, в фольклорном тексте качественный аспект чисел преобладает над количественным («числа суть вещи»). Даже в том случае, когда они служат для измерения, их цель – в соотношении данных масштабов с пропорциями Вселенной, во включении измеряемого в числом *не исчерпываемый*, но числом *выражаемый вселенский ритм* («космический танец») [Топоров 2004: 237].

В современном осетинском языке существуют параллельно две системы счёта – двадцатеричная и десятичная, обе представлены в текстах эпических сказаний. Символика счёта в Нартовском эпосе осетин представлена указанными выше счётными операциями с преобладанием формул счёта до трёх, до семи, «обратного» или «убывающего» счёта. Сакральные числа (*три* и *семь*), являясь своеобразными кодовыми обозначениями священности и божественного признака, выступают эпитетами ритуальных предметов и объектов и ныне являющихся реалиями жизни осетинского народа – *сертæкъахыг фынг* (трёхногий фынг); *Лæцзы авд дзуары* (семь святылец селения Лац) и др. Данные числительные – важные компоненты украшающих эпитетов, где при помощи числительного усиливается выразительность образа.

В эпической гиперболизации в текстах сказаний используются числительные «семь», «сто», «тысяча», умножение которых даёт обозначение множественности, бесконечности. Числовая символика является значимой при описании эпического времени и пространства, что характерно не только для эпоса, но и для традиционной культуры осетин.

ГЛАВА IV

ЭПИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ: ХУДОЖЕСТВЕННАЯ РЕАЛИЗАЦИЯ

4.1. Категория времени в фольклорном тексте: к постановке проблемы

Время как символическая структура, выражающая организацию общества, является, наряду с пространством, одной из онтологических категорий и объектом исследования различных наук, среди которых особо следует выделить философию. В современных гуманитарных науках история постижения времени связана с проблемой существования «двух времён» – природного и социального, в связи с чем изучение категории времени в фольклорном тексте предполагает использование комплексного подхода и междисциплинарный характер исследования.

Познавательная деятельность человека первобытной эпохи в постижении времени изначально была основана на гелиотропизме, затем – на выделении лунных циклов. При этом формировалось и представление о видимом горизонте, следовательно, время и пространство были неотделимы друг от друга. С развитием общественных формаций (по мнению Г. И. Кругликовой, в период становления государственности [Кругликова]) возникла необходимость в измерении и структурировании времени. Безусловно, все эти представления не могли не найти отражения в традиционном фольклоре, следовательно, они являются частью национальной картины мира. По мнению авторов монографии «Время в городе: темпоральная диагностика, хронотипы, молодежь», представления о времени и пространстве принадлежат не только исторической эпохе, но и «характерны для любого субъекта культуры, будь то нация или этнос, социальная группа или отдельная личность» [Бурлина и др. 2012: 17].

Именно категория времени, по мнению Е. В. Голубевой, выступает «определяющим параметром существования мира и основополагающим фактором эмпирического опыта. Человек

не приходит в этот мир с врожденным пониманием и чувствованием времени, его течения и смены, человеческие временные понятия всегда определены той культурой, к которой он принадлежит» [Голубева 2009: 46].

Миф как важнейшая часть фольклора содержит представления о мифологическом времени. В широком смысле это время превращения хаоса в космос, что прослеживается во всех типах мифов (космогонических, антропогонических, календарных и др.). Если выстраивать своеобразную временную цепь, то началом её будет мифологическое время, которое в ходе развития истории трансформируется в эпическое, за которым следует реальное историческое. Чем дальше расположены звенья цепи, тем слабее связи между ними, тем меньше обнаруживается сходных временных примет. Следовательно, связь мифологического времени с эпическим крепче, чем с реальным историческим.

А.Ф. Лосев выделил важные свойства мифологического времени, а также указал, что с точки зрения истории оно совершенно неподвижно, следовательно, «исключает решительно всякий историзм» [Лосев 1977: 35]. Среди выделенных учёным основных черт – замкнутый характер мифологической Вселенной, круговорот веществ и душ внутри замкнутого космоса, неразрывность с вещами, неоднородность, отсутствие начала или конца, повсеместное наличие космического центра, чудесно-фантастический характер каждого мгновения [Лосев 1977: 32-33]. Эти и другие черты мифологического времени проявляются в той или иной мере и в мифах, и в других жанрах фольклора.

При космологическом понимании времени, естественно, возникает ассоциация времени и пространства, согласно Б.А. Успенскому: «На восприятие времени переносится опыт восприятия пространства: время мыслится по модели пространства, воспринимается в пространственных категориях» [Успенский 1996: 39]. По сравнению с восприятием пространства восприятие времени протекает более сложно; оно, согласно Е.В. Голубевой, «абстрагировано от непосредственного,

чувственного восприятия, поскольку человек не может произвольно менять свое положение во времени (подобно тому, как он делает в пространстве)» [Голубева 2013: 34].

Отметим, что в филологических науках интерес к изучению категории времени вообще стал появляться в связи с потребностью изучения категории пространства в художественном тексте, а его истоки в отечественной науке связываются с именем М. М. Бахтина. В литературе процесс освоения реального исторического времени протекал, по указанию учёного, осложненно и прерывисто, требуя выработки соответствующих жанровых методов отражения и художественной обработки освоенных сторон реальности [Бахтин 1975: 234]. В осетинской литературе проблема отражения времени рассматривалась Р. Я. Фидаровой в исследовании «Концепция времени в структуре современного романа-мифа» [Фидарова 2013: 182]. Согласно её выводам, художественное постижение времени является способом гносеологического познания единства сущего.

Д. С. Лихачёв отмечал: «Время отвоевывает и подчиняет себе все более крупные участки в сознании людей. Историческое понимание действительности проникает во все формы и звенья художественного творчества. Но дело не только в историчности, а и в стремлении весь мир воспринимать через время и во времени. Литература в большей мере, чем любое другое искусство, становится искусством времени. Время – его объект, субъект и орудие изображения» [Лихачёв 1979: 209].

Однако, учитывая факт фольклорной основы литературы, следует внести в цепь, пользуясь терминологией М. М. Бахтина, ещё одно звено – народно-историческое время, послужившее мощным толчком в развитии исторического мировоззрения в целом и ставшее основой для реального исторического времени: «Фольклор вообще насыщен временем; все образы его глубоко хронотопичны. Время в фольклоре, полнота времени в нем, фольклорное будущее, фольклорные человеческие измерители времени – все это очень важные насущные проблемы» [Бахтин 1979: 234]. Особенность фольклорного времени отметил И. А. Голованов: «...время в фольклорных произведе-

ниях – это не только прошлое или далекое прошлое: в них почти всегда ведется разговор о будущем, через народную память строится образ грядущего» [Голованов 2012: 25]. Сказанное в полной мере определяет актуальность нашего исследования.

Д. С. Лихачёв писал о категории времени в древнерусской литературе следующее: «Средневековые русские представления о времени называли прошлые события «передними» и располагали время не эгоцентрически (относительно нас), а в едином, каждый раз своим рядом – от их начала до настоящего, последнего времени» [Лихачев 1979: 215].

В. Я. Пропп в работе «Фольклор и действительность» указал на единый характер пространства, в котором совершается действие, и времени; ни то, ни другое не терпит остановок, следовательно, развивается стремительно. Приостановленное действие одного героя немедленно перенимает другой. «Общего представления о времени нет. Так же, как есть только эмпирическое пространство, есть только эмпирическое время, измеряемое не числами, днями и годами, а действиями героев. Только относительно этих действий время существует как реальный фактор повествования, но никакой роли само по себе оно не играет. <...> Измерение времени фактически начинает играть роль в культуре только при развитом земледелии. Фольклор отражает доземледельческую стадию осознания времени» [Пропп 1976: 92]. Именно этим учёный объяснял фантастичность обозначений времени в фольклоре.

В обрядовом фольклоре можно выделить «праздничное время» [Дарчиева 2013а], соотносящееся, согласно терминологии М. Элиаде [Элиаде 1994], со *Священным временем* и характерное для традиционной обрядовой культуры. К примеру, эта разновидность фольклорного времени⁹ встречается в таких жанрах осетинской обрядовой поэзии, как песни-гимны, благопожелания, молитвословия.

Мифологическое время, проявляющееся наиболее ярко в мифах, в той или иной мере обнаруживает себя во многих других жанрах фольклора (исключение, к примеру, могут со-

⁹ Подробнее – в параграфе «Праздничное время...»

ставлять героические песни). В жанре сказочной прозы наблюдается больший по сравнению с другими жанрами интерес к указанной проблеме со времен исследований В.Я. Проппа: «... в сказке господствует совершенно иная концепция времени, пространства и числа, чем та, к которой мы привыкли и которую мы склонны считать абсолютной» [Пропп 1976: 145]. Отличаясь от (условно говоря) реального физического, категория времени в сказке имеет свои особенности по сравнению с другими фольклорными жанрами.

Сделав некоторое отступление, следует отметить, что зачастую в сказочной прозе временная структура включает две подсистемы: временную подсистему речи персонажей и временную подсистему речи автора, которая также была отмечена В.Я. Проппом: «Несоизмеримость сказочного времени со временем реальным ощущается и самими сказочниками. Формула «скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается» показывает, что сказочник эту разницу ощущает» [Пропп 1976: 92-93]. Относительно художественного времени в осетинской сказке А.Б. Бритаева отмечает, что оно «воплощается с помощью повествовательных форм композиционно-речевой структуры, за счет динамики развивающегося сюжета, поскольку время вообще постигается человеком в действии. <...> Если в народной сказке оно может убыстряться (например, не описывается дорога героя, ведущая к цели, а просто сообщается факт отправления и факт прибытия), то в литературной сказке писатель вправе ускорить одни события и задержать другие, нарушить их последовательный ход, по-своему скомбинировать различные элементы действия, переставляя их во времени» [Бритаева 2009: 108]. Несколько иначе дело обстоит с другими фольклорными жанрами.

Жанр английской фольклорной баллады с точки зрения пространственно-временной категоризации исследовался Т.И. Воронцовой, которая вслед за Е.В. Падучевой считает, что художественное время «присутствует в тексте постоянно и воспринимается как персонажами внутри своей художественной действительности, так и читателями, внешними по отно-

шению к ней, через действующего героя. Описание времени – это всегда описание человека во времени» [Воронцова 2003: 182]. В англо-шотландских народных балладах особенности выражения категории времени исследовала О.С. Филимонова, разработав классификацию темпоральных маркеров и рассмотрев реализацию категории времени на различных уровнях языка [Филимонова 2012: 15-22].

Среди сложившихся ещё в античности основных типов восприятия времени особая роль отводилась **эпическому времени**. К примеру, нарты и подобные им героические племена, согласно Е.М. Мелетинскому, соотносимы с некогда действовавшими первопредками народа – носителя эпической традиции, а время их жизни и славных походов – с мифическим временем типа «времени сновидений» [Мелетинский 1980: 252-253]. Т.е. эпическое время мыслится как начальное, как время активных действий предков, предопределивших последующий порядок, и, в том числе, как время зарождения национальной истории. В свете сказанного интерес представляет конфликт времени сказителя и его слушателей (линейное время) и «рассказываемого» (эпического, или циклического) времени и порождаемый им эффект редуцирования сказительских стратегий в художественной практике осетин [Мамиева 2014а; 2015а].

Относительно русских былин Д.С. Лихачёв отмечал, что их действие происходит в прошлом, «но не в неопределённом условном прошлом сказок, а в строго ограниченном идеализированном эпическом времени, в котором существуют особые социальные отношения, особый быт, особое государственное положение Руси, в котором господствуют особые условные мотивировки действий богатырей и врагов Руси, особые психологические законы и пр. В этом эпическом времени может совершаться сколько угодно различных событий, всегда, в общем, кончающихся более или менее благополучно для страны. События былин, в отличие от событий сказок, воспринимаются как события русской истории, они отнесены к условной русской старине» [Лихачёв 1979: 230]. Тем не менее, по мнению учёного, время действия былин замкнуто особым образом:

«...замкнуто само эпическое время, которое занимает в русской истории как бы «островное положение» и не связано никакими переходами с остальной русской историей, и, во-вторых, замкнуто действие самой былины» [Лихачёв 1979: 230]. Таким образом, временной континуум эпического текста требует особого внимания, поскольку уточнение значений временных терминов и выявление лежащих в их основе семантических моделей важны для вопросов, связанных с национальной фольклорной картиной мира и культурой.

Наиболее приближенным к объективно-реальному историческому времени (называемому так по терминологии Т.П. Лолаева [Лолаев 2007: 71-72]) является время в жанре исторической песни. В.Я. Пропп отмечал, что категории времени и пространства в исторической песне, в отличие от их условного характера в эпическом фольклоре, «определяются исторически и гео- или топографически» [Пропп 1976: 113], поскольку часто описывается точное или приближенное время того или иного события. В этом случае ярче всего категория времени иллюстрируется средствами имплицитной и эксплицитной хронимики [Филимонова 2012: 17-18]. Что касается категории времени в малых фольклорных жанрах, то этот вопрос требует специального рассмотрения; скажем лишь, что нравственно-философскую оценку времени часто содержат пословицы, поговорки и фразеологизмы с темпоральным значением.

Таким образом, художественное время в литературных произведениях становилось объектом исследования в работах зарубежных и отечественных ученых. Вопросы, связанные с фольклорным временем, затрагивались в отдельных вышеуказанных работах. Категория времени в фольклорных текстах имеет определённые закономерности реализации, зависящие от жанра произведения в том числе.

4.2. Художественное выражение «глобального» времени в осетинских эпических текстах

Время в широком понимании, реализуемое посредством гиперонима *рæстæг* (время) и его синонимов *заман* (время, период, эпоха), *дуг* (эпоха, период, время), правомерно называть «глобальным». Оно соотносится, в том числе, и со временем первотворения, так называемым *мифическим* временем.

Лексема *рæстæг* в осетинском языке имеет два значения: 1) время, период времени; 2) погода. Во втором значении, кстати говоря, проявляется и хронотопичность, поскольку пространство подразумевается однозначно. В русском языке лексема «погода» также связана с понятием времени: «Являясь производным от праславянского *god, слово «погода» вначале, вероятно, нерасчленённо называло и 'время', и 'погоду'... В дальнейшем наличие соответствующих ассоциаций в сознании носителей языка привело к вычленению из синкретичной семантики этого слова значения 'благоприятная погода'» [Лукоянова 2003: 80]. Оба значения объединены одной лексемой в ряде романских языков. Например, во французском *le temps*, в итальянском – *il tempo*, в испанском – *el tiempo*.

Интересным образом эти два значения сочетаются в осетинских эпических текстах в мотиве создания препятствий по просьбе кого-либо из нартовских героев; выражается просьба устойчивой эпической формулой: «*Нарты Уырызмаг скуывта:*

– *Хуыцау, авд азы хъызт иу бонмæ рауадз Царциаты бæлицæттыл.* – Нарт Уырызмаг взмолился:

– **Господи, семилетняя стужа пусть опустится в течение одного дня на царциатских путников»** [ЛЦ 2007: 111]. Однако нас интересует семантика времени, которая для всех указанных языков является первостепенной.

Эпическое повествование расположено «во времени», развиваясь преимущественно в линейной хронологической последовательности. Относительно русского эпического фольклора Д. С. Лихачёв отмечал: «Время в былинах, как и в других фоль-

кзорных жанрах, развивается только в одном направлении, оно не знает возвращений назад и забеганий вперед» [Лихачёв 1979: 232]. Течение времени в осетинских кадагах передается глагольным рядом, который связан с перцептуальным временем. Приведём наиболее показательные примеры: «*Нарты тыхджындэртæ дæрд балцы фæцыдысты. Уырызмаг, зæронд лæг – æмæ йæ семæ нал ауагътой. Бирæ рæстæг рацыди, фæлæ цæ ницыуал хъуысти.* – Сильнейшие из Нартов отправились в дальний балц. Уырызмаг – старик, поэтому они не разрешили ему отправиться с ними. **Прошло много времени**, но от них не было вестей» [НК 1996. №2: 97]; «*Нартæ дæр ницыуал загътой. Рæстæг ызгъордта. Дæллаг Нарты лæппу райгуырди, уый дæр фæрох. Цыди рæстæг, афтæмæй дыууæ дæсазы адымдтой.* – Нарты ничего не сказали. **Время бежало.** Забылось и то, что в Нижнем Нарте родился мальчик. **Время шло**, так двадцать лет **пролетело**» [НК 1996. №5: 162].

Неизбежность течения времени, его необратимый и непрерывный ход в представлении носителей эпоса подтверждают тексты кадагов: «*Радæй радмæ цыдысты бонтæ. Цыди рæстæг.* – Друг за другом чередою шли дни. **Шло время**» [НК 1996. №10: 70]; «*Цыдысты бонтæ. Рæстæг цыди. Бедзæнджы фырт Арæхъдзау ралæппулæг...* – Шли дни. Время шло. Сын Бедзæнага Арæхъдзау возмужал...» [НК 2005. №9: 94]. Обратим внимание и на неторопливый характер хода времени в противовес «летающему», «бегущему» в предыдущих примерах.

Мысль о том, что течение времени не зависит от человека, выражена в пословицах и поговорках, вплетённых в ткань повествования: «*Рæстæг æнæнцой кæм нæу!* – Время неутомно (не знает покоя)!» [НК 1996. №5: 152]; «*Фæлæ рæстæг йæ цыд кæм уромы!* – Но как времени остановить свой ход!» [НК 1996. №10: 96]; «*Мæлæт рæстæг нæ зоны...* – Смерть не знает времени...» [НК 2005. №7: 108].

Вообще, течение времени – предмет особого разговора. Следует вспомнить о том, что среди категорий человеческого бытия, сквозь призму которых определяется мировосприятие личности, время имеет первостепенное значение. Считается,

что эволюционно чувство пространства первично по отношению к его восприятию. По утверждению О.И. Литвинниковой, данная специфика имеет подтверждение и в истории языка: «...для выражения временных отношений используются слова, обозначающие пространственные отношения, «временные» предлоги сложились на основе «пространственных» и т.д. По данным языка, моделирование времени не может миновать пространственных категорий: ключевые метафоры времени основываются на локальных и динамических значениях» [Литвинникова 2010: 61]. Поэтому и закономерно описание обычного течения времени в осетинском эпосе посредством глагола *цæуын* – идти, т.е. *перемещаться в пространстве*, и других глаголов со сходным значением: *тæхын*, *згъорын*, *адымын* (в знач. «пробежать»), отличающихся от глагола *цæуын* лишь интенсивностью движения и большей динамикой.

Безусловно, эпическое время, будучи разновидностью художественного и отличаясь от времени, условно называемого нами реальным физическим, не может быть одинаково однородным на протяжении всего повествования. В связи с этим в осетинских эпических текстах находим мотивы и сюжеты, в которых время либо замедляется, либо, наоборот, ускоряет свой ход. Первое, что приходит на ум, говоря о замедленном времени, – возвращение безымянного сына Уырызмага в Царство мёртвых после их совместного *балца*. Приведём подтверждение: «*Лæппуйæн та йæ 'мгъуыд сæрхæддзæ ис, хур æрцæйныгуылд, йæ бынатмæ тындзидта 'мæ загъта:*

– *Рæстæг мын нал и.*

Сатана йæ куы бамбæрста, ай мæм нал ракæсдзæни, зæгъгæ, уæд, мæгуырæг, ыскуывта:

– *Хуыцауты Хуыцау, мæ Хуыцау! Кæд ды мады зæрдæйы кæсын зонис, уæд ма хæхтыл дыдзыхур фæзынынкæн.*

Æмæ уæд хæхтыл дыдзыхур æрбакасти. Уалынмæ лæппу дæр мæрдты дуарыл фæгуыбыркодта... – Подошло время юноши, солнце клонилось к закату, он торопился вернуться на место и сказал:

– У меня нет больше **времени**.

Когда Шатана поняла: он, мол, не взглянет на меня больше, то, бедняжка, взмолилась:

– Бог богов, мой Бог! Если ты можешь читать в материнском сердце, то сделай так, чтобы *дыдзыхур* (так называемое Солнце мёртвых. – М. Д.) взошло над горами.

И тогда *дыдзыхур* озарило горы. В **этот момент** юноша пригнулся, чтобы войти во врата Царства мёртвых» [НК 2005. №3: 104]. Хронотопичность отрывка, как видим, – на поверхности. Текучесть времени обусловлена тем, что **закатное время** продлевается благодаря появлению второго солнца после материнской молитвы, обращённой к Богу. Видимо, нарушение обычного хода времени считалось недопустимым и требовало от сказителей обоснования, в качестве которого и приведена молитва.

Быстро текущее время обнаруживается в мотиве взросления героя-младенца и характерно не для одного сюжета. Время, текущее обычным образом для всех героев эпоса, оказывается стремительным для одного из них. Годовые процессы взросления и становления укладываются в рамки короткого времени, часто одного года: «*Саууа иу афæдзмæ тындæр куыд нæ сырæзыдаид, нартон адæм тынг рæзыдысты, хъуын ыл æрхæцыдис, æмæ ма йæ афæдзы æмгъуыдмæ æртæ бонны уæвгæйæ, йæ фыдæй бар ракуырда æмæ загъта: æз, дам, цæуын балцы.* – Как не вырасти было Саууа ещё больше в течение года, нарты стремительно мужали, появились у него усы, и когда до его полного года оставалось три дня, он отпросился у отца и сказал: мол, я отправляюсь в *балу*» [НС. Кн.5. 2010: 276]. И здесь не утаилось желание сказителя неким образом сгладить необычный ход времени: «...*нартон адæм тынг рæзыдысты*» (нарты стремительно мужали). Время взросления героя отличается символизмом: часто длительность измеряется в традиционных для картины мира осетин сакральных временных отрезках – неделя (семь дней), семь недель («*Рацыди авд къуырийы, æмæ Алагаты лæппу загъы йæ фыдæн: “Цуаны цæуын мæм æрцыди*”. – **Прошло семь недель**, и мальчик из рода Алагата говорит своему отцу: “Мне

захотелось поохотиться» [НК 1996. №7: 94]) или, как указывалось выше, год.

В эпических текстах ход времени не только убыстряется, но и, напротив, замедляется. Д.С. Лихачёв называет «художественным имперфектом» замедляющееся время в русских былинах. Например, в сценах седлания коня богатырем, боя, в сцене диалога богатыря с врагом, либо в описании пира: «Действие замедлялось почти до реального, когда требовалась картинность описания» [Лихачёв 1979: 248]. Два приведённых мотива не являются исчерпывающими в раскрытии вопроса о художественном эпическом времени, имеющем отличный от реально-физического ход. Затронутые проблемы требуют особого внимания, но вернёмся все же к эпохальному времени и его отражению в эпических сказаниях.

О времени, существовавшем до появления на земле нартов, говорится в первых текстах из академического издания эпоса [Нарты 1990; Нарты 1989]. Предлагается некая периодизация эпох, каждая из которых насчитывает триста лет. В конечном итоге на земле появляются нарты: *«Æртæфондзысседз азы та куы рацыд уæйгуыты сфæлдисынгæй, уæд та Хуыцау скодта ног адæм, нарт, зæгъгæ, æмæ йын уыдон фæргæстмæ сты, асæй дæр æмæ тыхæй дæр зæххы аккаг уыдысты»* [Нарты 1990: 78] (**«Триста лет прошло**, и сотворил Бог вслед за уаигами новый народ, нартов, и удались они ему, ростом и силой были под стать земле» [Нарты 1989: 6]). В «Легендах о Царциата» мифическое время первотворения, на наш взгляд, представлено ярче, поскольку более явны здесь (по сравнению с кадагами о Нартах) черты мифологии. Об архетипах модели мира в осетинской мифологии пишет Ф.М. Таказов [Таказов 2012], определяя проецирование модели космоса на социальную структуру нартовского общества.

Время тесно связано с понятием вечности, и вопрос их соотношения является трудным для философского осмысления, но вместе с тем – интересным. Так, в философии Н.А. Бердяева с позиций исторической памяти вечность и время ведут жесточайшую борьбу, в которой вечность одерживает победу

[Бердяев 1990: 16-17]. Согласно размышлениям Н. А. Бердяева, прошлое, настоящее и будущее, из которых и состоит время, не существуют в отрыве друг от друга: «Ложно то восприятие прошлого и будущего, которое воспринимает их не динамически, не в их внутренней динамической связи, не в их внутренней и духовной связанности и завершении, а воспринимает их в оторванности, абстрактности, неконкретности, воспринимает какую-то мертвую точку» [Бердяев 1990: 32]. Такое восприятие исторического процесса, по мнению философа, является статическим, мешает постижению настоящего, делая неживым прошлое. Из временного единства вытекает и понятие вечности – большого, всеобъемлющего времени.

Если говорить о глобальном времени в контексте национального эпоса, то оно включает и представления об отдалённом времени, не столь отдалённом, как, скажем, время первотворения, но близком к нему, о том, что не отложено в индивидуальной памяти сказителя. При этом фольклорный текст как результат коллективного творчества память об этом времени хранит. Приводятся как события (а также традиции, ритуалы, поведенческие нормы и пр.), имевшие место в давние времена: «*Уьцы рæстæджы куывтой хъамайы фындзæй*. – В то время молились с кинжалом (т.е. ритуальное мясо насаживалось на острие кинжала, который держал в руках старший, возносивший молитву – М. Д.)» [НК 2005. №4: 116], так и те, что не имели места: «*Нартæ дискæныны*;

– *Ахæм рæстæг нукуыма уыди* ‘мæ ‘хсæв бонимæ сиу уа ‘мæ иугæндзон хур кæса. – Нарты удивляются:

– **Никогда не было такого времени**, чтобы ночь соединилась с днём и бесконечно светило солнце» [НК 2005. №10: 100-101].

Приведём ещё один отрывок, полностью содержащий описание данного типа времени: «*Раджы-ма-раджы, иттæг раджы, адæм уæйгуытæ куы уыдысты, Нарт сæ тæккæ кадыл куы уыдысты, фурд сын фадхъултæм куы уыдис, уæларвмæ сын фæндаг куы уыдис, – гъе уæды рæстæджы цардис сæмæ уыдис нæртон Дзылы-мæликк йæ лæппу Темырхъанимæ*. –

Давным-давно, очень давно, когда люди были уаигами, когда Нарты были в самом почёте, когда море было им по щиколотку, когда им была открыта дорога на небо, – в те времена жил нартовский Дзылы-малик с сыном Темирканом» [НС. Кн.5. 2010: 590]. В некотором смысле начало кадага напоминает сказочный зачин, здесь имеются характерные для жанра сказочной прозы устойчивые формулы «*раджи-ма-раджи, иттæг раджи*», «*цардис æмæ уыдис*».

«Нартиада» в обилии содержит тексты, в которых временные пласты переплетены. К подобным текстам можно отнести *кадаги*, содержащие своего рода *предсказания*. Предположительно, в какой-то более ранний момент исполнения кадага предсказания эти должны были казаться для слушателей не столь очевидными, как в настоящее время. Однако мудрость сказителей заключалась и в том, чтобы разглядеть назревавшие социальные проблемы и, может быть, таким образом, предупредить их.

Мотив предсказания часто связан с путешествием героя (например, Сослана) в Царство мёртвых и увиденной им картиной. Расшифровывается «послание в будущее» в большинстве вариантов уже после завершения путешествия эпическим героем и не им самим.

В одном из кадагов Батраз взбирается на вершину башни в течение времени *от одного восхода до другого*. На вершине башни в четырёх её углах находятся четыре зеркала, в которые смотрит герой. Спустившись, он рассказывает об этом приютившей его старухе и она истолковывает смысл увиденного:

« – *Æмæ дыггаг æрвайдаены уыцы туджы зæй та ц' амонь?*

– *Уый та искаей къухæй чи бабын, уыдон туг у. Æмæ уыцы 'гъдау нырма бирæ растæг ахæсдзæн.* – А что значит река крови во втором зеркале?

– Это кровь убитых кем-то людей. И эта традиция ещё **долгое время будет жива**» [НК 1996. №2: 90]. Таким образом, и здесь речь идёт о длительном времени, обусловленном традиционным концептом «*æгъдау*», и тем более приближенным кажется оно к времени глобальному.

В значении «эпоха, времена» употреблена лексема *растæг* в предсказании: «Хорз *растæг* кæны, фæлæ уæм тыхгæнæг цæудзæни. – Наступают хорошие времена, но идёт к вам разбойник (враг)» [НК 1996. №1: 83].

Лексема *заман* (время / пора / эпоха / эра) синонимична понятию *растæг*, но менее употребительна; так же, как и *растæг*, она может обозначать «большое время»: «Уыди *заман*, æмæ Нартаем фæйнардугæй куы лæбурдтой: фос цын нæ уагътой, сывæллæтты скъæфтой, æмæ сæ мыггаг куынаг кодта. – Было **время**, когда на Нартов отовсюду нападали: угоняли скот, крали детей, поэтому оскудевал их род» [НК 2006. №1: 85]; «*Раги еци дзамани* æгъдау уотæ адтæй, 'ма лæг уосæ ку æрхонидæ, уæд ин афæй балци æнæ цæун н' адтæй... – **Давно в те времена** было принято так: после женитьбы мужчине нельзя было не отправиться в годичный бали» [НС. Кн.5. 2010: 23]; «Дзырд фæсайæн нæ уыд **уыцы заманы**. – Нельзя было не сдержать своего слова **в те времена**» [НС. Кн.5. 2010: 156]; «*Лæджы мыггаг нал ныууагътой, усы та маргæ ничи кодта уыцы заман*. – Мужчин не оставили они в живых, а женщин **в те времена** никто не убивал» [НК 1989: 39]. В приведённых отрывках говорится об отдалённом времени, в котором действовали какие-то обычаи, они на момент исполнения *кадага* уже не были столь важны, либо вовсе были забыты в обществе, поэтому *кадагганаг* (сказитель) обращает на это внимание слушателей. Лексема *заман*, употребляющаяся в этом значении – при обозначении времени отдалённого, в большинстве случаев отсылает к давней **традиции** или **обычаю**.

В следующем примере описание времени восходит ещё к более давней эпохе – к времени мифическому: «*Уæды заманы* æхсæв æмæ бон нæ уыдысты. Иугæндзон рухс уыди дуне. Хур æмæ Мæй радыгай тавтой зæдты, дауджыты, уыдоны æмбæлтты. – **В то время** ночи и дня не существовало. Постоянно освещена была Вселенная. Солнце и Месяц по очереди грели ангелов, святых, их друзей» [АЦ 2007: 7]. Это ещё одно подтверждение тому, что мифологичность «*Царциаты*

таурæгътæ» («Легенды о Царциата») более явная, лежащая на поверхности.

Заман употребляется как самостоятельно, так и в составе сложных слов-обозначений времени. Чаше указанная лексема встречается в словосочетаниях, где компоненты связаны посредством подчинительной связи – управление: «*Нартыл-у исты тасы заман куы уыди, уæд-у Ахсар сæ разæй бырста йæ кардимæ.* – Когда для Нартов случалось **неспокойное время**, то Ахсар шёл в атаку впереди них со своим мечом» [НК 1989: 175]; «*Æз нæ уыдтæн, нæ уæ гуырды заман, нæ уæ цыты бон...* – Я не был ни **при вашем рождении**, ни при вашем чествовании (букв. в день вашего чествования)» [НК 1989: 218]; «*Райста Хуро нуазæн æмæ зæгъы:*

– *Ацы нуазæнæй Нарты хистæртæ бирæ царæнт, сæрбахъуыды заман хорз уынаффæ чи ‘рымысы, æмæ хистæрарæх ут!* – Взял Хуро почётный бокал и говорит:

– Этим почётным бокалом я [вознесу молитву], пусть старейшины Нартов живут долго, те, кто в **трудное время** (букв. *сæр* – голова, *бахъуыд* – необходим, нужен) принимает мудрое решение, и пусть будет у вас много старших!» [НК 1989: 282]; «*Сæфты заман ныл æрцъиди, Суаденджызы мæличчы ‘фсад ныл æртыхст, æмæ нæ сæрæн ницы хос арæм.* – Пришла наша **погибель** (букв. время гибели), войска малика Суаденджыза (Чёрного моря) окружили нас, и не находим мы никакого выхода» [НК 1989: 442]. Во всех приведённых примерах лексема *заман* является синонимом *рæстæг* и может быть им заменена без каких-либо искажений смысла текста.

Устойчивое сочетание (сложное слово) *бахъуыды заман / сæрбахъуыды заман* (последние не отражены в существующих словарях) значит «нужное время», «необходимый момент», момент, в который требуется какая-либо помощь. В этом значении встречаются и другие сочетания *бахъуыдырæстæг / бахъуыды рæстæг, бахъуыды сахат*. Например, в таком контексте: «*Æртыггаг нуазæнæй кувын Нарты сылыстæгæн. Бахъуыдызаман сæ ныфс саст ма уæд, фæлæ арвынæрдау уæд!* – Третьим бокалом я возношу молитву за Нартовских женщин. **В нужный**

момент пусть воля их не будет сломлена, а будет подобна грому!» [НК 1996. №4: 115]; об эпическом коне: «*Дугъы йæ уад не ййафы, сæрбахъуыды заман та йæ уд малæттæ раддзæн.* – В беге его ветер не догонит, а **в нужный момент** он не пожалеет себя» [НК 1996. №5: 135].

Реже всего для обозначения давнего времени используется лексема *дуг* (эпоха, период, время): «*Бафидыдтой хорз дыууæ лæджы, ракуырдытой чызг, бафыстой йын ноджыдæр йæ ирæд уыцы дуджы сæгъдауæй.* – Договорились двое достойных мужей, засватали девушку, заплатили за неё калым **по обычаям того времени**» [НС. Кн.5. 2010: 463]; «*Зæронд Сæуæссæ фæцин кодта йæ фырттыл семæ цæм дзуры:*

– *О, мæ хъæбултæ, иугай ма цæут, гуымырты дуг у. Кæд цæут, уæд иумæ.* – Старый Сауасса обрадовался своим сыновьям и говорит им:

– *О, дети мои, не ходите по одному, сейчас **время гумиров.*** Если идёте, то вместе» [НК 1989: 23].

Укажем, что лексема *дуг* является компонентом сочетания *фыд дуг / фыддуг*, обозначающего время бедствия, неприятностей («*Нартыл фыддуг æркодта...* – На Нартов нашло бедствие...») [НК 1989: 380] и наречия *исдуг* – определённый отрезок времени, некоторое время. И всё же о какой-либо определённости речь не идёт: «*Уыдон уæ исдуг семæ хъазын нæ уадздысты.* – Они некоторое время не будут вам разрешать играть с собой» [НК 1989: 61]; «*Æгæр бирæ мæ сæгæр уадцыдæй куы цыдысты, уæд исдуг тæрсгæ дæр фæкодтой.* – Когда они шли уже долго и быстро, то в какой-то момент (на какое-то время) даже испугались» [НК 1989: 205]. В опубликованных К.Ц. Гутиевым текстах встречается любопытное «*Агуындæ иуцъусдуг фæсабыр и.* – Агунда ненадолго успокоилась» [НК 1996. №10: 100], где *иуцъусдуг* представляется сложением трёх основ – *иуцъус-дуг* (букв. один-чуть-время). «Орфографический словарь осетинского языка» даёт написание *иу цъусдуг* [Орфографический словарь осетинского языка 2002: 328], а в «Осетинско-русском словаре» приводится *иуцъус* – чуть, чуточку [Осетинско-русский словарь 2004: 247].

Таким образом, «отдаленное» время в художественной системе осетинского эпоса представлено рядом синонимичных лексем – *рæстæг, заман, дуг*, отличающихся рассмотренными выше оттенками значений. Указанное время нетождественно мифическому времени первотворения, но является некоей «отдалённой» и длительной эпохой прошлого, представления о которой сохранились в осетинских эпических текстах.

4.3. «Праздничное время»

Одним из значимых элементов культуры, как известно, является праздник. Актуальность рассмотрения его структуры подтверждается высказыванием о том, что «праздничный код каждой культуры отражает специфику мироопределения этноса, его социокультурные, религиозные и национально-специфические установки» [Тубалова и др. 2009: 11], имеющие исключительное значение для каждого представителя народа.

Исходя из понимания праздника в традиционной культуре, его обязательным компонентом является ритуальная составляющая, которая помогает дифференцировать «праздничное время и пространство» от обыденности, следовательно, «праздничные ритуалы всегда несут в себе концепцию времени, специфическим образом сочетая линейное (мирское) и круговое (священное) время» [Круглова 2010: 7]. В ходе праздничного ритуала человек как бы заново переживает важнейшие события как вечные, непреходящие и неизменные во времени.

Об этом же свидетельствует материал «Энциклопедии культур» о «праздничном времени» в русском языке: «...праздничное время (*праздний* – исконно русск. – *порожний*) сегодня и в недалеком прошлом время, свободное от работы, но для мифопоэтического сознания это время исполнения акта первотворения, т.е. это время абсолютного начала, *абсолютно пустое время-пространство*, и одновременно праздничный хронотоп *чреват* рождением-заполнением. Праздник – время, когда смерть предшествует рождению, когда *опустошение* некоего мифического сосуда есть одновременно *наполнение*

чаши на праздничном столе и распространение изобилия во всем мире» [Энциклопедия культур]. Значение праздника в осетинском языке передано лексемой **баерагбон** (*баераг* – известный, определённый, отмеченный; *бон* – день). И в этом смысле это праздничное сакральное время, отличающееся от времени бытового.

О взаимоотношении «Священного Времени» и «Мирского Времени» изначально писал Мирча Элиаде. *Священное время* характеризуется обратимостью, является мифическим, актуализирующимся в настоящем: «На каждом периодически повторяющемся празднике вновь обретается то же Священное время, что и во время праздника, как год или даже век тому назад...» [Элиаде 1994: 49-50], – тогда как *Мирское время* есть «обычная временная протяженность, в которой разворачиваются действия, лишённые религиозной значимости» [Элиаде 1994: 49].

В структуре праздника особую роль играет текстовая составляющая, рассматриваемая современными учёными как «компонент праздничного дискурса» [Тубалова и др. 2009: 11]. Так, в вербальной составляющей осетинского традиционного праздника *Аларды* наравне с молитвословиями и текстами хвалебных песен в честь святого следует выделить **формулы особого праздничного общения**, воплощённые в **благопожеланиях** и **приветствиях**. Согласно Т. П. Ванченко, «любой акт праздничного поведения индивида социален по своей природе, так как включен через каналы различного порядка в контекст социальной действительности, в функционирование общественной системы» [Ванченко 2008: 374]. Опираясь на понимание коммуникации как наиболее общей и универсальной категории общества, способствующей связи индивидов друг с другом, а также с окружающей социальной и природной средой, Т. П. Ванченко определяет праздник как «результат локализации общения как во времени, так и в пространстве (причем в особом праздничном пространстве-времени)», предполагающий «особое праздничное общение» [Ванченко 2009: 375].

В записанных нами в селе Згид Алагирского района во время праздника *Аларды* текстах встречаются следующие **приветственные формулы и благопожелания**:

– *Бæрæгбонны хорзæх уæ уæд!* – С праздником!

– *Ахъазгæнæг уæд, ахъазгæнæг!* *Алардыйы хорзæх уæ уæд!*
– Пусть покровительствует вам! Пусть Аларды будет к вам благосклонен!

– *Алардыйы хорзæхтæ уæ уæд!* – Пусть Аларды будет к вам благосклонен!

– *Ахъазгæнæг дын уæд, ахъазгæнæг!* – Пусть покровительствует тебе!

– *Алардыйæн йæ хорзæх!* – Пусть Аларды будет благосклонен!

– *Аларды уын æххуысгæнæг уæд! Ахъаз уын кæнæд!* – Пусть Аларды вам помогает! Пусть покровительствует вам! [Дарчиева 2013:67]. Благопожелания в осетинской «Нартиаде» рассмотрены в работе З.К.Кусаевой [Кусаева 2013: 52-65].

В праздничной обрядности осетин одно из универсальных благопожеланий хозяевам праздника от гостей – *Бæрсткуывд ут!* – Да будет ваша молитва угодна Богу (святым)! Оно же встречается в эпических текстах: «*Уырызмаг араст æмæ ацы-ди куывдмæ. Загъта:*

– *Уæ куывд барст уæд, фæсивæд!* [Нарты 1990: 260] (Уырызмаг вышел и отправился на *куывд*. Сказал [когда пришел]: «Да будет ваш *куывд* угоден [Богу], молодежь!» [Нарты 1989: 238]). Встречается и другое благопожелание: «*Фарн уæ куывды!* – Да будет *фарн* (благодать) на вашем *куывде!*» [НК 1989: 454].

Следует сказать о том, что произнесение благопожеланий и подобного рода приветствий, отличающихся от повседневного общения, является неотъемлемым элементом праздничной коммуникации, впрочем, как и намеренное исключение из праздничного общения другого вербального текста – сквернословия. Следовательно, в контексте праздничной коммуникации есть как обязательные для произнесения компоненты (благопожелания, молитвы), без которых полноценное воспроизведение обряда немислимо, так и табуированные тексты,

произнесение которых невозможно представить в этом дискурсе. Табуированные тексты обусловлены общей системой запретов, касающейся не только вербальной составляющей обряда. Что же касается хвалебных песен, то со временем они утрачивают свой обязательный характер.

Исчисление праздничного времени, определяющего календарный год, в структуре рассматриваемого праздника передано выражениями *иу Алардыйæ иннаæ Алардымæ* (от одного Аларды до другого Аларды) или *иннаæ абонæй иннаæ абонмæ* (букв. от другого дня до другого дня). Для сравнения: в сказаниях встречается выражение ***иннабонæй иннабонмæ***: «*Стыр куывд скодтой Сосланы кадæн нарты адæм æмæ уым иннабонæй иннабонмæ куыннаæ фæминас кодтаиккой!* – Большой куывд (пир) устроили нарты в честь Сослана – да и как им было не пировать от одного дня недели до другого такого же дня!» [НС. Кн.2. 2004: 27]. *Иннабонæй иннабонмæ* – распространенная в осетинском фольклоре формула неопределённого эпического времени, «букв. «от другого сегодня до другого сегодня», возможно, «в течение недели» [Нарты 1991: 12]. Однако есть основания не согласиться с составителями комментариев к эпосу по поводу неопределенности времени: из контекста становится ясно, о каком временном отрезке идёт речь. Так, например, в сказании «*Сатана æмæ Борагъанты чызг*» («Шатана и Борагановская девица») говорится: «*Борагъантæ сын сарæзтой иннабонæй-иннабонмæ чындзæхсæв. Сæ къуырийы бон куы сæххæст ис, уæд рараст сты нарты чындзæсджытæ æмæ сфардаг сты Нарты хъæумæ.* – Борагановы устроили свадьбу от **одного дня недели до другого такого же дня**. А когда наступил тот день недели, отправились нартовские дружки и прибыли в Нартовское селение» [НС. Кн.1. 2003: 158].

Названия периодов празднования включены в отдельную терминологическую систему обрядового текста: *Алардыйы барæгбон, куывд* – собственно день празднования, *арфæгæнæн* – день выражения благодарности, устраиваемый в селении Згид спустя примерно три недели после праздника Аларды. «*Йер 23-ы та сын арфæгæнæн уыдзæни. Уæд та*

*йер йам цардахъытæ чи и, дæлæ алы мыггаг дæр, гъе уыдон
иу ранмæ сæ хойраг сæрхæсдзысты, иу ранмæ сæ мысайнаг
сæрхæсдзысты æмæ балхæндзысты кусæрттаг, æмæ æнæхъ-
æн хъæумæ арвитдзысты. – А 23-го у них будет арфаганан
(благодарение). И тогда все молельные дома, каждый род, все
принесут свои кушанья в одно место, принесут свой мысай-
наг (денежное приношение) в одно место и купят кусарт-
таг (жертвенное животное), и позовут всё село» [Дарчиева
2013:295].*

Дзерасса Цагараева, принимавшая участие в празднике *Аларды*, так определила примерный возраст камня *Алардъыйы авдæн* (колыбель *Аларды*), находящегося у святилища: *«Ацы дурыл бирæ æнустæ цæуы. Æз дæр ыл ахуыссыдтæн, дæлæ ахæм, хъæбысы сывæллон, куы уыдтæн, уæд. Гъе æмæ мæныл уже 74 азы цæуы, знон мæ 74 сæххæхст и. – Этому камню много столетий. И я на нём лежала, когда была вот таким же, грудным ребёнком. А мне уже 74 года, вчера 74 исполнилось»* [Дарчиева 2013:294]. Любопытно, что от примерного определения возраста камня информант подходит к указанию собственного возраста, а затем – и к рассказу о семье и родине предков. Здесь детализированный, пусть и краткий, рассказ о родине предков относится к разделу устной семейной мемуаристики. О семейном и генеалогическом времени в подобного рода рассказах подробно говорится в работе «Время в семейном историческом нарративе» И. А. Разумовой. Оба времени бывают представлены в меморатах: «генеалогическое время» является внешним (временем=пространством) для отдельно взятой семейной группы», тогда как семейное «совмещает линейную и циклическую модели» [Разумова].

Представление о цикличности времени очень тесно связано с понятием «качественного» времени. «Согласно древним воззрениям многих народов, история вселенной и человечества разворачивается не в виде бесконечной последовательности событий, а по кругу: через какое-то время все, что было, повторяется вновь, и, причем, в том же самом виде» [Голубева 2009: 31]. Т.е. религиозно-мифологическое сознание принци-

пиально противоречит современной картине мира, утверждающей мысль о необратимости времени.

Описание праздника – *куывд* (молитва / празднество / пир) в эпических сказаниях непременно сопровождается картинами застолья: «Приготовились *Алагата*: все, что Бог создал из напитков и съестного, было у них. Потом пригласили они нартов; расселись нарты рядами. Во главе одного ряда старшим сидел Урызмаг, другого – Хамиц, третьего – Сосрыко, четвертого – сын Хиза, Челахсартаг, из фарсагов, человек зажиточный. Затем начали нарты пить, возносить тосты» [Нарты 1989: 121-122]. Следует отметить, что в самом праздновании не принимали участия нартовские женщины:

«– *Гъе, уаѣйуаѣй, устур нарт, маке уи байзайа!*

Уае уоститае уае дзиппи хассун байдаедтайтае куывдмае
[Нарты 1990: 249]

(– Хе, уаууай, могучие нарты,
Да погибнуть вам всем!

Своих жен стали носить в кармане на кувд» [Нарты 1989: 224]).

Любопытную формулировку названия очередного праздника нартов встречаем в сказании «Как нарты хотели опить Урызмага»: «Нарты делали пир *афæдзы æмбырд-цыты куывд*. Вся нартовская молодежь собралась в доме Алагата» [Нарты 1989: 239]. В комментариях к сказаниям приводится объяснение: «Эти слова надо понимать так: «*афæдзы æмбырд*» – «годовое собрание»; «*цыты*» – «почтение», или «честь»; «*куывд*» – «пир». Означает: годовое собрание почетного пиршества (годовой праздник – почетный пир)» [Нарты 1991: 65]. В данном случае для нас важно указание на периодичность проведения праздника – *афæдзы æмбырд* (годовой, точнее – ежегодный).

Значение «молитва» в семантическом поле лексемы *куывд* является основным. Оно подчеркивает религиозный характер проводимого мероприятия и, следовательно, его отнесенность к Священному времени: «... религиозный человек живет в двух планах времени, наиболее значимое из которых – Священное

– парадоксальным образом предстает как круговое, обратимое и восстанавливаемое Время, некое мифическое вечное настоящее, которое периодически восстанавливается посредством обрядов» [Хенниг Эйхберг 2006: 50]. Таким образом, *куывд* как в традиционной культуре осетин, так и в эпических сказаниях воспринимается как возможность восстановления в настоящем какого-либо мифического (и религиозного) события.

«Праздничное время», характерное для обрядовой культуры осетин, – специальный *куывд* по случаю рождения мальчика, нашло отражение и в эпосе. В сказании «Как родился Арахцау, сын Бедзенаг-алдара» читаем: «Призвал Бедзенаг-алдар фидиуага (крикуна) и приказал ему прокричать по его большому народу, что у него родился сын. Когда народ услышал такую новую радость, то все резали, не жалея, больших белых быков, как барашков, и делали таким образом куывд – пир и веселились целую неделю» [НС. Кн.2. 2004: 738-739]. В данном сказании интерес представляет и указание сказителем длительности *куывда* – неделя. Такой же срок установлен в указанном выше отрывке для празднования свадьбы. Как видно из проанализированных текстов, это наиболее распространенная временная протяженность праздника в эпических сказаниях.

В некоторых текстах праздник совпадает во времени с каким-либо событием, скажем, с битвой одного героя с другим:

*«Дыууæ лæппуы цыгчытæ систой,
Сæ кæрдтæ уæрттыл цæхæртæ калдтой <...>
Уыцы рæстæджы Бурафæрныгмæ
Хуынды уыдысты йе 'мсер æлдæрттæ,
Минас æм кодтой, хордтой мæ нуæзтой,
Ронг, физонæгæй сæхи æфсæстой. –
Двое молодых людей рубились,
От ударов их мечей по щитам летели искры <...>
В это время у Бурафарныга
В гостях были равные ему алдары,
Трапезничали у него, ели и пили,
Ронгом, мясом угощались» [Нартæ 1975: 175-176].*

Или же недруг застаёт нартов за пиршеством: «Идет Бедзенаг и выносит огромный свой настоящий меч, меткое ружье,

верные, без промаха, свои стрелы, настоящие золотой кумбыл и щит, которые навязал на себя маленький Арахцау и отправился в дорогу к Нартам. Едет он, едет немало [и] приблизился к Нартам, которые в это время гостили у Алагата» [НС. Кн.2. 2004: 742].

Любой завоевательный поход (*балиц / стæр / хæтæн / цуан*), предпринятый нартовскими героями, заканчивается праздником, в котором принимают участие все нарты: «*Созырыхъо æд фос Нарты хъæумæ æрцыди æмæ сын куывдтæ фæкодта*. [Нарты 1990: 169] (Созырыко со скотом пришел в Нартовское село и не раз устраивал нартам пиршества» [Нарты 1989: 108]). И подобный праздник также длится неделю.

Ещё один вопрос – «праздничное время» в игрищах (*Нарты хъазт*) и *симде* (ритуальном танце) нартов. Вспомним о понятии так называемого рекреационного времени. Основными формами социального времени являются рабочее и нерабочее (вне рабочее), внутри которого выделяется свободное. В свою очередь, рекреационное время входит в понятие свободного и является частью социального, используемого для сохранения, восстановления и развития духовного и физического здоровья. «Праздничное время» в этом понимании не противоречит рекреационному, следовательно, имеет место как в игрищах, так и в *симде* нартов, поскольку чаще они являются логическим продолжением праздника:

*«Нарты фæсивæд, нарты уазджытæ
Уæд хъазæн лæгъзы гуыпп-кафт сарæзтой,
Къæрцыцæмдзæгъд кодтой, тымбыл симд симдтой <...>
Хур куы 'рныгуылди, бон куы 'рталынг и,
Уæд сæ кафт фесты, сæ хъазт райхæлди. –
Нартовская молодежь, нартовские гости
На поле игрищ устроили танцы,
В такт музыке хлопая, круглый симд танцевали <...>
Когда село солнце, когда день стемнел,
Окончился их танец, завершились игрища»*

[Нартæ 1975: 119].

Примечателен следующий отрывок: «*Æртæ кæстæр гуы-миры Нарты тымбылæй сæрбайæфтой куывды 'мæ зæгъыныц:*

– *Фарн уæ куывды! <...> хъазты охыл ыстут, æви хоныны охыл? <...>*

Ацæ сыстади 'мæ зæгъы:

– *Нартæ сæ фæтк никуы халыны, Нарты хъазт вæййы æртæ боны. Абон не ртыггæгæм бон у, иу хъазт-ма акæнæм. –*

Три младших гумира застали в сборе всех Нартов на куывде и говорят:

– *Да будет фарн на вашем куывде! <...> намерены ли вы состязаться или намерены угостить нас? <...>*

Ацæ встал и говорит:

– *Нарты никогда не изменяют своим правилам. Хъазт (игрища) Нартов длится три дня. Сегодня наш третий день, устроим ещё один хъазт»* [НК 1989: 454]. Далее в сказании дана картина состязаний Батраза с гумирами, в которых победу одерживает он. Гумиры, по уговору, вынуждены принимать всех нартов у себя в гостях в течение недели. Спустя три дня нарты говорят: «*Æвæдза, кæстæртæн акафын дæр æмбæлы. –* Всё-таки младшим следует потанцевать» [НК 1989: 460]. Так, картина *куывда* опять сменяется картиной *симда*, который тоже носит состязательный характер. И здесь на помощь приходят данные словаря: **хъазт** в осетинском языке: 1) танцы; 2) игра [Осетинско-русский словарь 2004: 493]; мы имеем дело не с явлением омонимии или многозначности, а с различными группами значений, объединённых признаком состязательности. О времени в спортивном смысле писал Хенниг Эйхберг [Хенниг Эйхберг 2006: 77-78], выделяя его основные черты, такие как одномерность и абсолютный характер, направленность и необратимость, измеримость и длительность и др.

Рассмотрев текстовую среду праздника на примере обрядового (праздник *Аларды*) и необрядового (кадаги о нартах) фольклора, мы выявили особенности праздничного общения как коммуникативного акта. В эпических сказаниях «праздничное время» локализовано и соответствует мифологическим представлениям о неразрывности времени и пространства. Собственно праздник, таким образом, можно принять за пространственно-временную лексему.

4.4. *Æмгъуыд* – определённое, назначенное время

Одним из базовых концептов, составляющих понятие времени в осетинских эпических текстах, является заранее назначенное, определенное, условленное время (а в некоторых случаях – и место) – *æмгъуыд*. Подобного рода понятия характерны для эпического фольклора многих народов. Так, в калмыцком назначенное время, срок определяет лексема *болзе* (*цаг болзе*) – срок, пора; *Эн цагас авн* – с тех пор; *Эн цаг кæртл* – до сих пор; *Эн саамла* – в ту пору; *Кезэнэс авн* – с давних пор [Голубева 2013: 66]. Апогеем пространственно-временного синкретизма в адыгских мифах является понятие *пlалъэ* – обещание, взаимное согласие, скорее всего, срок и место, а позднее – срок. «Срок» – это как бы зенит цикла времени, напоминание о нем, его опорные точки, координатные данные, где совпадают и пространство, и время» [Беева 2008: 120].

Æмгъуыд – срок, назначаемый двумя сторонами о времени и месте следующих встречи или действия. Двусторонний характер подтверждает и этимология лексемы: префикс *æт-*, соответствующий русск. ‘с-’, ‘со’ + корень *ǵud-* производное от *ǵæw-* (*gav-*) ‘быть нужным’. В дигорском варианте осетинского языка *гъуди* ‘мысль’, ‘намерение’, ‘забота’, ‘решение’ [ИЭС. Т. I. 1958: 144].

Осетинские фольклорные тексты обнаруживают устойчивую традицию употребления лексемы *æмгъуыд* для обозначения точного назначенного времени эпического действия. Можно выделить эпические мотивы, в которых точное назначенное время играет ключевую роль. Одним из таковых является мотив женитьбы эпического героя, в ходе которой определяется точная дата свадьбы, назначаемая, как и в традиционной осетинской обрядовой культуре, во время сватовства (*минæварады æгъдау*) [Абаева 2012: 264-267]. В текстах «Нартиады», в сюжете о женитьбе нартовского Хамыца, говорится: «...*æмæ дзы [Донбеттыртæм. – М. Д.] цалдæр боны фæцис Хæмыц, стæй дзы йæ бæх ныуагъта фаты бæхæн, æмæ йын æмгъуыд скодтой:*

– *Уыцы æмгъуыдмæ æрцу æмæ дæ усы куыд ахæссай, афтæ.*

Æмæ йæ æмгъуыдмæ ныццудис, йемæ акодта чындзхæсджыты, фæминас кодтой, чындзæхсæв скодтой уым æмæ рацудысты уырдыгæй. –...и у них [Донбеттыров] Хамыц пробыл несколько дней, затем он оставил своего коня в качестве *фаты бæх* и ему назначили срок:

– *К тому сроку приди и заberi свою жену.*

И он пришел к *назначенному сроку*, взял с собой свадебную свиту, они пировали, сыграли там свадьбу и ушли оттуда» [НС. Кн.3. 2005: 280].

О значении коня, называемого *фаты бæх*, в свадебной обрядности осетин писали многие осетиноведы. Из недавних публикаций следует выделить статьи А.Б. Багаева, А.В. Дарчиева, Ф.О. Абаевой [Багаев 2013, Дарчиев 2014, Абаева 2012]. Учёные расходятся в вопросе определения адресата подарка: одни полагают, что *фаты бæх* жених дарил отцу невесты, другие считают, что конь предназначался для её матери. В данном случае для нас важнее его залоговая функция, позволяющая родственникам невесты назначить срок свадьбы.

Нарушение согласованного обеими сторонами срока в свадебной обрядности считалось недопустимым, что нашло отражение и в Нартовском эпосе. Сватаясь к сестре *уаигов* (великанов), Сослан предупреждает их: «*Æз кæд æртæ азы æмгъуыдмæ нæ раздæхон мæ усаджы æрхæссынмæ, уæд-иу раттут уæ чызджы моймæ, кæд æмæ йæ æртæ азы æмгъуыдæй раздæр раттат, уæд та æз мæ хъуыддаг кæндзынæн тыхæй.* – Если я не вернусь *через три года* за своей невестой, то выдавайте девушку замуж, если же вы выдадите её *раньше, чем через три года*, я буду действовать силой» [НС. Кн.5. 2010: 143].

Большую роль играет *назначение определённого срока* в мотиве сражения юного Тотрадза (в других вариантах – Албега) с Сосланом. Все варианты данного *кадага* сходятся в основной линии повествования: поначалу с лёгкостью одерживает победу Тотрадз, Сослан, видя положение дел, просит его об отсрочке, тот соглашается. К назначенному дню Сослан готовится

заранее и, воспользовавшись магией по научению нартовской Шатаны, убивает маленького Тотрадза. Приведем пример из текста:

<i>«Созырыхъо дын се 'мгъуыды бонмæ Æрцъидис раздар тыхæвзар фæзмæ Æмæ бабадти Тотрадзы размæ. Чысыл Тотрадз дæр фæзынд йæ фæстæ, Ныхъхæр дын кодта Созырыхъомæ: “Æй, Созырыхъо! Кæм дæ, цы фæдæ? Кæд ды не 'рцъидтæ де 'мгъуыды бонмæ, Дæ дзырд фæсайдтай фæлывд, æгадæй, Уæд-иу æлгъыстаг фæу Хуыцауæй.”</i> –	Созырыко в назначенный ими день Пришел раньше на поле для состязаний И стал поджидать Тотрадза. Маленький Тотрадз тоже появился вслед за ним, Крикнул он Созырыко: “Эй, Созырыко! Где ты, куда делся? Если не пришёл ты в назначенный день, Не сдержал своё слово, обманув с позором, Быть тебе проклятым Богом!”» [НС.Кн.6. 2011: 313].
--	---

Как следует из отрывка, не прийти на поле сражения в назначенный день равносильно поражению, не сравнимому с поражением в честном поединке, и караемому большим осуждением в нартовском обществе.

О чести говорится и в следующем отрывке: *«Лæппу йæм æрвынæлдта æнæдзургæйæ, Созырыхъомæ, арцы бырынкъæй йæ систа æмæ йæ æнæдзургæйæ хæссы. Созырыхъо йæм дзыры:*

– *Нарты хъæума мæ афтæмæй ма бахæсс. Кæд мæ марыс, уæд мæ ам амар, кæннод та мын иннæ майрæмбонмæ хæстæмгъуыд ратт. Ныртæккæ мæ тыхтæ мæхимæ не сты.*

Лæппу йын иннæ майрæмбонмæ радта хæстæмгъуыд. – Юноша молча нагнулся к Созырыко, поднял его на острие копья и молча несёт. Созырыко говорит ему:

– Не внеси меня так в селение Нартов. Если хочешь убить меня, то убей здесь, иначе предоставь мне *отсрочку до следующей пятницы*. Сейчас силы покинули меня (букв. мои силы не при мне). Юноша предоставил ему *отсрочку до следующей пятницы*» [НС. Кн.5. 2010: 191]. В данном отрывке интересным является употребление лексемы *хæстæмгъуыд*, означающей намеченный срок сражения (*хæст* – война, сражение). Кроме того, обращает внимание и указанный точный день недели –

пятница. Именно в этот день в «Нартиаде» совершаются все решающие сражения и проводятся какие-либо ритуальные праздники, игрища и массовые танцы.

Заранее оговаривается не только определённый день недели, но и место встречи в дигорском варианте кадага: «*Æмгъуднин фæууад, – зæгъуй Æлбегуи фурт минги Тотрадз, – Уарпини бæрзондмæ, абони – майрæмбон, иннæ майрæмбонмæ.* – Пусть будет назначено, – говорит сын Албега маленький Тотрадз, – на вершине Уарпина, сегодня пятница [встретимся] в следующую пятницу» [НС. Кн.5. 2010: 318]. В осетинском фольклоре гора (возвышенность) Уарпин несёт сакральную нагрузку, являясь местом вознесения молитв. Согласно некоторым кадагам, эта вершина – место пребывания небожителей. Неудивительно, что юный Тотрадз назначает Уарпин местом сражения, поскольку само сражение с Сосланом является для него священным – это кровная месть за истребление всего рода *Æлбегата*.

В русской традиционной культуре связь категории времени с судьбой или смертью рассматривала Т.И. Вендина. О семантически близкой осетинскому *æмгъуид* лексеме «срок» она пишет, что «это не только определённый промежуток времени, но и ‘время умирать’» [Вендина 2009: 47].

В противовес определению *хæстæмгъуид* встречается понимание отрезка времени до следующей встречи как срока жизни: «*Цы ма кæнон, абон мæ Албеджы фырт Нарты кувийты къæхты бын мардта, æмæ ма къуыри царды æмгъуид ракуырдон.* – Что же мне делать, сегодня сын Албега хотел убить меня с позором, и я выпросил у него недельный срок жизни» [НС. Кн.5. 2010: 325].

Сослан пришёл в назначенное место раньше срока, чтобы хитростью одолеть Тотрадза по совету Шатаны: «*Æз дын хос скæндзынаен, кæннод дын дæ зæронд сæр дæр бахæрдзæн. Æмгъуидæй бон раздæр ныццу æмæ бамбæхс, уый æрцæудзæн æмæ æнхъæлмæ кæсдзæн дæумæ.* – Я придумаю для тебя средство, иначе он погубит твою старую голову. Приди за день до назначенного срока, он придёт и будет ждать тебя» [НС. Кн. 5: 327].

Сражаясь с нартами, их враги иногда просят об отсрочке: «*Изсеры Чынтæ 'мæ Гуынтæ зæгъыны Ацамæзæн:*

– *Æртæ боны 'мгъуыдæй уал ныууадзæм нæ хæст.* – Вечером Чинты и Гуны говорят Ацамазу:

– *Давай отсрочим на три дня наше сражение»* [НК 1996. №10: 92].

Назначенный срок важен при организации эпическими героями завоевательного похода – *балиц*. Зачастую срок обозначается заранее: «*Нартæ лæгæвзæрстæй, лæгхуыздæр æмæ лæгтыхджындæрæй афæдзæмгъуыдмæ стæры фæцъыдысты.* – Лучшие, достойнейшие, сильнейшие из Нартов отправились в годичный поход» [НК 2005. №12: 110]; «*Æхсар æмæ Æхстæртæг фаззæттæ уыдысты. Иуахæмы сфæнд кодтой афæдзы 'мгъуыдмæ балицы фæцæуын.* – Ахсар и Ахсартаг были близнецами. Как-то собрались они на год в поход» [НК 1989: 172].

В данном случае ключевую роль играет *длительность* похода: преследуя определённую цель, герои отправляются в зависимости от этого в путешествие (либо на охоту) на день или три дня, на неделю или три недели, на год или три года. Пожалуй, исключителен пример из «Легенд о Царциата», когда на трёхдневную охоту отпрашивается у отца дочь, поскольку мотив женщины-воительницы вообще нечасто встречается в эпических текстах, а её участие в походах является событием, из ряда вон выходящим: «*Нагъуæ зæгъы йæ фыдæн: “Ауадз мæ æртæ боны æмгъуыдмæ балицы”.* – Нагъуа говорит своему отцу: “Отпусти меня на трёхдневный срок в поход”» [ЛЦ 2007: 75].

Трёхдневный срок отъезда эпического героя обычно преследует цель охоты: «*Уæдæ уал æз æртæ боны 'мгъуыдæй цуаны цæуын.* – Пока я отправляюсь на трёхдневную охоту» [НК 1996. №8: 91]. Более важные события требуют, соответственно, большего времени. Сослан говорит нартам, которых захватил Адив-малик: «*Æз цæуын Уырызмæгмæ. Хъуамæ йæ ссарон. Цæуын æртæ къуырийы 'мгъуыдæй.* – Я отправляюсь к Уырызмагу. Я должен его найти. Ухожу на три недели» [НК 1989: 332];

«– Гье ныр ма бынтон бауырныдта: ды аецаггай дяр нар-
тон лаг да. Зэгъ мын, кеддем у на фендаг?

– Фенды ма ахатын бастыл, фенон адамы, фенон дуне.

– *Аема цас растагма уеддэр?*

– *Афаэдзы 'мгъуыдма.* – Теперь я поверил: ты действительно нарт. Скажи мне, куда мы держим путь?

– Я хочу поехать по свету, посмотреть на людей, повидать мир.

– *На какое время всё-таки?*

– *На год*» [НК 1996. №7: 83].

Эпическому герою для предприятия завоевательного похода требуются воинское снаряжение и конь. Так, Ацамаз просит у Уырызмага его знаменитого коня: «*Арфаены мын авар армаст авд боны 'мгъуыдма.* – Одолжи мне *Арфана* сроком *всего лишь на семь дней*» [НК 1996. №9: 113]. Срок, на который он собирается одолжить коня, приравнивается к длительности его путешествия.

Неопределенность исхода *балца*, ощущаемая героем, высказывается в невозможности предсказания им точного возвращения, но при этом срок, в который он должен уложиться, обозначен довольно чётко: «*Кед на хабар на уа къуырийы 'мгъуыдма, уед-у фадисхъаргаенаг фау дахадег Нартам.* – Если не будет о нас известий *через неделю*, то ты сам сообщи об этом Нартам» [НК 1996. №3: 70]; «*Нарта зегъыны:*

– *Дасуей цардагдэр нам ничи ис, Батырадз. Ам нын лау. Кед къуырий 'мгъуыдма махаей ницы фехъусай, уед Нартам фацу хъаргаенаг.* – Нарты говорят:

– Нет у нас никого проворнее тебя, Батрадз. Жди здесь. Если не будет от нас вестей *в течение недели*, отправляйся к Нартам и сообщи им печальную весть» [НК 2005. №2: 142]; «*Аема цын Аца афта зегъы:*

– *Майемгъуыдаей цауын. Кед майма не рцауон, уед нал дан, ама уед лаппу – уе вджид.* – И говорит им Аца:

– Я ухожу *на месяц*. Если не вернусь *через месяц*, значит, меня нет в живых, и тогда мальчик остаётся на вашем попечении» [НК 1996. №8: 107].

Срок, на который уходят нартовские герои в *бали*, известен заранее. Созырыко, не вернувшегося к указанному им до ухода сроку, ищут нартовские юноши:

*«Созырыхъойсен йæ балицы æмгъуыд
Уалынмæ фæци. Уæд æй фæсивæд
Агурын систой, фæлæ нукуы зынд
Нæ йæ удагас, нæдæр йе стæгдар. –
Срок балица Созырыко
Тем временем вышел. Тогда молодёжь
Начала его искать, но нигде не находили его
Ни живым, ни мёртвым» [НС. Кн.6. 2011: 353].*

Срок возвращения ясен с точностью до одного дня. Шатана ожидает возвращения мужа из годовичного путешествия, в известный день Уырызмаг не является и ей приходится прибегнуть к магии, чтобы выяснить, когда же он вернется. В день намеченного возвращения Уырызмага в его доме гостит небесный покровитель Сафа, к которому обращается Шатана, прося прощение за то, что ей приходится ненадолго отлучиться, чтобы выяснить судьбу мужа:

*«Ныххатыр мын кæн, уæ, дæ хорзæхæй,
Кæй дæ фæуагътон æз ам иунæгæй.
Афæдзы балицы ис нæ зæронд лæг,
Уымæн у ахсæв йе 'мгъуыды рæстæг,
Æмæ уый тыххæй тыхст дæн мæхæдæг.
Ныр æз базыдтон бæстон, бæрæгæй,
Кæй мæм серцæудзæн райсом дзæбæхæй. –
Прости меня, пожалуйста,
За то, что я оставила тебя здесь одного.
В годовичном путешествии наш старик,
Сегодняшняя ночь – время его возвращения,
И поэтому я сама переживаю.
А теперь я узнала наверняка точно,
Что завтра он в здравии вернётся» [НС. Кн.6. 2011: 385].*

Если время рождения героя обычно определяется лексемой *афон* 'время' («Усæн йæ *арæн афон* куы 'рцъид, уæд ын лæппу райгуырд... – Когда женщине *пришло время рожать*, у неё родился сын...») [НС. Кн.5. 2010: 333]), то *æмгъуыд* 'определённый

срок' встречается в некоторых текстах, повествующих о времени его возмужания: *«Дæллаг Нарты райгуырð лæппу, æмæ йæ йæ фыд адæмæн нæ уынынкодта. Цалынмæ слæг уыдаид, уæдмæ уыд йæ мгуыид.* – В Нижнем Нарте родился мальчик, отец не показывал его людям. Срок был до тех пор пока он не возмужает» [НК 1996. №5: 162]. В «Легендах о Царциата» *Бонварнон* отправляет своих детей к жителям подводного царства, чтобы они в течение недели кормили их молоком рыб взамен того, что она выдаст им труп их покровителя Донбеттыра: *«Цы гæнæн уыди Донбеттыртæн, къуыри æмгуыдаей хорз зылдысты Бонварноны сывæллæттæм, æмæ диссаджы мыхъылтæ систы.* – Что оставалось делать Донбеттырам, они неделю укаживали за детьми *Бонварнон* и те стали упитанными» [ЛЦ 2007: 34].

Ещё один сюжет, в котором неизменно присутствует назначенный двумя сторонами определённый срок, – о безымянном сыне Уырызмага. Напомним основную повествовательную линию *кадага*. Уырызмаг, пребывая у Донбеттыров, во время праздничного ритуального застолья случайно убивает подбежавшего к нему мальчика, пронзив его своим ножом. Возвратившись домой, он узнаёт, что это был его сын, которого Шатана втайне от него отправила на воспитание к Донбеттырам. Тем временем мальчик, оказавшись в Царстве мёртвых, просит покровителя Царства Барастыра отпустить его на некоторое время. В вариантах *кадага* встречается различный срок, на который уходит безымянный сын Уырызмага: *«Барастыр ын радта иу къуырийы 'мгуыид.* – Барастыр дал ему недельный срок» [НК 2005. №4: 117]; *«Уæд лæппу курын райдыдта, къуыримгуыдаей йæ куыд ауагътаиккой, афтæ.* – Тогда мальчик стал просить, чтобы его отпустили на неделю» [НК 2005. №5: 207]; *«Стæй йæ фараст боны 'мгуыидмæ ауагъта.* – Затем он отпустил его сроком на девять дней» [НК 2005. №3: 100]; *«Уыцы растæджы Уырызмæджы Æнæном лæппу Барастыры раз зонгуытыл æрлæууыди 'мæ йын зæгъы: "Боны 'мгуыидмæ мæ уæлæуон бæстæмæ ауадз".* – В этот момент безымянный сын Уырызмага встал на колени перед Ба-

растыром и говорит ему: “Отпусти меня на землю *сроком на день*”» [НК 2005. №4: 106].

Точно так же отпрашивается из Страны мёртвых у Барастыра Алымбег, поскольку на земле не осталось никого, кто мог бы отомстить за его смерть: «*Мæ хъæстæйæ ничиуал ис, мæ тугчи райса, ахæм, æмæ мæ иу бон æмгъуыдæй ауадз дунемæ, хурныгуылдмæ фæстæмæ æрбаздæхдзынæн.* – Никого не осталось из моего рода, кто бы мог отомстить за меня, поэтому отпусти меня *на один день* на землю, я вернусь к закату» [НС. Кн.5. 2010: 180]. В мотиве путешествия эпического героя из Царства мёртвых следует обратить внимание на символику заката.

Вернёмся к указанному сюжету о безымянном сыне Уырызмага. Мальчик приходит в селение Нартов и приглашает Уырызмага отправиться с ним в завоевательный поход. Они договариваются о встрече на следующий день. И здесь во второй раз мальчик и теперь уже Уырызмаг назначают срок, через который им предстоит отправиться в путешествие: «*Æмгъуыды бон та лæппу бахъæр кодта Æхсæртæггаты хæдзармæ.* – В назначенный день мальчик опять постучался в дом Ахсартаггата» [НС. Кн.1. 2003: 266]; «*Афтæмæй дын быдыры астæу Æмхицхарæн Бæрæгбæри, зæгъгæ, уырдаем иннæ бон сихормæ куыд бацæуиккой, афтæ ‘мгъуыд скодтой.* <...> Уырызмæг се ‘мгъуыдафон æмгъуыд бынатмæ куы нæ ‘рцыди, уæд лæппу уырдыгæй рацыд æмæ та Уырызмаджы дуармæ балæууыд æмæ бахъæркодта, ‘мæ йæм Уырызмæг рацыди. – Так они условились встретиться в местности Амхицхаран Барæгбару посреди поля *на следующий день в обед.* <...> Когда Уырызмаг не пришёл *в назначенное время в назначенное место*, мальчик ушёл оттуда, и снова встал у ворот Уырызмага и крикнул, Уырызмаг вышел» [НК 2005. №3: 100-101; НС. Кн.1. 2003: 250]. Именно в рассматриваемом сюжете чувствуется неразрывная связь времени с пространством, что подтверждает и текстовый материал – ‘мгъуыдафон æмгъуыд бынатмæ (в назначенное время в назначенное место). Для наглядности приведём ещё один пример: «*Уырызмæг рацыди ‘мæ загъта, афонмæ уый нал ис зæгъгæ, фæлæ уæддæр ме мгъуыдуат ма фæсайон, цы*

фаэци, уый базонон зæгъгæ загъта. – Уырызмаг вышел и подумал: наверное, его уже нет, но всё же я пойду в назначенное место (букв. не изменю / не обману назначенное место), узнаю, что с ним стало» [НК 2005. №5: 209]. Словоформа *æмгъуыдуат* представляет собой сложение двух основ: *æмгъуыд* – «срок», *уат* – во второй части сложных слов «место».

Говоря о расширении семантики *æмгъуыд* до семантики *времени-пространства*, нельзя не заметить усиление значения временности, скажем, в таком отрывке (кстати, представляющем вариант сюжета о сражении Сослана с Тотрадзом) из наставлений Шатаны: «*Барæг обаумæ йын æмгъуыд скаен семæ йын зæгъ, кæд Алагатæй дæ, уæд нæ дыууæ иумæ уыцы обаумæ ацæудзыстæм хæцынмæ! <...> Дæ фæстæ лæппу ныццæудзæн æмгъуыд сахатмæ, уæд æз обауы цъуппыл тар мигъау абаддзынаен.* – **Назначь ему встречу на Бараг обау** (букв. известный холм) и скажи ему: если, мол, ты из рода *Алагата*, то мы вдвоем пойдем сражаться на этот холм! <...> **Вслед за тобой мальчик придёт к назначенному часу**, тогда я опущусь на вершину холма тёмной тучей» [НС. Кн.5. 2010: 187]. Семантика назначенного времени усилена лексемой *сахат* 'час'.

Род *Бората* решил устроить ритуальные поминальные скачки в честь своих умерших прославленных предков. Глашатай сообщил об этом за три года до их проведения: «*Фидиуæг куы фехъусын кодта, уæд алчидæр уыцы æртæ азы æмгъуыдмæ йæ дугъон бæх æууæрста.* – Когда глашатай сообщил, то каждый к этому **назначенному трёхлетнему сроку** тренировал свою скаковую лошадь» [НС. Кн.5. 2010: 230].

Празднуя какое-либо событие, нарты назначают определённый день заранее. Эпический герой *Уархаг* отвечает на приглашение гумиров: «*Бузныг, ыстыр бузныг. Фæлæ майрæмбонмæ нæ хъæуæн æмгъуыд загътам, уæд цæ хындзыстæм мæнæ ме фсымæримæ 'мæ хъуамæ цæттæ уæм.* – Спасибо, большое спасибо. Но мы известили, что **в пятницу** пригласим наших односельчан, и мы должны быть готовы» [НК 1989: 76]; «*Иу абонæй иннæ абонмæ байдыдтой сæхи цæттæ кæнын æмæ, цы бон ыснысан кодтой, уæд фынгтæ равæрдтой.* – От одно-

го дня до другого дня начали они готовиться и в *назначенный день* они накрыли столы» [НК 1989: 281]. Устойчивая формула *иннабонаей иннабонма / уу абонаей инна абонма* – букв. от одного дня до другого такого же дня – зачастую означает недельный срок, хотя точную продолжительность этого периода можно определить, только исходя из широкого контекста.

В последнем примере вместо привычного обозначения действия назначения срока *æмгъуыд скæнын / сæмгъуыд кæнын* встречается синонимичное *снысан кæнын* – обозначить, наметить, указать. Следует отметить, что в эпических текстах существительное *нысан* употребляется чаще в своем первом значении – метка, клеймо, знак; указатель, мишень. Соответственно производный от него сложный глагол *нысан кæнын* – в значении метить, клеймить, обозначать, отмечать. Например: «*Æхсартаг æрыздаехт фæстæмæ, фæдта нысан, æмæ сæрдæгсау хъуына адардта.* – Ахсартаг вернулся, увидел метку, она покрылась наполовину чёрной плесенью» [НС. Кн.5. 2010: 5];

*«Фæлæ сæ фæттæй чи сæрдзыд цæуы,
Чи милы фарсмæ зæххы фæсæдзы,
Нысаныл сæ уæд уу дæр не 'мбæлы. –*

Но какие-то из их стрел пролетают выше,
Другие рядом с мишенью втыкаются в землю,
В мишень ни одна из них не попадает» [НС. Кн.6. 2011: 261];

*«Сымах сæвæрут быллæ уæ худтæ
Махæн не 'ртæйæн гъеуæд нысанæн. –*

Вы положите на берегу свои шапки
В качестве мишеней для нас троих» [НС. Кн.6. 2011: 261].

В связи с этим представляет интерес и рассмотрение глагольной парадигмы из контекста употребления временного концепта *æмгъуыд*. Наиболее употребительно сочетание *æмгъуыд скæнын*:

*«Созырыхъойæн Сатана загъта:
“Уый тыххæй та ныр цы мæт кæныс,
Æмгъуыд ыскодтат, æмæ уе 'мгъуыдмæ
Æппæт фæрæзтæй дæхи сцæттæ кæн!” –*

Шатана сказала Созырыко:
“Что ты переживаешь за это,
Вы назначили срок, и к назначенному вами сроку
Всесторонне подготовься!”» [НС. Кн.6. 2011: 312].

«*Уад та инна майраэмбонмае сэмгъуыд кодтой.* – Тогда они условились к следующей пятнице» [НС. Кн.5. 2010: 327]. Указанная форма отличается от предыдущей смещением глагольного префикса *с-* к лексеме *эмгъуыд*. Оба варианта употребимы в эпических текстах. «*Эмгъуыд радтой кæрæдзийæн, уыцы бон куыд хæцæм, афтае, зæгъгæ.* – Они условились друг с другом о том, что в тот день (букв. дали друг другу срок) они будут сражаться» [НС. Кн.5. 2010: 332]. Последний глагол из этого ряда встречается в эпических текстах реже указанных выше.

При внимательном прочтении текстов несложно уловить разницу в семантике понятий «*нысан*» и «*эмгъуыд*»: первое относится к области пространства, тогда как «*эмгъуыд*» сочетает в себе признаки и времени (причем они первичны), и пространства. Ср.: «*Уадæ ма æз дæр зæгъын, – дзуры Хæмыц, – мах дугъы куы уайæм, уад нæм нысанфæзы лæуут тымбылæй.* – И я скажу, – говорит Хамыц, – когда мы будем участвовать в скачках, ждите нас все вместе на указанной поляне» [НК 1996, № 4: 107]; «*Нысанбынатæй уопп зæгъгæ фæкодта 'ма Уырызмæджы худыл йæ тæпп фæцциди.* – Тронулся он с назначенного места и наткнулся на шапку Уырызмага» [НК 1996, №6: 114].

В семантике лексемы *эмгъуыд* (назначенный двумя сторонами точный временной промежуток) усматривается значение договора, поскольку имеет место обоюдный характер согласования назначенного времени, а в некоторых случаях – и места предстоящей встречи. Можно выделить сюжеты и мотивы, для которых назначенный точный срок какого-либо события имеет ключевое значение, выполняя в некотором роде сюжетобразующую функцию. Безусловно, рассмотрение роли временного концепта *эмгъуыд* в эпическом контексте расширяет рамки изученности фольклорного времени.

4.5. Измерение времени и длительности эпического действия

В. Я. Пропп писал о необходимости параллельного рассмотрения времени и пространства: «Концепция единства пространства, в котором совершаются события, неотделима от концепции единства времени. Время в фольклоре так же не терпит перерывов, как не терпит таких перерывов пространство» [Пропп 1976: 95]. Оба, по его мнению, детерминированы движением, действиями героев: «Нет предшествующего времени и последующего. Поэтика фольклора есть поэтика *движущихся* тел» [Пропп 1998: 152] (выделено нами – М. Д.). Время не играет никакой роли само по себе, именно благодаря действию оно представлено в качестве реального фактора повествования. Схожим оказывается время сказочной прозы и эпоса, однако не обойтись и без отличительных черт.

Условный характер эпического времени становится очевидным, если вспомнить хотя бы о жанре исторической песни, в которой зачастую называются дата и точное место рассказываемых событий. Это касается и таких фольклорных жанров, как мемораты или фабулаты.

И всё же категория времени в эпическом тексте не сводится к одной лишь условности, её реализация представляет интерес с точки зрения национальной фольклорной картины мира. Акциональная детерминированность эпического времени наиболее ярко проявляется в сюжетах о противостоянии героев, точнее – в длительности того или иного сражения. Наиболее показательны в этом плане *кадаги* о Нартах. Сослан воюет с чинтами и гунами: «Сослан Куырдалагоны кардаей кәй рариуыггы, уый дыууе дихәй фәхауы. Афтә **әртә бонь** **мә әртә** **хсәвы фәхәцидысты**. – Те, кого Сослан ударяет ножом Куырдалагона, падают разделёнными надвое. Так сражались они *три дня и три ночи*» [НК 1989: 342].

Отправляясь в Царство Донбеттыров, братья-близнецы Ахсар и Ахсартаг прощаются, один говорит другому: «*Әз цаун уордама, ду ба ма **мәйәй-мәйәма** ардама бәргәг кәнунма*

цо, 'ма, кæд денгиз сурх хæсса, уæд рамардтæн, 'ма, дахеуæн цы кæнис, уой кæнæ; на 'ма уорс хæсса, уæдта æгас дæн, æма мæ уæдта **афæдзи уалæнгæ** бабæрæг кæнæ. – Я иду туда, а ты каждый месяц приходи сюда, если море будет нести красную пену, значит, я умер, и делай, что хочешь; если же оно будет нести белую пену, значит, я жив, и тогда проведаешь меня *спустя год*» [НС. Кн.1. 2003: 77].

Общепринятые отрезки, служащие для измерения времени в осетинском языке, – *бон* (день), *къуыри* (неделя), *мæй* (месяц), *аз / афæдз* (год) и т.д. К примеру: «**Афæдзы фæстæ** Алымбег бар ракуырдта Мæрдты хицау Барастырæй... – Спустя год, Алымбег отпросился у повелителя Царства мёртвых Барастыра» [НС. Кн.5. 2010: 184]; «*Ацæмæз сбадти Æрфæныл, йæхи гæрзифтонг скæнгæйæ, æмæ араст и. Цæуы бон, дыууæ боны, æртыккаг. Къуыри дæргъы на фæци цъынды хъæстæ.* – Ацæмæз сел на Арфана, полностью вооружившись, и отправился. Идёт он день, два дня, третий. В течение недели он не сомкнул глаз» [НС. Кн.4. 2007: 406]. В последнем примере органично использован приём градации в выражении временной длительности.

Эпическое время отличается символизмом. При обозначении множества отрезков времени, которыми исчисляются те или иные события, указываются числа, в традиционной осетинской культуре несущие определённую символическую нагрузку. Речь идёт о связи счёта и числовой символики с концепцией времени, на что в своё время указывал В. Я. Пропп в отношении троичности в индоевропейском фольклоре [Пропп 1976: 96]. Известна также ставшая классической идея Ж. Дюмезиля о трифункциональности в «Нартиаде» [Дюмезиль 1976: 153-170]. Помимо числа «три» («**Æртæ мæйы фæхызта Созырыхъо рæгъау Дзылаты быдыры, æртæ боны ма йæ хъуыди рæгъау фæстæмæ раскъæрынмæ, афтæ кæсы, æмæ цу цавæрдæр æрбацæуы быдыры.** – Три месяца пас Созырыко стадо на равнине Джулат, *три дня* оставалось до того как он обратно погонит стадо, и видит он, что-то идёт в его направлении по полю» [НС. Кн.2. 2004: 235]) для осетинской традиционной

культуры, как уже говорилось выше, особую символическую нагрузку несёт число «семь», что отражено даже во временном измерении: «*Æхсæртæггаты сыхы иу мæгуыр лæгæн авд азы сывæллон нæ райгуырди. Авд азы фæстæ сын лæппу райгуырд, æмæ йын куывд скодта лæппуы фыд.* – В квартале Ахсартаггата у одного бедняка в течение семи лет не было детей. Семь лет спустя у них родился сын, и отец устроил в его честь куывд» [НС. Кн.5. 2010: 451].

Для обозначения неопределённого, неточного времени привлекаются дополнительные средства языка: «*Иу къорд боны фæстæ Маргъуыц ирон æгъдаумæ гæсгæ лæвæрттимæ йæ каисты бабæрæг кодта, æмæ бафидыдтой.* – Спустя несколько дней Маргуз, согласно осетинской традиции, навел родственников жены с подарками и они договорились о свадьбе [НС. Кн.5. 2010: 496]; «*Иу къорд рæстæджы фæстæ лæппу фæхъомыл, æмæ-иу æй Уастырджийы, Хуры, Уациллайы фырттæ рахон-бахон кодтой.* – Спустя некоторое время мальчик подрос, и сыновья Уастырджи, Солнца, Уацилла гуляли с ним» [НС. Кн.5. 2010: 83].

Время, измеряемое в принятых отрезках – день, месяц, год, часто определяет длительность охоты или завоевательных походов, предпринимаемых эпическими героями. Так, встречаются устойчивые словосочетания *къуыри балц / къуырибалу* – недельный поход или *афæдзы балц / афæдзбалу* – завоевательный поход, длящийся год. Однако интерес представляют не только традиционные, но и необычные, не встречающиеся в повседневном общении способы измерения времени, которых в эпических сказаниях немало.

Не забывая о философском характере рассматриваемой категории, приведём мысль Т.П. Лолаева о том, что именно осознание того, что то или иное конкретное явление сменяется другим, обусловило развитие первых представлений о времени у человека и заложило основы его измерения [Лолаев 2000: 35]. С этих позиций вполне закономерны сменяющие друг друга события в *кадагах*: «*Æмæ йæ æмбисæхсæвмæ Æхсар бахъахъхъæдта, стæй архуыссыд, æмæ йæ Æхсæртæг хъахъхъæнын*

байдыдта. *Кæркуасæн куы фæци, уæд бæлæттæ æрбатах-тысты.* – И до полуночи стерёг его [дерево] Ахсар, затем он прилёт, и начал стеречь Ахсартаг. *Когда прокричал петух* (букв. прошло время, когда кричит петух), прилетели голуби» [НС. Кн.1. 2003: 90]. Или же: «*Сæ фæллад суадзыны фæстæ рæгъау уарыны фæнд скодтой æмæ Уырызмæгæй, сæ хистæр уæвгæйæ, курыны, цæмсæй сын ныллæууа уарæг, фæлæ сын уый коммæ нæ бакастис. Бирæ радзур-бадзуры фæстæ* Сæууайæн йæхицæй скодтой уарæг... – После отдыха они решили разделить стадо и просят Уырызмага, так как он старший среди них, быть тем, кто разделит, но он не согласился. После долгих разговоров Саууа самому поручили делёж добычи» [НС. Кн.5. 2010: 275]; «*Иу бон Борæдзатæ куывды фæстæ* бадыц Ныхасы, фæсивæд та Ныхасы лæгъзы сарæзтой хъазт... – Как-то Борадзата после куывда сидят на Ныхасе, а молодёжь устроила на поляне у Ныхаса хъазт (массовые танцы и игрища) ...» [НС. Кн.5. 2010: 478]; «*Хæрды фæстæ* сæм кафт æрцъид. – После застолья им захотелось танцевать» [НС. Кн.2. 2004: 176]. Приведённые отрывки повествуют о сменяющихся друг друга событиях, тем самым указывая на линейный ход времени, о чем свидетельствует и послелог *фæстæ*.

В качестве точки отсчёта нередко выступает какое-либо обрядово-ритуальное действие: «*Бирæ радзур-бадзуры фæстæ* чызгыл бафидыдтой, æмæ сæ хæдзармæ ацыдысты сæхи чындзхæссæг сцæттæ кæнынмæ. *Борæфарныг, Сосланы фæсайынмæ хъавгæйæ фидыды фæстæ* æд бинонтæ афардæг Худзы фидармæ... – После долгих разговоров договорились по поводу свадьбы (букв. девушки), они ушли домой, чтобы подготовиться к поездке за невестой. *Борæфарныг*, пытаюсь обмануть Сослана, после уговора вместе с семьей отправились в крепость Худз...» [НС. Кн.2. 2004: 177]. Здесь *фидыд* определяет обряд согласования, договора между сватами и родственниками невесты.

Напротив, конечной точкой временного отрезка в следующих примерах выступает рассвет: «*Лæууæм боны 'рбарухсмæ 'мæ йæ уæд базондзыстæм.* – Ждём до рассвета, тогда и уз-

наем» [НК 1989: 428]; «*Банхъæлма кастæн бонны 'рцъæхмæ. Бонрæфты та уыцы лæг æмæ ус æрбацъыдысты... – Дождь пришел к рассвету. В обеденное время появились эти мужчина и женщина...*» [НС. Кн.2. 2004: 33]. *Бонрæфты* здесь – наречие времени, соответствующее русскому 'днём', 'среди дня' [ИЭС. Т. I. 1958: 267].

Невозможность совершения какого-либо действия, его невероятный характер выражаются в следующем отрывке: «*Нартæ сæ фос æрæмбырд кодтой. Созырыхъо сбадт йæ бæхыл æмæ фос батардта Тыхы фырт Мукарайы зæхмæ, кæцыйы зæххыл уалдзæгæй зымæгмæ цъиу йæ сæрты атæхын нæ уæндыд. Æртæ бонны фæстæ Мукара рацъид Созырыхъомæ... – Нарты собрали свой скот. Созырыко сел на своего коня и пригнал скот на землю Мукара, сына Тыха (тых – букв. сила), того, над чьей землёй с весны до зимы не смела и птица пролететь. Через три дня Мукара вышел к Созырыко...*» [НС. Кн.2. 2004: 214]. Несмотря на семантику невозможности, имеющую место в приведённом отрывке, вероятно, в качестве стилистического приёма употреблено сочетание *уалдзæгæй зымæгмæ*, что в действительности не соответствует замкнутому годичному циклу, хотя и подразумевается. Для сравнения: при обозначении постоянного совершающегося действия или перманентного состояния используется устойчивое сочетание *сæрдæй, зымæгæй* – зимой и летом. В качестве наглядного примера можно вспомнить первые строки «Хъуыбады» К.Л. Хетагурова. К слову сказать, в лексикографическом исследовании И.В. Мамиевой словарного состава поэзии К.Л. Хетагурова специальный раздел посвящен категории времени, которая представлена в двух измерениях: циклическом и линейном. Первое включает суточный и годовой (микро- и макро-) циклы, обрядовый и ритуальный календарь; второе – градацию времени, его историческое течение и сегменты [Мамиева 2013: 356-386].

Возвращаясь к акциональной стороне эпического времени, а также учитывая то, что в фольклоре отразился земледельческий культ, укажем, что встречаются конструкции, в которых

некоторый отрезок времени определяет длительность совершаемого земледельческого труда: «*Созырыхъо аппарста, семæ дзы, æртæ боны най кæй бакæна лæг, уыйас акалдис еуу уыцы хъулæй.* – Созырыко кинул, и высыпалось из альчика столько проса, сколько в течение трёх дней молотил бы человек» [НС. Кн.2. 2004: 79]. Рассмотренная конструкция является обозначением множественности и встречается в мотиве игры в альчики. Та же конструкция (время + действие) актуальна для мотива неурожайного года у нартов. Шатана предлагает Уырызмагу накормить их: «*Уæд та ма сæ иу æфсæст бакæнæм, маенмæ æвддаджы сæр разындзæн, авд иннаæбоны цы бахæрой, уый.* – Может быть, раз ещё накормим их, у меня на крыше семи-ярусной башни есть столько припасов, сколько в течение семи дней могут съесть» [НС. Кн.2. 2004: 283]. Сослан, собирая нартов в завоевательный поход, сообщает им:

*«Абон майрæмбон,
Инна майрæмбонмæ уæхицæн сцæттæ кæнут
Цæхджынгомау хæринæгтæ
Иу-дыууæ къуыриуаг.
Æмæ уæм гъе уæд, майрæмбон, махæдæг
Хабар кæндзынæн! –*

Сегодня пятница,
До следующей пятницы приготовьте себе
Столько солёной пищи,
Чтобы хватило на одну-две недели.
И тогда, в пятницу, я сам
Сообщу вам!» [НС. Кн.2. 2004: 477].

Выше говорилось о линейном ходе времени, когда одно действие сменяет другое, между тем и циклическое время представлено не менее ярко, и последний пример – тому подтверждение. Вообще, *майрæмбон* (пятница) играет в *кадагах* особую роль. И здесь недельный промежуток измеряется временем от одной пятницы до другой. Замкнутый год, к примеру, встречается в устойчивой формуле *афæдзæй-афæдзмæ*: «*Æмæ уый дæр æз дæр ныккувæм: “Афæдзæй-афæдзмæ цы уазал кæныс, уый ацы æртæ боны ныккæ”.* – И он, и я взмолимся: “Тот холод, что

бывает в течение года, пусть случится в эти три дня» [НС. Кн.2. 2004: 261]. Герой может просить в зависимости от обстоятельств не только холода, но и зноя: «*Афæдзæй-афæдзмæ цы хур кæна, уый аццæ сæртæ бонæ куыд ныккæса*. – Пусть солнце, которое бывает в течение года, печёт в эти три дня» [НС. Кн.2. 2004: 167]. Кстати, эта фольклорная формула объединяет оба значения гиперонима *рæстæг*: 1) время, отрезок времени; 2) погода. Для сравнения: подобная полисемия (синтез именно этих значений в одной лексеме) характерна для некоторых романских языков – французского, итальянского и др.¹⁰

Гипероним *рæстæг* (время) имеет ряд синонимов, отличающихся оттенками значений. Среди них – *заман*, *дуг*, *афон*. *Фæлтæр* (период, поколение) в одних случаях является обозначением довольно длительного промежутка времени («*Бонтæ цыдысты, фæлтæртæ ивтой...* – Шли дни, сменялись поколения...» [НС. Кн.6. 2011: 25]), в других – однократного события («*Созырыко иу фæлтæр цуаны раццыдис...* – Созырыко как-то раз отправился на охоту...» [НС. Кн.2. 2004: 63]).

С понятием измерения времени тесно связана длительность эпического действия. Концептуализация времени в текстах «Нартиады» происходит различными средствами: это использование временных морфем и темпоральной лексики, синтаксических конструкций, несущих информацию о времени. Зачастую последние представляют собой устойчивые формулы.

4.5.1. О законе хронологической несовместимости

Единственную возможность понимать эпическое время А. Ф. Лосев видел в связи его с определённым периодом общественно-родовой формации – патриархатом, который на первый план выдвинул «героическую личность в виде мужского индивидуума» [Лосев 1977: 40]; при этом учёный выделил осо-

¹⁰ Подробнее – в параграфе «Художественное выражение “глобального” времени...».

бенности эпического времени [Лосев 1977: 41-42], лежащие в основе **закона хронологической несовместимости**. Данное определение он позаимствовал из статьи Ф. Ф. Зелинского «Закон хронологической несовместимости и композиция Илиады», опубликованной впервые в 1897 г. Не так давно научное издание «EINA1: Проблемы философии и теологии» предоставило читателям возможность познакомиться с данной работой. *Закон хронологической несовместимости* сформулирован Ф. Ф. Зелинским следующим образом: «...у Гомера никогда рассказ не возвращается к точке своего отправления. Отсюда следует, что параллельные действия у Гомера изображаемы быть не могут; <...> поэтическая техника Гомера знает только простое, линейное, а не двойное, квадратное измерение» [Зелинский 2014: 432]. Далее автор уточняет, что сказанное относится только к настоящим действиям, которые требуют более или менее обстоятельного рассказа, а не к тем, для которых достаточно лишь намёка, и выделяет пять способов осуществления закона хронологической несовместимости в «Илиаде». А. Ф. Лосев посчитал, что выводы Ф. Ф. Зелинского важны не только относительно композиции «Илиады», но и в целом для изображения пространства и времени у Гомера [Лосев 2006: 154], и развил мысль об отсутствии у античного автора способности восприятия трёхмерного пространства [Лосев 2006: 157-158]. Таким образом, закон хронологической несовместимости он определяет как «закон плоскостного мировосприятия, исключающий всякую пластику. Это древнейшая стилевая основа эпоса» [Лосев 2006: 170].

В преломлении к эпическому пространству в русском фольклоре закон хронологической несовместимости, по мнению В. Я. Проппа, так же связан с ранними формами человеческого мышления: «Вопрос о пространстве в фольклоре представляет собой особую, большую проблему. Оно обладает некоторыми особенностями по сравнению с тем пространством, в котором совершаются события реалистических романов и повестей. Эти особенности объясняются, по-видимому, ранними формами человеческого мышления. Фольклор знает только эмпириче-

ское пространство, т.е. то пространство, которое в момент действия окружает героя. Только это пространство и существует. То, что происходит за пределами этого пространства, не может стать предметом повествования. Поэтому в фольклоре не может быть двух театров действия в разных местах одновременно» [Пропп 1976: 91-92]. Собственно термин *хронологическая несовместимость* учёный объясняет как «несовместимость нескольких действий одновременно в разных местах» [Пропп 1976: 92] и сетует на то, что закон хронологической несовместимости «очень мало замечен русскими фольклористами».

На примере русских былин В.Я. Пропп приводит некоторые способы его реализации. Так, в былине о Калине и Илье Муромце во время того как один герой действует, другой находится в бездействии, иногда просто спит. Татары надвигаются на Киев, в одиночку Илья не может один отразить нападение. Пока он готовит спасение, другие богатыри пребывают в бездействии, находясь в поле, шатрах далеко от Киева. Илья готовится к бою, другие же герои – Добрыня, Алеша, Самсон – находятся в состоянии пассивности, даже спят. Когда Илья их вызывает (иногда пробуждая их ото сна выстрелом из лука), они все вместе одновременно бросаются на татар. «Подобные наблюдения, – отмечает В.Я. Пропп, – важны для тех историков, которые хотели бы видеть в эпосе прямое изображение действительности. Отражение действительности подчинено эпическим законам, без учета которых исследователь никогда не решит вопроса историзма эпоса» [Пропп 1976: 93-94].

Может показаться, что есть некое противоречие в применении закона хронологической несовместимости к эпическому пространству (ведь определение *хронологический* само по себе подразумевает *время*), однако это в очередной раз подтверждает неразрывность понятий времени и пространства в фольклоре. Если закон хронологической несовместимости применим к греческому эпосу и русским былинам, то, скорее всего – и к осетинским эпическим текстам. Рассмотрим некоторые из них.

В кадаге «*Батырадз æмæ Иудзæстон*» («Батрадз и Одноглазый») [НК 2005. №9: 101-107] повествование начинается с

похищения Шатаны Одноглазым (уаигом). Сырдон, проходя мимо, становится случайным свидетелем: «*Сырдон уйдис йә каистәм әмә 'рцәйцыди. Ауыдта, Иудзәстон уәйыг Сатанайы бәгънагәй куыд фескәәфы, уый.* – Сырдон был у родственников жены и шёл домой. Увидел он, как Одноглазый уаиг похищает обнажённую Шатану» [НК 2005. №9: 101]. Далее говорится о том, что он принёс её в пещеру *Чырылгәәт*, она не ответила ему взаимностью. Шатана становилась день ото дня краше, но каждую ночь её тело покрывала парша, и уаиг не подходил к ней. Как-то он спросил, почему так происходит, и Шатана попросила его оставить её на неделю в одиночестве. Таким образом, в повествовании создаётся ощущение длительности происходящих в пещере событий, при этом Шатана, что называется, тянет время. И тут же повествование переходит вновь к Сырду: «*Сырдон Нартам әрцыди.* – Сырдон пришёл к Нартам» [НК 2005. №9: 102], словно только что вернулся с берега реки, где стал свидетелем похищения. Он идёт на *Ныхас*, говорит с нартами, достаёт свой *хъисын фандыр* и играет; под аккомпанемент музыкального инструмента он поведал о похищении Шатаны. Всё указывает на неторопливость действий Сырдона. Нарты действительно видят на берегу вещи, которые стирала Шатана, но они не знают, где живёт Одноглазый. Опять мы видим Шатану, которая убирает жилище уаига. Она вырывает один волос из своей косы и велит ему лететь к Батразу. Тут же волос опутывает его мизинец. Он понимает, что с Шатаной случилось несчастье, и идёт напрямиком к Уырызмагу. Линия повествования, связанная с Батразом, напротив, подчёркнуто тороплива: *ратагъд кодта Нартам* (поторопился к Нартам), *Батырадз рауади* (Батрадз выбежал), *бәхмә иу гәпп фәкодта* (вскочил на коня), *хъәугәрон раййәфта Сырдоны* (на окраине села догнал Сырдона), *фатау атахти айнәджы сәрты* (словно стрела перелетел через скалу).

Батрадз пребывает на небе в гостях у небожителей (кадаг «*Батырадз әмә Әлджытыкомы 'лдар*» [НК 1996. №1: 75-85]), не подозревая о том, что сильнейшие нарты Уырызмаг, Хамыц и Сослан в беде. Шатана отправляет ласточку на небеса, чтобы

известить Батрадза: *«Зæрватыкк зæдты хуындмæ атахти, Батырадзæн йæ хъусы цыдæр ацъыбарцъыбуркодта. Батырадз хъуыддаг бамбæрста, мæ йæхи фæхста уселарвæй.* – Ласточка полетела к застолью небожителей, что-то нащebetала на ухо Батрадзу, он понял, в чём дело, и низринулся с небес» [НК 1996. №1: 79].

В ходе своего исследования Ф. Ф. Зелинский выделил пять способов применения закона хронологической несовместимости в «Илиаде». Первый и наиболее простой, по мнению А. Ф. Лосева, «заключается в том, что после доведения какого-нибудь действия до стабильного состояния (Зелинский называет такое состояние «пребыванием») Гомер переходит к изображению нового действия, как бы забывая о прежнем действии, хотя оба эти действия совершаются параллельно и одновременно» [Лосев 2006: 154]. Подобных примеров в «Нартиаде» много, и вышеуказанный отрывок также относится к этому способу.

Кадаг «Дзылау» [НК 1989: 31-39] начинается со сцены охоты героя, в ходе которой тот оседлал двух оленей, далее оказывается далеко от места охоты, знакомится с красавицей-сестрой троих гумиров, по пути домой видит юношу, который в одиночку пытается вспахать поле. Дзылау останавливается, запрягает своих оленей и помогает юноше, они прощаются, и Дзылау уезжает, затемно возвращается домой, привязывает оленей и ложится спать. Линия действия героя, таким образом, доведена до состояния «пребывания», а далее следует изображение линии действия юноши (*«Къаннаг лæппу дæр йæ фыдмæ бацъиди...* – Невысокий юноша тоже пришёл к своему отцу...» [НК 1989: 33]) с того момента, как его покинул Дзылау.

Вторым способом реализации закона хронологической несовместимости Ф. Ф. Зелинский назвал следующий приём: одно из двух параллельных событий изображается подробно, а о другом мы догадываемся из предыдущего изложения [Зелинский 2014: 435]. Так, в кадаге «Буртæджы хæст» [НК 1989:24-25] («Сражение Буртага») Бора, одержав победу над Буртагом, догоняет предателя и отрубает ему голову. Она ка-

тится и останавливается у ног предводителя гумиров *Авдзарана*, тот определяет, что именно нарт Бора отрубил эту голову, и больше не решается напасть на нартов. И это единственное, что сказано об *Авдзаране*, т.е. слушатель (а в настоящее время – читатель) должен был бы догадаться о том, что гумиры основательно готовятся к войне с нартами, в то время как просходит ряд длительных событий: войско Буртага собирается напасть на нартов, выступает, а затем Бора в течение нескольких дней сражается с Буртагом. В кадаге «*Нарты авдæн*» («Колыбель нартов») [НК 1996. №5: 144-151] Уастырджи советует семерым братьям, у которых нет детей, спросить совета у единственной сестры семи ангелов (*авд зæды иунæг хо*). Братья проводили Уастырджи, а на следующий день отправились за советом. Далее следует разговор Уастырджи с сестрой семи ангелов, т.е. мы догадываемся о том, что он направился к ней, решив заранее предупредить её о визите братьев.

Третий способ реализации закона хронологической несовместимости по классификации Ф. Ф. Зелинского заключается в том, что из двух параллельных действий одно не только никак не изображается, но даже и совсем не упоминается, так что о его конкретном содержании невозможно даже догадываться. В начале кадага «*Батырадз æмæ Гуымаг æлдар*» («Батрадз и Гумаг алдар») [НК 1996. №1: 60-68] обосновывается отсутствие нартов: «*Иуахæмы та фæцъидысты дæрд балцы 'мæ сæ бæстæм æрæг-æрæджыты сæ кой дæр нал хъуысти*. – Как-то отправились они в дальний поход, и долгое время не было от них вестей» [НК 1996. №1: 60]. В это время на Страну нартов нападают войска Гумаг-алдара. Два одновременно происходящих события – завоевательный поход нартов и нападение на Страну нартов – никак не пересекаются, более того, о первом в дальнейшем не упоминается.

Следующий способ реализации закона хронологической несовместимости: поэт (в нашем случае – сказитель) считает необходимым изобразить оба параллельных действия, однако в силу принятия им закона хронологической несовместимости изображает одно действие после другого с указанием имен-

но на последовательность этих действий, хотя по смыслу и по всей ситуации они могли быть только одновременными. Так, в вышеупомянутом кадаге «*Нарты авдæн*» («Колыбель нартов») [НК 1996. №5: 144-151] сестра семи ангелов просит своего отца испытать семерых братьев, которые направляются к ней за советом. Братья идут разными дорогами, и отец девушки придумывает для каждого из них испытание: старшему приходится спасать его из-под оползня, другому – вытаскивать из омута, третьему – из-под обвалившейся скалы и т.д. Логично предположить, что все испытания равнозначны и происходят одновременно, однако изложены последовательно.

В качестве заключительного (пятого) приёма закона хронологической несовместимости в «Илиаде» Ф. Ф. Зелинский указал тот, при котором два длительных параллельных действия считаются важными и излагаются не только как разновременные, но еще и как разделенные большим промежутком времени. «Приём этот, – по мнению учёного, – не представлял никаких неудобств в тех случаях, когда оба действия были кратковременны; но дело принимало другой оборот, когда они были продолжительны, когда, скажем, начавшееся вечером действие захватывало и ночь. Что было делать тогда? Изобразить второе параллельное действие начавшимся вечером следующего дня? Но чем же тогда заполнить промежуток между утром и вечером? Нет, лучше было в этих случаях совсем разорвать хронологическую нить и, переходя ко второму действию, сказать просто «спустя несколько дней», или, угождая эпическому пристрастью к определенным цифрам, – «спустя три» или «пять» или «двенадцать дней»...» [Зелинский 2014: 441-442].

Сослан, обманутый Сайнаг-алдаром, через неделю собирает войско, чтобы сломить крепость *Хыз / Хиз*, где тот спрятался. В других вариантах обиду Сослану наносят Челахсартаг или Борафарныг. Так, в тексте «*Нæртон Сослан, Сæууай æмæ Арахъцауы таурагъ*» («Сказание о нартах Сослане, Саууае и Арахцауе») Борафарныг обладал тремя волшебными стрелами, выкованными небесным Куырдалагоном. Одна из них предназначалась для сына Канза Саууая, но Сослан успел предупре-

дить его о смертоносной стреле. Саууай укрылся в пещере и должен был находиться там три дня и три ночи, по истечении которых стрела не представляла бы для него никакой опасности. К концу третьего дня Саууай, посчитав, что её больше нет, выглянул из пещеры, стрела вонзилась ему в голову [НС. Кн.2. 2004: 179].

Принимая во внимание то, что тексты «Нартиады» большей частью разрознены и не составляют цельной эпопеи [Ку-саева 2014: 34-45], можно предположить, что отдельные кадаги изображают происходящие одновременно события. Скажем, кадаг, повествующий о младенческих подвигах Сослана, начинается с того, что нарты отправляются в завоевательный поход, а в это время *Нартыхъæу* подвергается нападению. О походе нартов ничего не известно, однако есть множество кадагов, в центре которых – мотив путешествия и завоевательного похода. Следовательно, события, происходящие в одном из них, могут совпадать с событиями в селении Нартов.

Любопытно, что проявление закона хронологической несовместимости зафиксировано исследователями и на плацдарме литературно-художественного творчества. Так, в романе «О горы, о родина...» У. Богазова, воспроизводящем трагические события переселения части осетин в Турцию в 60-е гг. XIX века, следование этому закону не позволяет автору одновременно держать в поле зрения героя, возвратившегося на родину, и его родных, оставшихся на чужбине. Описание развивающихся параллельно событий осуществляется возможностями эстетики фольклорного историзма [Мамиева 1986].

4.6. Пространство, воспринимаемое в категориях времени

Взаимосвязь категорий времени и пространства является столь тесной, что М. М. Бахтин назвал это слиянием и отмечал по этому поводу: «Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем. Этим пересечением рядов и слиянием примет характеризуется художественный хронотоп» [Бахтин 1975: 235]. И всё же очевидна неравнозначность рассматриваемых философских категорий. Так, Н. А. Бердяев отмечал, что «мир во внешнем восприятии является в пространстве и времени, а во внутренней душевной жизни – только во времени, потому что пространство не является формой внутренней, являющейся душевной действительности, но одинаково на внутреннее ядро бытия не могут быть распространены ни форма пространства, ни форма времени» [Бердяев 1990: 51-52].

Тем не менее примарность пространства по отношению к времени – установленный факт, подтверждаемый многочисленными исследованиями. Рассуждая о восприятии прошлого и будущего, а также о возникающей в связи с этим ассоциации времени и пространства, Б. А. Успенский писал: «На восприятие времени переносится, таким образом, опыт восприятия пространства: время мыслится по модели пространства, воспринимается в пространственных категориях» [Успенский 1996: 40]. В подтверждение учёный приводит высказывание И. Канта (Критика чистого разума, §6 – Кант, III, с. 60): «Мы нуждаемся в пространстве для того, чтобы конструировать время, и, таким образом, определяем последнее посредством первого. Пространство, которое представляет внешнее, предшествует, таким образом, возможности временного определения» [Цит. по: Успенский 1996: 61]. Попытка объяснения того, почему именно время воспринимается в категориях пространства, а не пространство во временных категориях, приводит учёного к выводу о том, что опыт восприятия пространства более прост и естествен по отношению к опыту восприятия вре-

мени, и не последнюю роль здесь играет процесс чувственного восприятия.

И все же случается и наоборот: эта закономерность характерна для описания одномерного пространства, когда расстояние определяется временем, затрачиваемым для его преодоления (между Москвой и Петербургом 8 часов) [Успенский 1996: 40]. Одномерное пространство соотносится с линейной концепцией времени, которая, в свою очередь, противопоставлена циклической. Об этом противопоставлении в трактовке античной и раннесредневековой истории подробно писал Г. Ольсен, отмечая при этом, что в любых исторических традициях одновременно содержатся обе эти модели наряду с другими [Ольсен 1993: 197].

Фольклорное время, будучи разновидностью художественного, во всей своей полноте реализуется именно в эпических текстах, поскольку они являются отражением народного сознания, в том числе и в восприятии времени. Конфликт времени сказителя и его слушателей (линейное время) и «рассказываемого», эпического времени (циклическое время) и порождает этим эффект редуцирования сказительских стратегий является предметом исследования И. В. Мамиевой [Мамиева 2014а].

Столь же уникально пространство в эпосе. Рассмотрим несколько самых характерных примеров измерения пространства в осетинской «Нартиаде». Сакральные для осетинской традиционной культуры числа «три» и «семь» активно используются в исчислении эпических реалий и измерении пространства. *«Цæугæ, авд хохы фæстæ Уастырджийы уарзон æртæ æфсымæры царыныц лагæты. – Отправляйся, за семью горами три брата, любимых Уастырджи, живут в пещере»* [НС. Кн. 7: 117]; *«Авд хохы фæстæ авд къæдзæхы сæрмæ царди Цæгæрсæр мæликк. – За семью горами над семью скалами жил Цагарсар-малик»* [НС. Кн. 7: 417]; *«Араст и Уæрхæг йе сæфты фæнагыл. Ахызти авд æфциæгыл, ахызти авд комыл, ахызти авд быдырыл. – Отправился Уархаг по дороге своей погибели. Перешёл он через семь перевалов, перешёл через семь*

ущелий, перешёл через семь полей» [НК 1989: 207]. Зачастую в измерении пространства основную роль играют его маркеры – различного рода топонимы (оронимы, гидронимы и т.д.).

Однако в эпических текстах встречаются и довольно необычные способы пространственного измерения. К одному из них можно отнести устойчивое выражение *афæдзбали* / *афæдзбали* – годичный завоевательный поход, в котором принимали участие лучшие из нартов. Это и путешествие, и расстояние, преодолеваемое в ходе его героями эпоса. Встречается и другое выражение – *къуырибали* / *къуырибали* (недельный поход, поездка). Отличие одного от другого – в цели предпринимаемых похода или поездки: чаще всего именно годичный *бали* носит инициационный характер и является своеобразным способом испытания героя.

В *кадагах* о нартах есть понятие «**бонгæнд**» (**бонгæн**) – старинный способ измерения земли: площадь, которую можно вспахать парой быков в упряжке за один день [НС. Кн.1. 2003: 552]: «*Гыццыл лæппу бæхыл сбадти; бæх футт кæны, æмæ бонгæнды бæрц йæ разæй асау веййы мит.* – Мальчик сел на коня; конь выдыхает, и тает (букв. чернеет) перед ним снег на расстояние, которое можно вспахать упряжкой из двух быков за один день» [НС. Кн. 1: 347]. Например, в средневековой Италии площадь земли измерялась тем, за сколько дней её вспашут два быка. Можно предположить, что подобный способ существовал и у кавказских народов. Интересным здесь является то, что измерение пространства можно представить как «время + действие». И, разложив лексему **бонгæнд** на составляющие, получаем **бон** (день) + **гæнд** < **кæнын** (делать, возделывать, сеять).

Большой интерес представляет другая составная лексема – **бонцау** (её вариант – **бонь цыд**), означающая расстояние, преодолеваемое пешком или на лошади за день. В состав устойчивых фольклорных выражений входят всё те же сакральные числа «три» и «семь»: «*Нартæй авд бонцау æддæдæр цардысты дыууæ зæронды – лæг æмæ ус.* – На расстоянии семи дней пути от Нартов жили двое стариков – муж и жена» [НК 1989: 396]; «*Нартæй авд бонцауы 'ддæдæр царди иу уейыг.* – На рассто-

янии семи дней пути от Нартов жил один уаиг (великан)» [НК 2005. №10: 100];

*«Авд бонцауы дын куы фæцыдысты,
Æвдæм хохмæ уæд сæрбахæццæ сты. –
Расстояние в семь дней пути они прошли,
Добрались они до седьмой горы»* [НС. Кн.6. 2011: 124];

*«Нартæй æртæ бонцау æддæдæр Нозы фырт Бæргъуан
царди. – На расстоянии трёх дней пути дальше Нартов жил
сын Ноза Баргъуан»* [НК 1989: 38];

*«Бонцау æддæдæр сæ зæххæй Нартæн
Нозы фырт Бæргъуан царди æд адæм. –
На расстоянии одного дня пути от Нартов
Жил сын Ноза Баргъуан со своими людьми»* [НС. Кн.6. 2011: 58].

Все приведённые примеры относятся к одному типу: это начало *кадагов*, когда в повествование требуется ввести неизвестного слушателем героя, таким образом сказитель определяет его место относительно нартов.

В сюжетах о противостоянии нартов и уаигов (или гумиров) подчеркивается недюжинная величина последних: *«Ахæццæ сты иу тархæды рæбынмæ. Уым дæр та 'ндæр гуымир дзой-дзой кæны. Сослан та Сæрхъызы уадынзæй ныууасыд. Æмæ гуымир æрыхснырста 'мæ Нарты Сосланы æртæ бонцауы фæхаста. –* Дошли они до опушки одного тёмного леса. И там дремлет другой гумир. Сослан заиграл на свирели Саркыза. Гумир чихнул, и Сослана отнесло *на расстояние трёхдневного пути»* [НК 1989: 404].

Встречается концепт *бонцау* и в сюжете добывания героем невесты, когда описываются неприступность и недостижимость её местонахождения: *«Уыцы чызгæн ахæм хъахъхъæнджытæ ис, æмæ йæ смудынай дæр базонынц фондзыссæдз бонцау æддæдæрма, исчи йæм куы цæуа, уæд. –* У этой девушки такие сторожа, что они по запаху определяют *на расстоянии пути в сто дней*, когда к ней кто-то идёт» [НК 1989: 377].

Неотъемлемая часть традиционной осетинской культуры – скачки на лошадях (*дугъ*), в старину – составляющая свадебного торжества, кроме того, их организовывали на поминках:

чем более уважаем был покойный, тем пышнее проводились скачки. Разумеется, традиция их организации нашла отражение в эпических текстах: *«Иу ызмәләг дәер уә разы нә уыздәен зәггәгә загъта мәликк.*

– *Иу ныхас ма, – зәггы Сослан. – Әзвәхсты уәм цы рәгәуттә ис, уыдоны авд бонцауы 'ддәдәер атәрынкәнут, кәннод бәхтә куы стәвд уой, уәд уын уә фос фәцәггәддзысты, әмә мах әфсон фәуыздәени.* – Никого не будет вокруг вас, сказал малик.

– Ещё кое-что, – говорит Сослан. – Стада, которые находятся поблизости, прикажите отогнать *на расстояние семидневного пути*, иначе, когда лошади разгорячатся, перебьют ваш скот, и мы окажемся виноваты» [НК 1996. №4: 107-108]. Далее говорится о том, как проходят собственно скачки и каким образом нарт Сослан одерживает победу: *«Сосланы бәх йәхи дыууә бәхы 'хсән фәкодта, зәвәтәй риуыггы 'мә дәндагәй ләбуры, әмә кәй ныдздәвы, уый сәртә бонцауыбәри фәстәмә фәтәхы.* – Конь Сослана вклинился между двумя конями, бьёт копытом и кусает, и те, что попадают под его удары, отлетают *назад на расстояние трёхдневного пути*» [НК 1996. №4: 109]. Длительность скачек также подчинена эпическим законам: *«Борәтә бацинкодтой, әмә дугь авдбонцау әддәдәерәй рауаггтой. <...> Фәцыдысты дугәттә авд бонцауы.* – Бората обрадовались и начали скачки *с расстояния семидневного пути.* <...> Скакали всадники *расстояние в семь дней пути*» [НК 1996. №5: 135-136].

Безусловно, все приведённые отрывки могут служить примером характерной для эпического текста гиперболизации. Об этом же свидетельствует следующий текст:

*«Дыууә ләптуйы уәд рараст ысты,
Сә зәхх-арәнтыл куы фәзылдысты,
Гә стәй уый фәстә Уәрыппы фәзәй
Тәлмджыны сәрты әхсын райдыдтой,
Кәмән дарддәерәй хъазын байдыдтой,
Уым авдбонцауы сә фәттә хаудтой. –
Двое молодых людей отправились тогда,
Обошли они свои земли,*

Затем с поля Уарпш
Через гору Талмджын начали они стрелять,
Начали состязаться, кто дальше выстрелит,
Стрелы их улетали на расстояние семидневного пути»
[НС. Кн.6. 2011:123].

Символ *фат* (стрела) часто фигурирует в эпических текстах в связи с понятием *бонцау*, как, скажем, перемещение самого героя. Но иногда эпический герой перемещается на указанное расстояние именно на стреле: «*Фатыл абадт Уырызмаг, ама йа тархил уайыг сертæ бонцаума фехста. <...> Уырызмаг фатыл сербабадти, ама йа саухил уайыг дыууæ бонцауы æддæдæрма фехста. <...> Фатыл абадти Уырызмаг, ама [бурхил уайыг] йа иу бонцау æддæдæрма фехста.* – Сел Уырызмаг на стрелу и темноволосый уаиг отправил его *на расстояние трёхдневного пути.* <...> Уселся Уырызмаг на стрелу, и черноволосый уаиг отправил его дальше, чем *расстояние двухдневного пути.* <...> Сел Уырызмаг на стрелу и [светловолосый уаиг] отправил его дальше, чем *расстояние однодневного пути*» [НС. Кн.7. 2012: 70-71]. В данном отрывке эпический символ и особое время обрамляются характерным для фольклорного текста стилистическим приёмом – градацией.

Батраз едет верхом к трёхглавому дракону и спрашивает у встретившейся ему на пути женщины:

- *Фæлæ ма зæгъ, бирæ цæуын ма йæм хъæуы?*
- *Æрдæг бонцау.*

– Но скажи, долго ли ещё до него?

– *Половину дня* (букв. расстояние, которое можно пройти за полдня) [НК 2006. №8: 140].

В одном из вариантов кадага о гибели нарта Батраза говорится: «*Хур куы ныззылди, уæд Батырадз сырх зынг афæлдæхт ама ма дон агуырдытæ, фæлæ донмæ хъуыди цæуын иу бонцау, ама йа бон нал уыд.* – Когда солнце распалилось, Батрадз раскалился докрасна и искал воду, но до воды нужно было пройти расстояние, *равное одному дню пути*, а идти у него уже не было сил» [НС. Кн.3. 2005: 518]. Кадаг «*Сосланы кæри ама Сырдоны бæх*» повествует о том, как поспорили

Сырдон с Сосланом. Интерес этот отрывок представляет, потому что расстояние преодолевают не сам нартовский герой, не стрела, пущенная им, а музыка – звук фандыра: «*Хурададжы хъаумæ æртæ бонцауы у бæхыл, уæд куыд хъуысдзæн уырдаем дæ фæндыры хъæр?* – До селения *Хурадаг* (букв. Солнечная балка) – три дня езды верхом, как же будет слышен туда звук твоего фандыра?» [НС. Кн.4. 2007: 175].

Понятие *бонцау* настолько прочно закрепилось в языке эпоса, что в некоторых случаях сказитель допускает тавтологию (ср.: «*Му боны бонцау æй афтæ фæфаудта. – Один день однодневного пути он так очернял её*» [НС. Кн.5. 2010: 465] и «*Бонцау фæцъиди урсæр æфцъиджытыл. – Путь длиною в день он прошёл по заснеженным перевалам*» [НС. Кн.6. 2011: 223]).

Подобному восприятию пространства через время близка формула, определяющая нечто материальное посредством времени: «*Суаденджызы мæликк барвыста Нартæм:*

– *Кæнæ мын авд азы хъалон иу лавæрд ракæнут, кæнæ мын авд фарстæн, куыд æмбæлы, ахæм дзуæппытæ ссарут. – Малик Суаденджыз'а отправил Нартам [послание]:*

– Или выплатите мне **оброк семи лет** за раз, или дайте правильные ответы на семь моих вопросов» [НК 1989: 442]; «*Æхсæвы арвы дуæрттæ фегом ысты, 'мæ авд азы мит уыцы 'хсæв æруарыди. – Ночью открылись внезапно двери неба, и снег семи лет выпал той ночью*» [НК 2005. №4: 109].

Так, в осетинских эпических текстах встречается пространство, измеряемое в категориях времени, главным образом передаваемое понятием *бонцау*, означающим отрезок пути, расстояние, которое можно пройти в течение одного дня. Поскольку фольклорное пространство и время символичны, а язык фольклора метафоричен, зачастую расстояние измеряется в единицах, кратных одному, трём или семи. Отличительная особенность времени в этом контексте – её стремительный характер, убыстренность: эпический герой преодолевает пространство быстрее, чем другие персонажи кадагов.

4.7. Темпоральная лексика в языке осетинского фольклора

Одним из аспектов, формирующих темпоральность, является лексика. В любом языке понятие времени выражается не только посредством глагольной временной категории, но также при помощи темпоральной лексики, которая по своей сути является неординарным объектом исследования благодаря некоторым особенностям. Интерес к исследованию темпоральной лексики в отечественной науке проявился в конце XIX в., но проблема остаётся актуальной и в настоящее время.

В связи с тем что не существует единой трактовки темпоральности, следует обосновать используемую терминологию. Темпоральность, по определению А. В. Бондаренко, представляет собой функционально-семантическую категорию, выражающую сущность физического и философского аспектов времени, реализуется различными языковыми средствами выражения времени, среди которых – грамматические, лексические и другие языковые средства [Теория функциональной грамматики 1990: 19]. Автором признаётся примарность грамматического времени, однако столь же значительна лексика, выражающая значение времени. Т. И. Дешериева понимает термин «темпоральность» как синоним лингвистического аспекта категории времени (т.е. лингвистическое время); оно включает в себя грамматическое время (морфологическое и синтаксическое), контекстуальное и лексическое, которое, в свою очередь, представляет собой совокупность способов выражения временных отношений с помощью специальной лексики [Дешериева 1975: 112]. Н. А. Дарбанова определяет лингвистическое время как «языковую проекцию комплекса существующих у человечества знаний об этом феномене, от обыденных до научных» [Дарбанова 2010: 51].

В работе «Темпоральная лексика как объект лингвистического изучения» Н. А. Потаенко [Потаенко 1979: 242-248] приводятся основополагающие принципы выявления функционально-семантической категории темпоральности, оценивается роль проанализированной темпоральной лексики и т.п.

Важность изучения лексических обозначений времени подтверждается и тем фактом, что их употребление может менять временной план, сообщаемый глагольной формой [Потаенко 1979: 242]. Кроме того, по мнению Е. В. Голубевой, «лексические единицы с темпоральным значением меры времени, типа «век», «год», «день», «час», устойчивые обороты, пословицы, фразеологизмы, загадки на тему времени, представляют собой жанровые разновидности творчества народа и содержат его нравственно-философскую оценку времени» [Голубева 2013: 66]. А исследование темпоральной лексики подразумевает обязательное выявление средств выражения категории времени.

При разработке заявленной темы целесообразно использование комплексного подхода, включающего для начала ономастический принцип, при котором выявляется список лексем, выражающих значение «время» (от понятия – к слову). Относительно темпоральной лексики данный подход осуществляется следующим образом: «...отбираются слова, которые служат для обозначения времени, единиц измерения времени, частей суток, времен года, т.е. за основу берется номинативная функция слова» [Потаенко 1979: 245]. Следующий этап – реализация семасиологического принципа (от слова – к понятию), при котором выявляется уже определённая иерархия между группами слов.

Немаловажно учитывать тот факт, что языковые средства, служащие для выражения понятия «время», связаны с внеязыковым миром и участвуют в формировании национальной языковой картины мира. Для сравнения: в литературном тексте З. Я. Тураева выделяет даже создаваемую автором темпоральную картину мира, основанную на сложной соотносительности «вымышленного (сюжетного) времени и реального (авторского и читательского) времени» [Тураева 1979: 44, 54]. В целом темпоральная лексика не может изучаться в отрыве от изучения грамматической категории времени, так как лексический и грамматический планы тесно взаимосвязаны.

Воспринимая темпоральную лексику как систему, можно выделить в ней несколько микросистем. Собственно время в широком смысле выражается в осетинском языке гиперони-

мом *рæстæг* и его синонимами *заман*, *дуг*, *афон*, которые отличаются оттенками значения. Лексемы *рæстæг* (время, пора, погода), *заман* (время, пора, эпоха, эра), *дуг* (эпоха, период, время) были рассмотрены в параграфе «Художественное выражение «глобального» времени в осетинских эпических текстах». Добавим лишь, что, отличаясь некоторыми оттенками значений, указанные лексемы сходятся в основном значении. Так, о синонимии лексем *рæстæг* и *дуг* свидетельствует фраза: «*Афтæмæй сыл æркодта фыд аз, фыд дуг, фыд рæстæг.* – Настали для них *тяжёлый год, бедственная эпоха, время бедствий*» [НС. Кн.1. 2003: 240].

Короткий кадаг об исчезновении нартовского рода повествует: «*Нарт æмæ Чынт фææфтысты фыд азы; стонг аз сыл скодта, æмæ сывдæй фæцагъды сты Царциаты рæстæджы. Царциаты аз сыл скодта.* – Нарты и Чинты пропали в год бедствий; голодный год настал для них, и умерли они от голода во времена Царциата. Год Царциата настал для них» [НС. Кн.5. 2010: 605]. Устойчивые сочетания *Царциаты рæстæг* и *Царциаты аз* означают время бедствий [НС. Кн.5. 2010: 726], время внезапно обрушившейся катастрофы.

Словосочетание *ахæр заман* также выражает время бедствий, своего рода конец света: «...*ахæр заман* куы æрцауа, уæд уæздан адæм ницыуал уыдзысты, фæлæ кæвдæсардтæ уæлахиз кæндзысты. – ...когда настанет *конец света*, то узданы не будут иметь никакого влияния, а верх одержат кавдасарды» [НС. Кн.2. 2004: 611]. *Ахæр* употребляется и самостоятельно, означая то же самое: «*Дуйней ихæлд æрхъæрдтæй, абони бон, исон ба ахæрæт растдзæнæй, æма цалдæн ма æгас ан, уалдæн нин дæ тохъули нивгæрдæ, мах минасæ фæккæнæн.* – Приблизился *конец света* сегодня, а завтра *судный день* настанет, и пока мы живы, зарежь своего барана, чтобы мы посидели за столом» [НС. Кн.4. 2007: 256]. Как видим, оно является малоупотребительным и встречается в нескольких *кадагах* – вариантах одного сюжета.

Сочетание приведённых выше лексем с числительным *иу* (один) называет неопределённое время, соответствующее зна-

чениям ‘как-то (раз)’, ‘некогда’, ‘когда-то’, ‘в какой-то момент’:
 «**Иу заманы** йсем Уастырджи сартахти семæ йсем дзуры... – Как-то раз прилетел к нему Уастырджи и говорит ему...» [НС. Кн.1. 2003: 100]; «**Иу заман** Нартыл фыд аз скодта. – Как-то случился голодный год для Нартов» [НС. Кн.1. 2003: 431]; «**Æз иу заманы** уйдтæн цуаны, семæ мыл сарталынг и сау хъæды астæу. – Был я как-то раз на охоте, и стемнело, когда я был посреди тёмного леса» [НС. Кн.1. 2003: 446]; «**Уæд иу рæстæджы** Созырыхъо Ныхасмæ нал цыдис... – Как-то Созырыко перестал посещать Ныхас» [НС. Кн.2. 2004: 509]. В орфографии К.Ц. Гутиева наблюдается слитное написание наречия времени: «**Иузаманы** цæм сарбарвыстой фидиуæг Нартæм. – Как-то прислали глашатая к Нартам» [НК 1989: 110], что, на наш взгляд, оправдано со смысловозначительной точки зрения.

Несколько приведённых примеров призвано показать, что в рассматриваемом значении в сочетании с числительным *иу* лексема *заман* свободно употребляется как в именительном, так и в родительном падеже, а лексема *рæстæг* в тех же условиях – только в родительном.

Напротив, *иу рæстæг* используется в контексте предсказания, когда время воспринимается в долгосрочной перспективе: «**Уый дæр диссаг нæу, иу рæстæг саркæндзæн** адæмыл, семæ сын **иу сæр** уйдзæн, стæй адæм се ‘ппæт дæр уый коммæ кæсдзысты. – И это неудивительно, настанет такое время, что у людей будет один глава, и все люди будут подчиняться ему» [НС. Кн.2. 2004: 632]. В этом случае наблюдается синонимичность с употреблением лексемы *замантæ* (мн. ч. от *заман*), к примеру, в реплике, имеющей предсказательный характер: «...**иу заманты** сæйдтытæ сбирæ уйдзысты семæ дин бынтондæр сарныллæг кæндзысты. –...в какие-то времена обмана станет столько, что вконец ослабнет вера» [НС. Кн.2. 2004: 704].

Указанные лексемы участвуют и в выражении длительности эпического времени, в некоторых случаях – с дополнительными уточняющими средствами: «**Иу чысыл рæстæг рацыдис** ууыл, **афтæ дын Сырдон уынгты, бæхыл бадгæ, хъазгæ семæ**

худгæ ссауы. – Немного времени прошло с этого события, едет Сырдон по улицам, верхом, играючи и улыбаясь [НС. Кн.4. 2007: 188].

Временная оппозиция «определённость – неопределённость», как видим, в языке осетинского фольклора выражена не слишком чётко. К примеру, словосочетанием *уыцы растæг* (*уыцы растæджы*), где *уыцы* – указательное местоимение: «**Уыцы растæджы** Зынджыбардуаг та йæ фыртты агуырдыта 'мæ цыл [Уæрхæг æмæ Уæрхтанæгыл] афтæмæй æрбамбæлди. – В это время Зынджыбардуаг искал своих сыновей и встретился с ними [с Уархагом и Уархтанагом]» [НК 1989: 65]. Большая точность достигается при помощи частицы *раст* (именно, как раз): «**Раст уыцы растæг** уæйыг æмæ гуымир-æлдары фырт та се фсæдтимæ Нартыхъæуы смидæг ысты. – Именно в это время *уаиг* (великан) и сын *гумир-алдара* ворвались со своими войсками в селение Нартов» [НК 1989: 85]. Безусловно, важную роль при этом играет событийность, время действия одного события совпадает с другим, одно является точкой отсчёта для другого. И здесь нельзя не вспомнить слова Д. С. Лихачёва: «Где нет событий – нет и времени» [Лихачёв 1979: 213].

Последовательность и линейный характер эпических действий передаются при описании событий, следующих друг за другом, в том числе посредством послелога *фæстæ* (через, по прошествии, спустя): «*Му бон Борæдзатæ куывды фæстæ бадыну Ныхасы, фæсивæд та Ныхасы лагъзы сарæзтой хъазт...* – Как-то Борадзата после куывда (ритуального пиршества) сидят на Ныхасе, а молодёжь устроила на поляне у Ныхаса *хъазт* (массовые танцы и игрища) ...» [НС. Кн.5. 2010: 478]. Можно утверждать, что данная лексема изначально выражала пространственные отношения (за, позади) и лишь затем стала служить для выражения темпоральных. Подобное явление вполне закономерно и подтверждается тезисом А. В. Кравченко, согласно которому, «временные понятия возникли в ходе переосмысления первоначальных пространственных концептов, что нашло отражение в построении языковой модели вре-

менных отношений по пространственной схеме...» [Кравченко 2004: 78]. Функции послелога *фæстæ* в фольклорных текстах не ограничиваются одними лишь перечислениями последовательных событий, о них ещё будет сказано далее.

Микросистема, состоящая из лексем-обозначений единиц измерения времени, в осетинском фольклоре представлена довольно широко. Когда речь идёт о длительности или измерении времени, часто наряду с указанными лексемами используются числительные.

Годичный период в осетинском языке обозначается двумя лексемами – *аз* и *афæдз*, в употреблении которых есть некоторые особенности: «*Мунæг чызг буцæн фæхæстон ацал-ауал азы, мæ зæрдæмæ чи бацыдаид, ахæм лæппуйыл нукуы фæхæст дæн ныры онг.* – Единственную дочь я воспитывал столько лет, и до сих пор не встретился мне молодой человек, который бы мне пришёлся по душе» [ИАС. Т. II. 2007: 185]. Длительность действия ограничена конечной точкой *ныр* – теперь, сейчас, выраженной наречием времени. Поговорка «*Иу азы фæллоуæ нæ цардæуы*» [ИАС. Т. II. 2007: 387] (Нельзя прожить за счёт того, что заработано *за один год*) также может быть приведена в качестве примера.

Одна из легенд озаглавлена по первой строке произведения: «*Хуыцау цæрыны азтæ куы лæвæрдта, уæд лæгæн стæрхон кодта дæс æмæ ссæдз азы цæрæнбон.* – Когда Бог раздавал годы жизни, то присудил человеку жить *тридцать лет*» [ИАС. Т. II. 2007: 237]. Если в фольклорном тексте требуется назвать количество лет, то в этом случае используется лексема *аз*, так же как и для обозначения Нового года (*Ног аз*). Если же речь идёт о годичном сроке, который, например, назначается заранее, то чаще этот отрезок времени определяется лексемой *афæдз*: «*Чындзæхсæвыбон нæм сæдæ сæры сырдтæ куыд æркæна нæ ног хæстæг, афтæ. Чындзæхсæвыбон та – афæдзы фæстæ.* – В день свадьбы пусть наш новоиспечённый родственник пригонит стадо численностью в сто голов. А день свадьбы пусть будет *через год*» [НК 1996. №1: 69]; «*Æнæхъæн афæдз фæцæттæ кодта йæ бирæ 'фсад.* – *Целый год* он гото-

вил своё многочисленное войско» [НК 1989: 24]. Годовщина со дня смерти – *афæдзыкæнд* [НК 1996. №1: 72].

В плане темпоральности примечателен следующий отрывок, повествующий о девочке из рода *Ахсартаггата*: «*Йæ райгуырдаей ныр афæдз рацыди. Æртæмайдзыдаей мын æнафоны худт ныккодта. Æхсæзмæйдзыдаей дæр – афтæ. Ныр – й’ афæдзы бон дæр.* – С её рождения сейчас уже прошёл год. Когда ей было три месяца, она не вовремя засмеялась. И в шестимесячном возрасте – так же. Теперь же и в день, когда ей исполнился год» [НК 1996. №5: 153]. Лексемы обозначения возраста ребёнка – *æртæмайдзыд* (трёхмесячный), *æхсæзмæйдзыд* (шестимесячный) – представляют собой сложные слова, образованные путём сложения трёх основ – числительного *æртæ* / *æхсæз* (три / шесть), *маей* (месяц), *дзыд* (< *цыд* < глаг. *цауын* – идти, исполняться). Кроме того, дважды употреблено наречие времени *ныр* (теперь, сейчас), актуализирующее настоящее время. Интересно и сужение времени, наблюдаемое в данном отрывке: *афæдз* – *маей* – *бон* (год – месяц – день). Последняя лексема частотна в осетинских эпических текстах, где особо значимо троекратное действие. В связи с этим во многих кадагах о нартах упоминаются *фыццаг бон* (первый день), *дыккаг бон* (второй день), *æртыккаг бон* (третий день) и т.д. Время, определяемое словосочетаниями (вид связи управление) с компонентом *бон*, создаёт неповторимый темпоральный фон повествования. На событийность указывает первая часть словосочетания: *симды бон* (день симда), *цыты бон* (день чествования), *гуырды бон* (день рождения), *хъазты бон* / *хъазæн бон* (день игрищ) и др. «*Нартæн сæ симды бон у, дуне уыдонмæ касы.* – У Нартов день симда, Вселенная на них смотрит» [НК 1989: 74]; «*Уæдæмæ Нартæн сæ хъазæн бон майрæмбон у.* – Потому что у Нартов день игр – пятница» [НК 1989: 61]. Здесь же следует привести лексему *бæрæгбон* (*бæрæг* – известный, определённый), означающую ‘праздник’, ‘праздничный день’, ‘торжество’.

Противопоставление времени праздничного обыденному, профанному наблюдается в следующем отрывке: «*Уый та йæ*

царга-царенбонты уалауыл иунеггей царди – на йын амбал уыди, на – хелар; берагбоней, кьаты боней на зыдта, уазег цу, уый. – А он всю свою жизнь прожил на земле в одиночестве – ни друга у него не было, ни приятеля; ни в праздник, ни в будний день не знал он, что такое гость» [НС. Кн.2. 2004: 522]. **Кьаты бон** означает будний день, рабочий день и может быть отнесено к устаревшей лексике.

Приведём ещё один отрывок, позволяющий понимать важность категории времени в фольклорном эпическом тексте: «**Афæдзы бон** арцыди *ма гуымырты хистæр зæгъы йе фсадæн:*

– *На рæстæг арцыди, фæлæ кæцырдаем бырсæм: Зæрисæры чызг-æфсадырдаем æви Нартырдаем?*

Зæрисæры чызг Борæмæ барвыста:

– *Гуымырты хистæрæн йæ цæуынафон у.*

Иуафоны гуымырты хистæр рацæуы утæппæт æфсадимæ. – Настал срок истечения года, и старший среди гумиров говорит своему войску:

– Пришло наше время, но куда нам наступать: в сторону женщин-воительниц, возглавляемых дочерью Зарисара, или на Нартов?

Дочь Зарисара отправила гонца к Бора:

– *Настало время старшего из гумиров наступать.*

В какой-то момент старший из гумиров идёт со своим многочисленным войском» [НК 1989: 47]. Словосочетание **афæдзы бон** строится по принципу управления. Кроме того, в данном примере приведены дериваты от одного из обозначений времени **афон**: *цæуынафон* (время идти), *иуафон* (в какой-то момент), которые даны в соответствии с орфографией оригинального текста.

Лексема **сахат** употребляется в значении «час», а также в значении «момент, время». Ср.: «*Бауырныдта ма ныр – ды Нартаей дæ, фæлæ ма сæрбахъуыды сахат дæхи куыд хъахъ-хъæндзынæ, уый дæр мын равдис.* – Теперь я убедился – ты из Нартов, но покажи, как ты будешь защищаться в момент опасности» [НК 1989: 356]; «**Бонмæ сахатæй фылдæр** нал

уыди. *Рухсирдæнтæм хъавыди, афтæ Ахсартаг йæ судзинтæ ныхбынтæй ласта халагъуды мидæг. Уыцы рæстæг бæласыл рухс фæзынди...* – До утра оставалось не больше часа. Светало, и в хижине Ахсартаг доставал иглы из-под своих ногтей. В это время на дереве появился свет...» [НК 1989: 177]. Последний пример, как видим, представляет собой сгусток темпоральности, а лексема *рухсирдæнтæ*, образованная путём сложения двух основ – *рухс* (свет, светлый) + *ирд* (ясный, светлый, блестящий), не отражена ни в одном словаре. Однако в данном контексте правомерно отнести её к разделу темпоральной лексики, поскольку явственно значение рассвета как части суток.

Компонент *сахат* встречается в составе наречия со значением «тотчас же», «вмиг», «тут же»: *«Радта йæ бæттæнты скъуыддæгтæ чызгмæ, æмæ та уайсахат афынæй.* – Отдал он обрывки своих верёвок девушке, а сам тотчас же снова уснул» [НК 1989: 285]; *«Йа, Хуыцау, зæгъгæ та загъта Хæмыц.* – Ацы хъуын *уайсахат* цы ныххæддæгæ уа Сатанамæ! – О, Хуыцау, – взмолился Хамыц, – пусть этот волос окажется *сей же час* у Шатаны!» [НК 1996. №1: 77]. Наречие времени *уайсахат* появляется в данном случае в иронских текстах, тогда как относится к дигорскому варианту осетинского языка. Ближким по значению можно назвать сочетание «*а-ныр, а-уæд*» (вот-вот): *«Фурды уылæнтæ цавтой бæласы, æмæ бæлас а-ныр, а-уæд рахауа, уыууыл уыди.* – Волны хлестали дерево, и, казалось, оно *вот-вот* упадёт» [НК 1996. №5: 147].

Устойчивое сочетание *цыкурайы сахат* в первом компоненте содержит сложное слово, образованное из двух основ – *цы* (что) + *курын* (просить), и употребляется редко: *«Дзерассæ дын дыргътæ хæрынмæ бацыбæл ис æмæ айвæзта йæ сæры хил цыкурайы сахат æмæ фæстадис кæсаг æмæ сфардæг фурды былмæ...* – Дзерасса захотела отведать фруктов и потянула волос на голове в нужный час, и превратилась в рыбу, и оказалась на берегу моря...» [НС. Кн.1. 2003: 26-27]. В эпосе о нартах упоминаются ещё *цыкурайы æртæ фаты* – три стрелы желаний, которые запускаются *в момент, когда герою*

необходима помощь. Но более известна в осетинском фольклоре и традиционной культуре *цыкурайы фæрдыг* – жемчужина желаний. Вариантом словосочетания *цыкурайы сахат* является *курдиаты сахат*: «Уæд дын Елазар аивæзта **курдиаты сахат** дзæлолы хъис æмæ фæстади йæхæдæг сæргъон кæсаг... – Тогда Елазар потянул в нужный час волос дзалола (согласно комментариям, *дзæлол* – какое-то животное) и превратился в перламутровую рыбу...» [НС. Кн.3. 2005: 290]. Как можно заметить, оба отрывка представляют собой варианты одного мотива, где важную роль играет время, в которое герою необходима помощь неземных сил.

С этимологической точки зрения индоевропейские названия времён года были рассмотрены Вяч. Вс. Ивановым [Иванов 2006: 64-70]. На наш взгляд, подобного рода анализ с привлечением материалов осетинского языка мог бы быть достаточно плодотворным. Микросистема, состоящая из наименований времён года и месяцев, довольно развита в языке осетинского фольклора, поскольку для некоторых месяцев в осетинском языке существует не одно, а несколько названий. Времена года – *уалдзæг* (весна), *сæрд* (лето), *фæззæг* (осень), *зымæг* (зима) – широко используются в кадагах о нартах. Так, они говорят Сослану: «Уæддæр хæтæг лæг дæ, бирæ федтай, æмæ нын быдыртæ искуы бацамон, кæд ныр, **уалдзæджы 'рдæм у**, æмæ искуы кæрдæг фезмæлыд, æмæ кæд нæ фос нæ фесæффиккой. – Всё же ты странствуешь, много видел, и укажи нам где-нибудь поля, может быть, сейчас, когда близится весна, где-то появилась трава, и наш скот был бы спасён» [НС. Кн.2. 2004: 337]. В сочетании с лексемой обозначения времени года в данном случае употреблён послелог *'рдæм* с семантикой пространства, указывающий на направление движения или действия (*уазджыты 'рдæм* – в сторону гостей, *хæдзары 'рдæм* – в сторону дома).

Земледельческий культ прослеживается в осетинской календарной поэзии, где осень – это время сбора урожая; в песнях об урожае подчёркивается циклический характер времени.

«Алли **фæззæг** нæ хумонтæ хуар-зад
Æма мæнæуæ 'фсес. –
Каждую *осень* наши поля урожайны зерном
И обильны пшеницей [ИАС. Т. II. 2007: 277].

Этот же мотив присутствует в эпических сказаниях: «*Уыцы фæззæг Нартæм хор нал æрзад...* – Той *осенью* не уродилось зерно у Нартов...» [НС. Кн.5. 2010: 608]; «*Ралæууыд фæззæг. Алчи йæ хорты æфснайдта, фæскарст сæ мæнæутæ амайын райдыдтой Хæмыц æмæ Сырдон дæр.* – Наступила *осень*. Каждый убирал своё зерно, после скашивания стали складывать свою пшеницу и Хамыц и Сослан» [НС. Кн.4. 2007: 157]; «*Иу фæззæг Сырдон хъæугæрон бакодта мæнæуы хуым.* – Одной *осенью* Сырдон на окраине села засеял поле пшеницей» [НС. Кн.4. 2007: 240]. Трудовая поэзия, а также пословицы и поговорки содержат указания на связь весны и осени: «*Фæззæг зæрдæуынгæгæй бакус, æмæ уалдзæг дæ зæрдæ рухс уа.* – Осенью тяжело поработай (букв. со стеснённым сердцем), чтобы весной ты был радостен (букв. на сердце было светло)» [ИАС. Т. II. 2007: 386].

Помимо собственно названий весны и осени в осетинском языке есть самостоятельные лексемы обозначения ранней весны (*рагуалдзæг*) и поздней осени (*æрæгвæззæг*): «*Рагуалдзæги еу анз Нарты гъæубæл арф мет ниууардта.* – Ранней весной одного года в селении Нартов выпал глубокий снег» [НС. Кн.2. 2004: 339]; «*Куыстытæ уалдзæгæй фæззæгмæ нал ихсыдысты: иу куыст-иу фæци, афтæ та-иу иннæ куыст æрбайæфта. Æрæгвæззæгмæ атыхст афтæмæй сæ хъуыддаг; райсомæй халас æвæрын байдыдта.* – Дела всё не кончались с весны до осени: завершалось одно дело, а другое уже было на подходе. Так их дело затянулось до поздней осени; по утрам иней начал покрывать землю» [ИАС. Т. II. 2007: 205]. Обе лексемы являются сложными и состоят каждое из двух основ – *раг* (>*рагон* ранний) + *уалдзæг* (весна), *æрæг* (>*æрæгмæ* поздно). В «Дигорско-русском словаре» дана лексема *æрæгзумæг* [Дигорско-русский словарь 2003: 101], означающая запоздалую (?) зиму, однако в фольклорных текстах подтверждения не встретились.

Зымаг (зима) в поэтичном языке фольклора обладает яркой атрибутивной характеристикой (*хъызт* – суровая, *фыд* – бедственная, *уазал* – холодная и т.д.), встречаясь в разных жанрах. Так, в эпических сказаниях зима – время, когда скот нужно перегонять на пастбища в связи с наступившими холодами: «*Нартыл ныккодта фыд зымаг, аруарыдис залты мит.* – На Нартов обрушилась студёная зима, выпало очень много снега» [НС. Кн.2. 2004: 299]. Этот мотив связан с поисками местности и некими препятствиями, а также с проявлением оппозиции «свой – чужой» в пространственном отношении. «*Ацаеут уартае Чъырынмае, уым халттае сеппарут, амае кай хал схуа, уый аскъаред фос амае се азымаг ферваезын кенед.* – Отправляйтесь в *Чъырын* (определённый дом), бросьте жребий, и пусть тот, чей жребий выпадет, отгонит стада и спасёт их *этой зимой*» [НС. Кн.5. 2010: 56]. *Азымаг* / *азымаджы* (в эту зиму, зимой) – обстоятельственное наречие времени, ограничивающее временные рамки одним сезоном. Такими же наречиями являются *афæзæджы* (этой осенью) и *асарды* (этим летом). Иногда зимнее время обозначается иначе: «*Йæхæдаг Нарты рагъау уалдзæгмае уым фæхызта.* – А сам он нартовское стадо пас там *до весны*» [НС. Кн.2. 2004: 282]. Период до весны означает в данном случае зимнее время. В этом же ключе употребляется выражение с удвоением основы *зымаг-зымаджы дæргъы* (всю зиму): «*Зымаг-зымаджы дæргъы дæ сæгътае ацы таугæрдагыл фæхиз, уæд галы йæстае бæргæ ныууаиккой.* – Если на протяжении всей зимы пасти своих коз на этой отаве, они стали бы размером с быка» [НС. Кн.4. 2007: 189]. Здесь же можно привести наречие времени *сарддæргъы* (всё лето), где *дæргъ* – длина, протяжённость; подобные лексемы образуются не со всеми названиями сезонов, а лишь с наименованиями лета и зимы.

Ещё одна форма образования обстоятельственных наречий времени – при помощи суффиксального способа: *сард* – *сардыгон*, *зымаг* – *зымагон*, *уалдзæг* – *уалдзыгон*, *фæззæг* – *фæззыгон*. При этом омоформами являются указанные наречия времени с суффиксом *-он-* и относительные прилагательные.

Ср.: «Уыдис тынг уазал растæг, æмæ сæ бахъуыди иу стыр доны уайын, **зымæгон**. – Стояла очень холодная пора, и пришлось им зимой переходить через широкую реку» [НС. Кн.4. 2007: 230] и **зымæгон хизæнтæ** – зимние пастбища.

Так же, как весна и осень, взаимосвязаны зима и лето в осетинском фольклоре. Эта связь прослеживается в различных жанрах. Дигорский эпический текст повествует: «Фонс ка 'дтæй, уонабæл, лæг ка 'дтæй, е зелæн кодта, **уæ сæрдæ, уæ зумæг уæд**, 'ма и уосæ 'ма лæг уотемæй æрзæронд æнцаæ. – Мужчина и летом, и зимой обходил стада, которые у него были, так муж с женой и состарились» [НС. Кн.5. 2010: 561]. В иронских кадагах, к примеру: «**Сæрд** нымæт кæмæн нæй, **зымæг** – кæри, уыдон дæр мæрдтыл нымæд сты. – Те, у кого летом нет бурки, а зимой – тулупа, тоже считаются мёртвыми» [НС. Кн.4. 2007: 235].

Соотношение зимы и лета наблюдается и в осетинских пословицах и поговорках: «**сæрд** – халамæрзæн, **зымæг** – фыйй-аг» (летом – грабли, зимой – лопата), «**сæрды бакусы** – **зымæг сæ бахæры**» (летом работает – зимой наработанное съедает) [ИАС. Т. II. 2007: 387]; в загадках:

о плуге: **зымæг** – уæлгоммæ, **сæрд** – дæлгоммæ (зимой – навзничь, летом – ничком) [ИАС. Т. II. 2007: 396];

о печи: **зымæг хæры**, **сæрд** – нæ (зимой ест, летом – нет) [ИАС. Т. II. 2007: 397];

о дереве: **зымæг** – мæгуыр, **сæрд та** – хъæздыг (зимой – бедно, а летом – богато) [ИАС. Т. II. 2007: 398] и т.д.

Происходящие в природе изменения тем или иным образом находили отражение в фольклоре. В русле мотива предсказания эпический герой обычно рассказывает об увиденной им (во сне или наяву) картине, которую затем интерпретирует кто-то из второстепенных персонажей. Так, в кадагах встречаем рассказ Сослана о том, что, когда он вышел из дома, одна сторона дороги была покрыта синим льдом, другая – зелёной травой. Его сообщение интерпретировано следующим образом: «Уый **зымæг** æмæ **сæрд** схæцца уыдзысты, 'мæ уый амонны. – Это говорит о том, что зима и лето смешаются» [НС.

Кн.2. 2004: 698]. В другом варианте герой засыпает у родника, а проснувшись, обнаруживает, что противоположная сторона источника покрылась снегом. В дальнейшем он узнаёт о значении увиденного: «*Уый уый авдисы, ама фастагма адгамен сард ама зымаг амбис ысуыдысты*. – Это говорит о том, что впоследствии лето и зима для людей уравниются (смешаются)» [НС. Кн.2. 2004: 704].

В кадагах о нартах помимо поисков зимних пастбищ и предсказаний есть ещё один мотив, в котором ключевую роль играет именно зима. Речь идёт о состязании нарта Сослана (в вариантах – Уырызмага или Батраза) с *уаигом* (великаном). Основа сюжета заключается в том, что герой встречается с *уаигом*, но, оставшись неузнанным им, рассказывает о своих играх, в которые *уаиг* хочет сыграть: «...*тъанджы майы, зымаг, ирдга 'хсэвы дондарэны ныххуыссы райсомма, ама йыл дон ныссалы, ама йа йема сисы*. –...в январе, зимой, в холодную ветреную ночь он ложится в водоём до утра, и покрывающая его вода замерзает, и он поднимает лёд» [НС. Кн.1. 2003: 170]; «*Созырыхъо тыхджын куыд нэ у? Зымагон уарм куы скъахай ама йам Теркаей дон куы рауадзай ама уыцы уармы Созырыхъойы куы цавсерай иу къуыри, уад уыцы уарм ныйих уыдзэн; куы ныйих уа, уад аей йа саркаей стондзэнис – ахам тыхджын у*. – Как же не силён Созырыко? Если выкопать яму зимой и пустить туда воду из Терека и в эту яму опустить Созырыко на одну неделю, то яма заледенеет; когда она заледенеет, то он головой пробьёт лёд – настолько он силён» [НС. Кн.2. 2004: 77]. Здесь же употребляется устойчивая фольклорная формула, заключённая в просьбе эпического героя: «*Уад Созырыхъо скуывта: "Хуыцаутты Хуыцау, арта зымаджы уазал ракэн!"* – Тогда Созырыко взмолился: "Господи, сошли на землю *стужу трёх зим!"*» [НС. Кн.2. 2004: 298].

В вышеприведённых отрывках из «Нартиады» уже встречается название зимнего месяца *Тъанджы май* (январь) в связи с описанием игр Сослана. Оно отличается в вариантах большей или меньшей детализацией, однако зачастую неизменным остаётся месяц: «*Тъанджы майы-иу Созырыхъо бацыдис йа къу-*

балма денджызы, ныйих-иу ис, фæла та-иу рахацыдис ихыл æмæ та-иу æй раскæуыдта. – В январе Созырыко заходил в море по горло, замерзал там, но, поддев лёд, вырывал его» [НС. Кн.2. 2004: 215]. Упуская название месяца, сказитель всё же умудряется дать его описание в развёрнутом словосочетании: «*Азы карз сæлаен мæй куы вæййы, уæд Созырыхъо бæгънагæй доны бацауы æмæ уым сбады. Нарты фæсивæд сæрæмбырд вæййыны æмæ йыл цъыхыры æмæ дур калыны, æмæ йыл ныйих вæййыны, афтæмæй иу абонæй иннæ абонмæ доны фæбады.* – Когда бывает самый морозный месяц в году, Созырыко, обнажившись, входит в воду и садится. Нартовская молодёжь собирается и забрасывает его кустарниками и камнями, и они замерзают, так он сидит целую неделю (букв. от одного дня до другого такого дня)» [НС. Кн.2. 2004: 275].

В дигорском варианте этого кадага Сослан просит: «*Аци бонæ, хорхæтæни, æнсури мæйи куд фæуы, уотæ ци ех уа мæнæ аци аузт.* – В этот день пусть так заледенеет эта запруда, как бывает в день солнцестояния в январе» [НС. Кн.2. 2004: 328]. Время месяца сведено до точности определённого дня – солнцестояния; таким образом, к темпоральной лексике правомерно отнести и лексему *хорхæтæн* / диг. *хорхæтæн*, а также обозначение равноденствия *бонæмиасад*.

Помимо января упоминаются и другие календарные месяцы. Приведём несколько примеров. При описании этого же мотива в одном из кадагов говорится: «*Ныр мартъи у, фæла тъæнджы мæй Нарты доны ныххызтис...* – Сейчас март, но в январе он вошёл в реку Нартов...» [НС. Кн.2. 2004: 378]. В данном случае употреблён русизм *мартъи* во вводном предложении, предваряющем описание игры. Из летних месяцев в «Нартиаде» встречается июль: «*Сусæны мæй у, æмæ хорз бæхтыл ауардын хъæуы.* – Сейчас июль, и хороших коней надо беречь» [НС. Кн.5. 2010: 525]; из осенних – октябрь: «*Фæззыгон кæфты мæйы хур дæр сæм æдзынаг ныккасти...* – Осеннее октябрьское солнце тоже глядело на них пристально...» [НС. Кн.1. 2003: 242], причём в последнем примере указываются как месяц, так и время года.

Не останавливаясь подробно на остальных фольклорных жанрах, в которых приводятся наименования месяцев, приведём их перечень, согласно современному осетинскому календарю, он же отражен в нынешнем школьном курсе родного языка: *Тъæнджы мæй*, *Æртхъирæны мæй*, *Тæргæйты мæй*, *Хуымгæнæны мæй*, *Зæрдæварæны мæй*, *Хурхæтæны мæй*, *Сусæны мæй*, *Майрæмы мæй*, *Рухæны мæй*, *Кæфты мæй*, *Джеоргуыбайы мæй*, *Цыппурсы мæй*. Изначальные различия в названиях месяцев объяснялись как диалектным признаком, так и территориальным, основанным на природно-климатических условиях того или иного ущелья. Осетинскими названиями месяцев интересовались многие исследователи: в своё время перечень приводился Вс. Ф. Миллером во второй части «Осетинских этюдов», В. И. Абаевым во втором томе «Историко-этимологического словаря осетинского языка», Л. А. Чибировым и др. Подробно осетинский календарь был рассмотрен В. С. Уарзиати в первой главе работы «Праздничный мир осетин». Отметим лишь, что параллельно с исконными названиями месяцев в современном осетинском языке функционируют заимствования из русского (*мартъи*, *апрель*, *февраль* и т.д.).

В произведениях фольклора встречаются названия традиционных для осетинской культуры праздников, выражающих значение времени в том или ином тексте, следовательно, на наш взгляд, правомерно отнести их к темпоральной лексике, однако необходимо при этом учитывать контекстные особенности. Для наглядности приведём несколько примеров из кадагов о нартах.

Традиционный праздник в честь рождённых в течение года мальчиков справляется в одно из воскресений июля и называется *Кæхцæнæн*:

*«Йе 'хсæзæм мæйы лæппу куы бацъид,
Кæхцæнæн дæр уæд хъæлдзæгæй æрцъид. –
Когда шёл мальчику шестой месяц,
Наступил Кахцæнæн весело»* [НС. Кн.6. 2011: 349];

«Нарт фæсобау тæрхон кодтой, æмæ Борæтæн райгуырди лæппу, æмæ йæ авдæнбæттæн бон куы уыдис, уæд тæрхоны

лагтæ загътой... – Нарты за курганом совещались, а у Бората родился мальчик, и когда наступил для него *день завязывания в колыбель*, то мужчины, которые совещались, сказали... [НС. Кн.2. 2004: 603]. *Авдæнбæттæн* – обряд первого завязывания ребёнка в колыбель (от *авдæн* – колыбель, *бæттæн* – завязывать) – в данном случае является определением временной точки. Оба указанных праздника относятся к семейной обрядности.

В мотиве состязания нартовской молодёжи в стрельбе из лука указывается время проведения – традиционный праздник *Къутугæнæн*: «*Иу хатт та къутугæнæнты Сослан хъазыди Нарты кæстæртимæ*. – Однажды во время *Къутуганан* Сослан играл с нартовской молодёжью» [НК 1989: 330]; «*Фат æмæ 'рдынæй хъазынхъом куы фæсты, уæд рацыдысты Къутугæнæн бон Донбеттырты калачы фат-æрдынæй хъазгæ*. – Когда стали они способны стрелять из лука, то вышли в день *Къутуганан* по городу Донбеттыров, играя луком и стрелами» [НС. Кн.1. 2003: 65]. Для справки: праздник *Къутугæнæн* носил аграрный характер, в этот день специально готовили конусообразные булочки. «Они символизировали сапетки для хранения зерна, – писал В. С. Уарзиати, – и имели с ними одноименные названия – *къуту*. <...> В день праздника устраивали соревнования по стрельбе: кто быстрее и больше собьет выпеченных фигурок *къуту*. Победитель получал в качестве вознаграждения сбитые булочки своих товарищей и был своеобразным героем дня» [Уарзиати 2007: 62-63]. Ещё один праздник, имеющий целью обеспечение урожая будущих посевов, – *Хорыбон* (диг. *Хуари бон*): «*Хуари бæрæгбони Нарт æмбурд адтæнцæ йæци æхсæвæ Ныхаси*. – Во время *Хуари бон* (праздник перед началом посевной) Нарты собрались этой *ночью* на *Ныхасе*» [НС. Кн.4. 2007: 44].

Само собой, для обрядового фольклора подобный способ выражения времени посредством называния праздников, срок проведения которых общеизвестен, является вполне закономерным («*Ногбон райсом хæдзары бинонтæй раздæр кæртмæ чи рацæуы, уый бахæссы хæдзармæ армыдзаг лыстытæ...*

– Тот из членов семьи, который в *утро Нового года* первым выходит во двор, заносит в дом горсть щепок...» [ИАС. Т. II. 2007: 301]). При этом редкие тексты дают в этом качестве упоминания поминальных обрядов. К примеру, короткий анекдотический рассказ начинается так: «*Раджы Джызалы уынгты Ёлбегаты Кыти фæцæйтæрдта усæрыччытæ усеймæ. Уый уыди зæрдæвæрæнмæ æввахс.* – Давно ещё по улицам Гизели Кыти Албегов перегонял на продажу ягнят. Это было *накануне зардаварана*» [ИАС. Т. II. 2007: 542]. *Зæрдæвæрæн* – поминки, справляемые семьями, которые в течение года потеряли кого-либо из близких; центральный обрядовый акт поминок – жертвоприношение *ягнёнка* [Дарчиева 2013: 195-196]. Исходя из этого, складывается дальнейшая логика рассказа. Обратим внимание на то, что пространственный предлог *æввахс* со значением ‘близко’, ‘поблизости’, ‘невдалеке’, ‘около’, ‘вблизи’ имеет в данном контексте временную семантику.

Комахсан – название недели перед Великим Постом (Масленица) – безусловное влияние христианства; в дигорском варианте осетинского языка так называется месяц февраль, на который и приходится Масленица. В обоих значениях лексема присутствует в кадагах о нартах: «*Уыдонæй, Комахсенны цы аргæвда, уый чи нæ ссардзæн, – сæфт сымах стут.* – Если среди этого стада вы не найдете, что зарезать на *Комахсан* – пропащие вы люди» [НС. Кн.4. 2007: 26]; «*Мадта ин еу гъазт зонун: комахсенæй æнсури мæйи астæу дон устур ех ку иссуй, уод уордæмæ ныххезуй æма ех истонуй.* – Знаю у него одну игру: *между месяцами январь и февраль*, когда река превращается в лёд, он спускается туда и поднимает на себе лёд» [НС. Кн.2. 2004: 335]. В последнем примере приводится мотив игры, о котором говорилось выше.

Ещё один праздник, часто упоминаемый в сказаниях о нартах, посвящён покровителю *Тутыру*. Согласно верованиям осетин, быки, рожденные в дни праздника в честь небесного покровителя *Тутыра*, обладали особой силой и выносливостью. Это поверье отразилось в эпосе. К примеру, во время похорон Батраза его тело не могут сдвинуть с места двенадцать буйво-

лов, и тогда к ним привязывают двух молодых бычков, рождённых в дни празднования *Тутыр*: «*Сифтыгътой йыл дыууадæс къамбецы, фæлæ йæ æнкъуысын дæр нæ бафæрæзтой. Уæд бацагуырдытой Тутыры гуырд дыууæ усеныджы, уыдон ыл баифтыгътой*. – Запрягли двенадцать буйволов, но они даже с места его сдвинуть не смогли. Тогда запросили они *двух бычков, рождённых в дни Тутыра*, и запрягли их» [НС. Кн.3. 2005: 523]. В другом сказании говорится об оленях, рождённых во время праздника, и указывается ночь: «*Æфсатийы фырт Тутыры æхсæвы гуырд дыууæ урс саджы бæрз адæгыл аифтыгъта*. – Сын Афсати запряг в борону двух белых оленей, рождённых в ночь *Тутыра*» [НС. Кн.4. 2007: 399]. Собственно праздник также приводится в кадагах: «*Сырдон иу Тутырты заманы фæхуыдта Нарты хистæрты...* – Сырдон во время *Тутыра* пригласил нартовских старейшин» [НС. Кн.4. 2007: 258].

Традиционные ритуальные праздники осетин не проходили без игрищ и танцев [Дарчиева 2013б], что нашло отражение в фольклоре: «*Нарт-иу хъазыдысты хæснагыл Тутыры æмæ Уастырджийы хъазæн хъулæй*. – Нарты играли на спор в альчики во время *Тутыра* и *Уастырджи*» [НС. Кн.4. 2007: 5]. В данном случае имена святых являются названиями праздников в их честь; поскольку празднования проходили в общеизвестные дни, то время, выражаемое таким образом, можно назвать определённым. Скажем, *Уастырджи* передаёт в вышеуказанном примере неделю Джеоргуба, в которую и сейчас в каждом доме совершаются ритуальные застолья в честь небожителя.

Следующая микросистема состоит из наименований *дней недели*. Для языка осетинского фольклора не столь характерно указание на конкретный день недели, исключение составляют пятница и воскресенье в отдельных фольклорных жанрах. Так, все дни недели перечисляет главный герой легенды «*Мæгуыр лæг æмæ хæйрæг*» («Бедняк и чёрт»), поняв, что чёрт хочет его обхитрить: «*Уæдæ мæм ма æрцу мадæр къуырисæры, дыццæджы, мадæр æртыццæджы, мадæр цыппæрæмы, мадæр майрæмбоны, мадæр сабаты, мадæр хуыцаубоны*. – Тогда не приходи ко мне ни в понедельник, ни во

вторник, ни в среду, ни в четверг, ни в пятницу, ни в субботу, ни в воскресенье» [ИАС. Т. II. 2007: 215]. Перечисление с объяснением происхождения семидневной недели дано в кадаге о гибели Ахсара и Ахсартага¹¹ [НС. Кн.5. 2010: 13]. В данном случае имеет место народная этимология, не объясняющая доподлинно названия дней недели, поскольку перечисляются порядковые числительные *фыццаг*, *дыккаг*, *сертыккаг* и т.д., и нет ни одного наименования.

Что касается эпических текстов, то здесь особое значение имеют пятница и воскресенье. Пятница – *майрæмбон* – является важнейшим для эпических героев днём, в который назначаются самые ответственные сражения, проводятся *куывды*. Среди всех дней недели названия двух указанных несут особую ритуальную нагрузку – *Хуыцаубон* (*Хуыцау* – Бог, *бон* – день), *Майрæмбон*. В современной осетинской православной традиции *Мады Майрæм* / *Мадымайрæм* – Мать Мария, Дева Мария. Следовательно, оба дня относятся к сфере духовной жизни, что прежде всего отразилось в эпических сказаниях.

В свадебной обрядности осетин *минавæрттæ* (сваты) отправляются в дом невесты в воскресный день или в четверг, поскольку последний считается благополучным в этом плане [Абаева 2013: 152]. Эпический текст говорит о том же: «*Уырызмаг ацъд æмæ бамбарын кодта Сосланæн, зæгъгæ, цыппæрæмы не ‘фсымæрæн хъæуы чындз хæссын.* – Уырызмаг пошёл и объяснил Сослану, что в *четверг*, мол, нашему брату нужно сватать невесту» [НС. Кн.3. 2005: 57]. Сразу два дня недели упоминаются в кадаге о Сырдоне; нарты собрались в *субботу* на Ныхасе и решили известить его, а умнейший из Нартов, Уырызмаг, заключил: «*Цæй æмæ йæм радтæм фарста, æмæ йын дзуапп куы нæ радта, уæд Нарты ныхасы къуырисæры бон ауыгъд куыд æрцæуа, афтæ.* – Давайте зададим ему вопрос, и если он не ответит на него, то пусть будет повешен в *понедельник* на Нартовском ныхасе» [ИАС. Т. I. 2007: 156].

Вторник упоминается в кадаге о взятии крепости *Уарыпп* Батразом: в воскресный день Батразд закаляет себя в огненной

¹¹ Подробнее – в параграфе «Символика счёта...»

яме и просит посмотреть во вторник, т.е. на третий день, что же с ним стало [НС. Кн.3. 2005: 404].

Суббота – *сабат* – в «Нартиаде» в некотором роде заменяет пятницу. Скажем, в сюжете о завоевании крепости Хыз назначается время выступления в поход:

«Абон – сабат, инна сабаты Хуызы фидармæ хæдзарæн лæггæй

*Хæстмæ чи нæ рацæуа, ууыл усы кæрдæн ныккæндзынæн,
Йæ фæнык та йын дымгæмæ ныддардзынæн! –*

Сегодня – суббота, на того, кто в следующую субботу к крепости Хыз

*Не выставит от дома воина, я надену женскую косынку,
А прах его развею по ветру!»* [НС. Кн.2. 2004: 107].

Пятница и суббота упоминаются вместе в связи с поминальной обрядностью, отразившейся в эпосе. Так, в одном из кадагов дана попытка объяснения традиции устраивать поминки по покойному в каждый пятничный вечер на протяжении нескольких недель после его смерти. Сослан хочет вызволить свою приёмную мать из Царства мёртвых, но повелитель Барастыр говорит, что сделать это невозможно, можно лишь придти в пятницу и субботу, когда двери Царства мёртвых открыты, чтобы попробовать найти её: *«Майрæнбон æма сабати уоститæн уæдæй ардæмæ сабатизæри цæун фæдгæ байзадæй.* – С тех пор осталась традиция ходить [на кладбище] женщинам в *пятницу и субботу*» [НС. Кн.2. 2004: 503].

Поминки устраиваются в пятницу вечером и называются *сабатизæр* (букв. субботний вечер): *«... æртæ сабатæхсæвы сабатизæртæ скæн.* –...в три вечера *пятницы* устрой поминки *сабатизар*» [НС. Кн.2. 2004: 593]. Интересно отметить, что вечер, скажем, субботнего дня (т.е. ночь с субботы на воскресенье) считается у осетин относящимся к воскресному дню и называется *Хуыцауæхсæв*, вечер или ночь со среды на четверг – *цыппæрæмæхсæв* и т.д., где вторая часть сложных слов – *æхсæв* (ночь). Т.е. новый день начинается в послеобеденное время, вечер и ночь предшествуют утру и дневному времени суток. Лишь в названии поминального дня вторым компонентом

выступает *изар* (вечер). Яркой иллюстрацией является приведённый выше пример, где в одном контексте употреблены обе лексемы.

Известный своей хитростью нартовский Сырдон обставляет самого чёрта: «*Дæ цъæх тын мын æфстау ратт ардыгай æнæном сабатмæ...* – Отдай мне в долг свою серую шерстяную ткань до *безымянной субботы*» [НС. Кн.4. 2007: 189]. В редких текстах не пятница, а суббота выступает днём, когда нарты собираются в походы, на охоту, от одной субботы до другой Куырдалагон закаляет Батраза и т.д., что, кстати, может быть связано с отнесением послеобеденного времени пятницы к субботнему дню. В целом же дни недели представлены в фольклорных текстах достаточно ярко.

Специфической характеристикой времени является его *необратимость*, которая проявляется в невозможности возврата в прошлое. Время течёт от прошлого через настоящее к будущему, и обратное течение его невозможно. Согласно С. Я. Гехтляр, необратимость времени напрямую связана с необратимостью протекания фундаментальных материальных процессов. «Наиболее широкое распространение получила причинная концепция времени; ее сторонники считают, что при обратном течении времени причинная связь оказывалась бы невозможной (П. В. Алексеев, А. В. Панин). Существенно, что языковые средства способны привычно нарушать канон необратимости, не конфликтуя с реальностью. Специфичны для каждого народа репрезентации проявлений времени и пространства в микромире, живой природе, в социальной действительности.

Например, лексика и грамматические категории каждого языка различными средствами представляют однонаправленность времени, используя при этом указатели одного временного плана для представления другого, ср.: А ну пошла! – возглас кучера, здесь еще не состоявшееся, будущее действие представлено говорящим как совершившееся; как происходящее в момент речи: Все подходим, покупаем свежие, только с грядки, огурцы! – возглас продавца, здесь уже будущее представлено с помощью форм настоящего» [Гехтляр 2010: 70-71].

Линейное время в осетинском языке репрезентировано лексемами *знон* – вчера, *абон* – сегодня, *райсом* / *сомбон* / *сом* – завтра. Настоящее (*абон*) при этом является некой точкой отсчёта, областью непосредственного переживания времени. Если представить себе линейную горизонтальную ось, то прошедшее обычно мыслится слева, будущее – справа, что подтверждают и дейктические жесты [Гришина 2013: 3]. Помимо указанных базовых есть дополнительные лексемы как для прошедшего, так и для будущего времени: *æндæрæбон* (позавчера) *æндæрæбонны размæ бон* / *уыйæндæрæбон* (день, предшествующий позавчерашнему, позапозавчера), *иннабон* (послезавтра), *уый иннабон* (день, следующий за послезавтра, послепослезавтра). Аналогичное русскому ‘не сегодня-завтра’ выражение *райсом-иннабон* («**Райсом-иннабон** дуне хæлгæ кæндзæн... – Не сегодня-завтра вселенная распадётся...») [НС. Кн.4. 2007: 250]) буквально значит ‘завтра-послезавтра’. Похожее выражение *абон-райсом* (букв. сегодня-завтра) означает несколько другое: «Æз **абон-райсом** араст дæн фурдмæ. – Я сегодняшним утром отправился к морю» [НС. Кн.6. 2011: 198], поскольку на первый план здесь выходит значение *райсом* – ‘утро’.

Подобно тому как в русском языке лексема ‘сегодня’ (‘жить сегодняшним днём’) может подразумевать в широком смысле настоящее время, а ‘завтра’ – будущее (‘не думать о завтрашнем дне’, т.е. не думать о будущем), в осетинском встречается: «*Нартæ сæ Ныхасы бадзынц æмæ та тæрхæттæ кæнынц **абонныл** дар æмæ **сомыл***. – Нарты сидят на Ныхасе и обсуждают и сегодняшний день, и завтрашний» [НК 1996. №1: 83]. Логично предположить, что ‘сегодняшний день’ и ‘завтрашний день’ здесь подразумевают настоящее и будущее.

Для ночного времени также выделяется линейная последовательность: *уыйæндæрæхсæв* (позапозавчера ночью), *æндæрæхсæв* (позавчера ночью), *дысон* (вчера ночью), *сомæхсæв* (завтра ночью), *иннабонаехсæв* (послезавтра ночью), *уыйиннабонаехсæв* (послепослезавтра ночью). Лексемы обозначения годовой длительности, например, *ацы аз* (в этом году), *фарон* (в прошлом году), *æндæраз* (в позапрошлом году), *уыйæндæраз*

(в позапозапрошлом году), *инна аз* (в следующем году), *уйинна аз* (после будущего года), в своей структуре по сравнению с другими обнаруживают как сходные черты, так и отличительные. Указанные базовые лексемы представляют собой наречия времени.

Темпоральная лексика, охватывающая рамки суточного времени, выделяется в отдельную микросистему, поскольку является весьма многообразной. О лексемах *бон* (день) и *сутка* (сутки) говорилось выше в связи с обозначениями единиц измерения времени. Для удобства восприятия приведём наименования частей суток:

- *ахсав* – ночь, ночное время;
- *амбисахсав* – полночь;
- *бон* – день, дневное время;
- *райсом* – утро;
- *боньцъах* / *уэлбонисконд* (диг.) – рассвет;
- *каркуасен* – раннее утро (букв. время, когда поют пегухи);
- *саумарайсом* / *саума* / *райсом раджи* – раннее утро;
- *сихор* / *амбисбон* – полдень, обед;
- *фэссихор* – послеобеденное время;
- *боньфэстагма* – к концу дня;
- *изарьрдэмгомау* – ближе к вечеру;
- *изардалынг* / *изармилтэ* / *талынггэреттэ* – вечерние сумерки;
- *изар* – вечер.

Базовые лексемы употребляются в приветственных формулах: *Дэ бон хорз!* / *Дэ изар хорз!* (Добрый день! Добрый вечер!) и т.д. В фольклорных текстах наблюдается большая функциональность лексемы обозначения утра – *райсом*, которая помимо указанного имеет и другое значение – ‘завтра’, о нём было сказано выше: «*Му райсом раджи сбадти йа бэхыл ама араст ис тыхагур.* – Как-то рано утром он сел на коня и отправился искать того, с кем можно помериться силой» [НС. Кн.2. 2004: 39]; в другом контексте *райсом* может исполнять роль прилагательного: «*Райсом хуры тыны арвыстой фидууагэн.*

– Луч утреннего солнца отправили они в качестве глашатая» [НС. Кн.4. 2007: 410]. В качестве наречия времени может употребляться словоформа *райсомæй*: «**Райсомæй** кæфахсджытæ райхъал сты... – Утром рыбаки проснулись...» [НС. Кн.2. 2004: 40] или «**Райсомы** сохъуыр уæйыг быдыры хуым кодта. – Утром кривой уаиг пахал в поле» [НС. Кн.2. 2004: 44].

Раннее утро обозначается лексемами *сæумæ*, *сæумæрайсом* («**Уыцы бон сæумæрайсом** Сырдон райдыдта фосхизæн зæхх къахын... – В тот день рано утром Сырдон начал перекапывать пастбище...» [НС. Кн.4. 2007: 248]), *боныцъæх* / *бонысцъæх* («Ус æй **райсом боныцъæхмæ** æгас Нарты хъæуæн фехъусын кодта... – Женщина до рассвета сообщила об этом всему селению Нартов» [НС. Кн.5. 2010: 73]), в дигорском – *уæлбонисконд* («Уæд **сæумæ уæлбонисконди** Сослан, Хæмиц, Урызмæг 'ма Сырдон сбадтæнца сæ бæхтæбæл. – Тогда ранним утром Сослан, Хамыц, Уырызмаг и Сырдон сели на своих коней» [НС. Кн.4. 2007: 31]).

Имя первого нарта, созданного Богом по просьбе *Зынджыбардуага* (покровителя огня) – *Сæуæсса*, объясняется в кадаге следующим образом: «*Лæджы ном Зынджыбардуаг ысхудта Сæуæсса, дунемæ сæуыскастыл кæй фæзынд, уымæн, æвæццæгæн.* – Человека *Зынджыбардуаг* назвал именем *Сауасса*, видимо, потому, что он появился на рассвете» [НК 1989: 15]. В словаре, который приводится в конце издания «Нарты каджытæ», К.Ц. Гутиев даёт пояснения: «*æсса кæнын – рухс кæнын; бон æсса кодта, афтæ райгурд Сæуæсса, ома – сæумæрайсом*» (рассветать; *Сæуæсса* родился на рассвете) [НК 1989: 476]. Этот момент в кадагах является, на наш взгляд, узловым и нуждается в развёрнутом этимологическом анализе.

В фольклорных текстах раннее утро выражается и различными фраземами: «**Райсомы бон дзир-дзур кодта, афтæ Арфæн Ацамæзы сыхъал кодта...** – Утро (букв. утренний день) только начиналось, как Арфан разбудил Ацамаза...» [НС. Кн.4. 2007: 408]; «*Куы скасти райсом зæрин хур хохæй...* – Когда утром золотое солнце взошло из-за горы...» [НС. Кн.6. 2011: 59]; «*Райсом мæ æхсæвы цæстæй сыхъал кæн, ацы нæртон*

ладжы хъуамæ афизонæг кæнон... – Завтра разбуди меня, до рассвета (букв. глазом ночи), я должен зажарить этого нар-та...» [НС. Кн.7. 2012: 74]; «*Йæхæдæг та æмæхсæвæджы ацы-ди йæ чызг-æфсæдтæм.* – А сама она до рассвета (затемно) отправилась к своим войскам, состоящим из девушек-воительниц» [НК 1989: 43];

«*Бонвæрнон арвыл бæрзонд куы ссыдис,
Борæ уæд сыстад, хатыр ракуырдта:
“Хатыр уæ курын, тагъд ысбон уыдзæн!” –
Когда Венера взошла на небе высоко,
Бора встал, извинился:
“Прошу у вас прощения, скоро наступит рассвет!”*»
[НС. Кн.6. 2011: 35].

Поскольку два значения лексемы *райсом* перекликаются ('утро', 'завтра'), для обозначения утра завтрашнего дня фольклорный язык находит различные выходы: «*Ысуæны райсом хъуамæ араст уæм.* – *Предстоящим утром* мы должны отправиться» [НС. Кн.6. 2011: 187];

«*Кæд тыхагур дæ,
Уæд-иу сом-райсом рацу Уартдзæфмæ! –
Если ты ищешь достойного соперника,
Выходи завтра утром на местность Уартдзаф!*»
[НС. Кн.6. 2011: 239].

Словосочетание *райсом ацафонмæ* значит 'к следующему утру': «*Æссарут æй райсом ацафонмæ.* – Найдите его к завтрашнему утру» [НС. Кн.7. 2012: 297].

Утро настоящего дня, сегодня утром, выражается следующим образом: «*Кæд дын а-райсом сæдзæугæ нал ис...* – Если этим (сегодняшним) утром тебе нельзя не уйти...» [НС. Кн.6. 2011: 35].

Естественно, связь рассвета с восходом солнца не могла не найти отражения в фольклорном языке: «*Æмæ райсом, хур нæма скасти, афтæмæй æмдзæгъд сарæзтой.* – И утром, пока солнце ещё не взошло, они начали рукоплескать» [НС. Кн.5. 2010: 140]. Видимо, по аналогии с характерным для эпических текстов определением раннего утра по пению петухов,

которое, кстати, в осетинском фольклоре является трёхчастным (*фыццаг кærкуасенты, дыггаг кærкуасенты, æртыккаг кærкуасенты* – первое пение петухов, второе пение петухов, третье пение петухов), встретилось выражение: «*Хуры чызг æрвыл райсом зæххон цадмæ фыццаг хуæркасты хи найынмæ цыдис.* – Дочь Солнца каждое утро шла купаться к земному озеру с первыми лучами солнца» [НС. Кн.7. 2012: 243]; «*Хуры фыццаг тынтæ зæххыл куы сымбæлдысты, уæд Хурычызг зæххон цадмæ хуры тынтыл рахызти.* – Когда первые лучи солнца коснулись земли, дочь Солнца спустилась в земное озеро на солнечных лучах» [НК 1989: 464].

Длительность времени, равная половине дня или ночи, зачастую связана с близнечным мотивом. Так, в кадаге о золотой яблоне нартов говорится: «*Æмæ æмбисæхсæвмæ фæхъаггæдта Æхсар, æмбисæхсæвæй бонмæ – Æхсæртæг.* – И до полуночи сторожил Ахсар, а с полуночи до утра – Ахсартаг» [НС. Кн.1. 2003: 83]. Длительность сражения также определяется половиной дня: «*Райсомæй æмбисбонмæ хъæбæр фæхæцыдысты.* – С утра до полудня они ожесточённо сражались» [НС. Кн.2. 2004: 111].

Время послеобеденное, близкое к вечернему, обозначается в кадагах несколькими лексемами:

«Райсомы та араст вæййы. Иу боны бонцау та куы фæцыды,
зæггъы,

Уæд та акæсы иу бон, зæггъы, изæрырдæмгомау

Иу фæхсы æрыздæхтой дыууадæс лæджы... –

Утром он опять отправляется. Когда снова прошёл расстояние,
равное одному дню пути,

Смотрит, ближе к вечеру

По одному склону гонят скот двенадцать мужчин...»

[НС. Кн.5. 2010: 510-511];

«*Боныфæстагмæ кæрдтæй хæст дæр ныууагътой æмæ армæй бавналдтой.* – Под конец (букв. к концу дня) перестали они сражаться на мечах и сошлись в рукопашном бою» [НК 1996. №2: 89]; «*Дыггаг бон дæр та хæцыдысты 'мæ суанг талынгмæ ахаста сæ хæст.* – И во второй день сражались они,

и вплоть до того, как стемнело, продлилось их сражение» [НК 1989: 25]; «*Араст и Уырызмаг æхсæвдары*. – Отправился Уырызмаг тёмной ночью» [НК 1996. №4: 111].

В рамках суточного времени должны быть рассмотрены и лексемы обозначения времени приёма пищи: *аходæн* (завтрак), *сихор* (обед), *æхсæвæр* (ужин). Интерес представляет следующий отрывок:

« <i>Кæд дæ фæнды –</i>	Если хочешь –
<i>Фæздагджын сихор;</i>	Горячий <i>обед</i> ;
<i>Кæд дæ фæнды –</i>	Если хочешь –
<i>Æвæздаг сихор,</i>	Холодный <i>обед</i> ,
<i>Æвæздаг сихор, –</i>	Холодный <i>обед, –</i>
<i>Тагъд дæ усæд</i>	Быстро тебя
<i>Фæраст кæндзынæн. –</i>	Провожу я»
	[НС. Кн.2. 2004: 191-192].

Буквально *фæздагджын сихор* значит ‘обед с дымом’, соответственно *æвæздаг* – ‘без дыма’. Гость торопится, и хозяева предлагают ему пищу, приготовленную не на огне (без дыма), чтобы быстрее проводить его.

Герой Нартовских сказаний Уан, будучи похищенным Ногай Батыром, принужден пасти скот. Уастырджи и Батраз отправляются на его поиски: «***Сихæрттыл æм бахæддзæ сты, ривæдафон***. – К обеду они дошли до него, ко времени *дневного отдыха скота*» [НК 1996. №2: 87]. Лексема *ривæд* означает ‘дневной отдых скота летом’, в данном же примере темпоральность подчеркнута второй частью сложного слова – *афон* (время).

В рассматриваемую лексико-семантическую группу включаются и наречия времени, которыми в особенности изобилуют осетинские эпические тексты; их большая часть была рассмотрена выше. Именно здесь наблюдается тесная связь представлений о времени с представлениями о пространстве. Хронотопичность наиболее ярко проявляется в текстах о путешествиях или завоевательных походах (*балиц*), где на первый план выступают мотив дороги и преодоления пространства. Например, лексемы *цæстыныкъуылдмæ* / *цæстыфæны*

къуылдмæ – в мгновение ока, вмиг (букв. *цæст* – глаз, *ныкгулын* – моргать): «*Цæстныкъуылдмæ сæ цуры 'рбалæууыди Батрадз*. – В мгновение ока Батрадз очутился перед ними» [НК 1996. №2: 95]; *бонцау* / *боньцуд* – путь, преодолеваемый за один день, и т.д. В качестве подтверждения можно привести мнение О.И. Литвинниковой: «По данным языка, моделирование времени не может миновать пространственных категорий: ключевые метафоры времени основываются на локальных и динамических значениях» [Литвинникова 2010: 61].

Обстоятельственные наречия времени дают представление о соотношении прошлого и настоящего, настоящего и будущего: *уæдæй ардæм* (с тех пор; *ардæм* – букв. сюда) *уæдæй нырма* (с тех пор по сей день), *уыйразмæ* (до этого), *уыйфæстæ* (после этого) и т.д. Например, слова Уырызмага: «*Айонг рацардтæн, уæдæ ауылты дæр фыццаг хатт нæ цæуын, фæлæ фурд афтæ хауа хæрдмæ, уый сæнхъæл нукуы уыдтæн*. – Дожил я до сегодняшнего дня (букв. *айонг* – до данного места), и по этим местам я не впервые прохожу, но никогда не думал, что из реки могут подниматься столбы воды» [НК 1989: 428].

Микросистема лексем обозначения возрастной градации (главным образом имена существительные и отлагольные прилагательные) также относится к темпоральной лексике, поскольку содержит временную информацию: *кар* (возраст), *ноггуырд* / *ноггуырд сывæллон* (новорожденный), *сывæллон* (ребёнок), *лæппу* (мальчик), *лæппулаг* (молодой человек, парень), *лаггаг* (подающий надежды юноша), *чызг* (девочка, девушка), *чындздзон чызг* (девушка на выданье), *æрыгон* (молодой), *ацæргæ* (пожилой), *зæронд* (старый) и др. Эта микросистема отличается гендерной стратификацией.

Помимо собственно лексики обозначения возраста встречаются фраземы возрастной семантики: «*Лæппу къуыримæ йæ къахыл цæуынхъом фæци...* – Мальчик через неделю начал ходить...» [НК 1989: 133]; «*Фат æмæ 'рдынаей хъазынхъом куы фæсты...* – Когда стали они способны стрелять из лука (букв. играть стрелой и луком) ...» [НС. Кн.1. 2003: 65]; «*Райдыдта йæ хъомыл кæнын, æмæ афæдзы бонмæ хæцынхъом фæци*. –

Начала она его воспитывать, и в течение года он стал способен сражаться» [НК 1989: 330]. *Хæцынхъом* является синонимом лексемы *æфсадхъом* (от *æфсад* – войско, армия), которая означает, что юноша достиг того возраста, когда может сражаться в составе войска.

К уровню фразеологии относятся устойчивые словосочетания, содержащие временную семантику, в том числе в значении одного из компонентов. Интерес к ним возникает в связи с их рассмотрением в контексте фольклорных произведений, так как они относятся к пласту стилистических фигур речи и художественных средств, свидетельствующих о богатстве языка фольклора. Скажем, *бон æмæ æхсæв кæрæдзийæ куы фæхицæн сты* (букв. когда ночь и день отделились друг от друга), *дыууæизæрастæу* (сумерки, букв. между двумя вечерами).

Лексические единицы с семантикой времени широко представлены в языке осетинского фольклора. Зачастую темпоральная лексика актуализируется или дополняется посредством категории пространства. Осетинский фольклорный материал даёт представления о тесной связи народа с природой; по явлениям природы определяется точное (насколько это возможно) время суток (*кæркуасæн, боныцъæх, хурхæтæн, хурæркаст*).

4.8. Некоторые особенности использования темпоральной фразеологии в языке осетинского Нартовского эпоса

Лексика и фразеология со значением времени составляют одно лексико-фразеологическое поле темпоральности. В некоторых случаях его считают полностью лексическим, включая в классификацию фразеологизмы наряду с лексемами. В структурной организации лексико-семантического поля основные оппозиции и линии определяет лексика, фразеология её дополняет, однако при этом, по мнению Н. Б. Мечковской, «не всегда вносит расцвечивающие экспрессивно-образные краски. Здесь, как и во всей градуально-количественной фразеологии,

множество необразных, неэкспрессивных и стилистически нейтральных оборотов, нужных прежде всего как номинативные единицы, а не прагматические приправы. Темпоральная фразеология непосредственно связана с темпоральной лексикой. Многие фразеологизмы содержат слова данной группы в их обычных (словарных) значениях. Подавляющее большинство оборотов построено по тем же синтаксическим моделям, что и свободные словосочетания с темпоральной семантикой: *до гробовой доски* (как *до завтрашней ночи*), *со дня на день* (как *с пятницы на субботу*), *к шапочному разбору* (как *к финальному матчу*)...» [Мечковская 2005: 116].

Необходимо принять во внимание и культурологическую составляющую: именно фразеологические единицы любого языка являются важнейшим источником этнокультурной информации. По мнению авторов статьи «Фразеологизмы со значением «время» в свете лингвокультурных исследований», любая культура имеет свой собственный язык времени, в связи с этим в языке (в том числе, во фразеологии) находят отражение все нюансы временной системы [Солодилова и др. 2005: 173].

Как известно, в филологической науке сложились два типа понимания фразеологии: узкое (фразеологические сращения, фразеологические единства, фразеологические сочетания) и широкое, включающее в понятие «фразеологизм» устойчивые сочетания слов (поговорки, пословицы, сложные слова, формулы различного характера и т.д.). Уточним: рассматривая темпоральную фразеологию, мы придерживаемся широкого понимания фразеологии в целом и пользуемся терминологией, приводимой в учебнике «Современный русский язык» [Валгина и др. 2002], где авторами в термин «фразеологизированные обороты» объединены единицы языка, обладающие не всеми различительными признаками фразеологизмов, а лишь некоторыми (воспроизводимость в готовом виде, образность). При этом компоненты фразеологических единиц остаются семантически полноценными. Ещё одним требованием является приобретение данными единицами обобщенно-переносного, метафорического смысла.

А.М. Шёгреном в «Осетинской грамматике» в числе наречий времени были отмечены и фразеологические единицы со значением времени. В частности: *уæдæй рыммæ* (вместо *нырмæ*) / *уæдæй ардæм* – с тех пор; *кæдæй-уæдæй* – с тех пор, как или что; *райсом раджы* – завтра поутру; *алы бон* – ежедневно; *бонæй бонмæ* – день ото дня; *азæй азмæ* – год от года; *къуырийæ къуырымæ* – еженедельно; *æнæ банцайгæ* (не отдыхая) беспрестанно; *æхсæвæй-бонæй* / *бон дæр, æхсæв дæр* – и днем, и ночью; *цæсты фæныкъуылдмæ* – мигом; *цалмæ-уалмæ* – покуда не- до тех пор, сколь долго столь долго [Шёгрэн 1844: 294-296].

Отметим также, что в монографии М.И. Исаева «Очерки по фразеологии осетинского языка» дана особая классификация фразеологического материала, включающая восемь основных групп [Исаев 1964: 5]. Проблеме фразеологии фольклорного текста, в частности сказок, посвящена научная работа Р.Р. Шанаевой [Шанаева 2002], где внимание акцентируется на лексико-грамматической структуре и семантико-стилистической характеристике фразеологизмов в осетинских народных сказках. Таким образом, темпоральная фразеология в текстах осетинского фольклора не становилась ещё предметом специального исследования.

Как указывалось выше, собственно время в осетинском языке представлено лексемами *рæстæг* (время, погода), *заман* (время, период, эпоха), *дуг* (эпоха, период, время), которые участвуют в формировании фразеологизмов и фразеологизированных оборотов. Например: «*Æмбисæхсæвæй ахызти рæстæг, афтæ Æфсатийы хæрæфырт-чызг ныххæддзæ и Уырызмаджы лæгæтмæ*. – Время перешло за полночь, когда племянница Афсати добралась до пещеры Уырызмага» [НК 1996. №6: 121]; «*Сегасæй фыддæр маликк у, æмæ уал уымæй райсдзыстæм нæ маст. Стæй рæстæг куыд амона, афтæ кæндзыстæм*. – Страшнее всех их малик, отомстим сначала ему. Затем будем действовать, исходя из времени» [НК 1996. №4: 104]; «*Уый дын зæгъдзæни йе рцъиды рæстæг æмæ йæм уæдмæ бахъав*. – Она скажет тебе о времени его возвращения, и ты поджидай его» [НК 1996. №4: 118].

Часто встречаются в текстах «Нартиады» устойчивые сочетания *стæры / балцы заман, балцы / цуаны рæстæг* – во время похода / охоты. *Фыд заман / фыдзаман* означает время бедствий, неприятностей, беспокойное, опасное время. В этом же значении употребляются фразеологизм *фыд рæстæг* и его синонимы.

В работе Ю.А. Дзиццойты проведён сравнительный этимологический анализ осетинского *fydaz* и древнеперсидского *dušiyāra*- с привлечением соответствующих сюжетов и мотивов из Нартовского эпоса [Dzittsoity 2002: 87-92]. Компонент *заман* входит в состав таких фразеологических единиц, как *тасы заман* – опасное время, *сæфты заман* – погибель.

Связью значений «время» и «погода» в рамках многозначной лексики *рæстæг* в осетинском языке [Дарчиева 2014: 205-209] объясняются фразеологизмы *хур рæстæг* (солнечная пора), *кæвда рæстæг* (дождливая пора) и др.: «*Раджы-у хур рæстæг куы ахаста, уæд-у сæй Хуыцауы æфсон кодтой æмæ-у Царциатæ тыхджындæр бырсын райдыдтой.* – В давние времена, если долгое время стояла солнечная пора, считали, что это угодно Богу, и Царциата наступали с большей силой» [АЦ 2007: 277-278].

Триада *прошлое – настоящее – будущее* также находит выражение во фразеологических единицах: «*Батырадз цæ ралгъыста:*

– *Абонæй фæстæмæ хуырсæй ызгъæлæнт хæхтæ сæ фæстаджы бонтæм!* – Батрадз проклял их:

– Пусть с сегодняшнего дня осыпаятся горы до последних своих дней!» [НК 1996. №1: 66]. Сюда же относятся фразеологизированные обороты *уæдсæй ардæм* (с тех пор; *ардæм* – букв. сюда) *уæдсæй нырмæ* (с тех пор по сей день), *незамантсæй нырмæ* (с незапамятных времён) и др.

Пожалуй, наибольшую группу темпоральных фразеологизмов составляют единицы, обозначающие временной отрезок или временную точку в рамках суток. «*Кæсын – цæст ма чысылтæ уыдта* – *æмæ доныбыл иу дидинæг лæууы сæркъулсæй.* – Смотрю – смеркалось (букв. глаз ещё видел что-то) – на бе-

регу один цветок стоит, поникши» [НК 1996. №1: 58]; «*Хæдзары хицау фæрсы:*

– *Уæдæ æхсидгæ цады цы рæстæджы уыди?*

– *Боныцъæхтæ куы кодта, уыцы афоны.*

– *Уæдæ уый дæ чызг фæрæдыди. Цæй, уый тыххæй йæ ном Бонварнон хуыйнæд ноггуырдаен, æмæ бон бæрæггæнæг фæуæд.*

Уыйадыл æхсидгæ цады хъомыл кодта Бонварнон, æмæ райсомы куы фæзыны, уæд боны æрбацъæх афоны февдисы. – Глава дома спрашивает:

– В какое время она спускалась в кипящее озеро?

– Во время рассвета.

– Значит, это твоя дочь оступилась. Значит, пусть новорожденную зовут *Бонварнон* (Венера), и пусть предвещает она наступление дня.

На этом Бонварнон подрастала в кипящем озере, и её появление предвещает наступление дня» [ЛЦ 2007: 19-20].

Значение праздного образа жизни в достатке передаётся фразеологизмом «*бон куывдаен æрвитын, æхсæв – чындзæхсæвæн*»: «*Ды дæ усимæ бон куывдаен æрвитыс, æхсæв – чындзæхсæвæн. Мах та бон нæхи донæй тыппыр кæнæм, æхсæв та райсомыл у нæ сагъæс.* – Ты со своей женой днём пируешь, ночью – свадьбу играешь. А мы днём водою сыты, а ночью все наши мысли – о завтрашнем утре» [НК 1989: 399]; «*Сæхицæй хуыздæрыл никæй нымадтой [Азыртæ. – М. Д.], сæхицæй уæздандæр никæй хуыдтой. Бон цын куывдаен уыди, æхсæв та – чындзæхсæвæн.* – Никого не считали они лучше себя, благороднее себя никого не называли. Днём пировали они, ночью – свадьбу играли» [НК 1989: 120].

Время рассвета обозначается и следующими фразеологизмами: «*Бон æмæ æхсæв кæрæдзийæ куы хицæн кæной, уæд-иу æй рауадз, ацы æхсидгæ цады йæ ныппардзынæ.* – Отпустишь его во время рассвета (букв. когда день и ночь будут отделяться друг от друга), бросишь его в это кипящее озеро» [ЛЦ 2007: 18]; «*Æхсæв æмæ бон кæрæдзийæ куы фæхицæн сты, уæд Сослан райста йе 'рдын, йæ фатдон, йæ цирхъ æрбабаста æмæ хъа-*

мылджыны кæсы... – На рассвете (букв. когда ночь и день отделились друг от друга) Сослан взял свой лук, колчан, опоясавшись мечом и смотрит сквозь заросли камыша» [НС. Кн.2. 2004: 514]; «*Райсомы, бон дзирдзуркодта, афтæ Æрфæн Ацæмæзы йæ бырынкъæй басхуыста.* – Утром, на рассвете, Арфан толкнул Ацамаза» [НК 1996. №9: 114]; «*Æхсар райгуырди фыццаг кæркуасæны, Æхсæртæг та райгуырди дыккаг кæркуасæны, Бонвæрныны ныгуылдмæ.* – Ахсар родился, когда прокричали первые петухи, а Ахсартаг родился, когда вторые петухи прокричали, к заходу Венеры» [НС. Кн.1. 2003: 25]. В русском языке, согласно В.И. Далю, первые петухи соответствуют полночи, вторые – промежутку времени до зари, третьи – заре [Даль 1879: 560]. Последний пример иллюстрирует соотношение фразеологических единиц в осетинском и русском языках. В цикле о близнецах Ахсаре и Ахсартаге встречается ещё более любопытное обозначение временных отрезков, связанных с каждым из братьев. Согласно кадагам, до полуночи яблоню нартов сторожил Ахсар, а с полуночи до утра – Ахсартаг. И эти же временные отрезки упоминаются затем в оплакивании Дзерассой братьев: «*Дзерассæ дын сæ астæуы сбадти сæмæ æмбисæхсæвмæ куыдта Æхсæртæджы мардыл, уырдыгæй бонмæ та Æхсары мардыл.* – Дзерасса села между ними и до полуночи оплакивала Ахсартага, а с полуночи до утра – Ахсара» [НС. Кн.1. 2003: 31].

Интересный пример обозначения периода вечерних сумерек: «*Уæрхæджы фыртты ус Созырыхъойæн авд фæлтæры дзаума йæмæ радта. Рараст и уырдыгæй Созырыхъо. Дыууæ изæры астæу та Уæрхæджы дуармæ æрцыди...* – Сноха Уархага преподнесла Созырыко семь пар одежды (снаряжения). Отправился оттуда Созырыко. В сумерках он вернулся опять к дому Уархага...» [НС. Кн.2. 2004: 460]. Момент возвращения здесь назван буквально временем «между двумя вечерами»; этот отрезок времени таит некий сакральный смысл, подобный пограничному локусу, где на первый план выступает семантика *перехода* из одного состояния в другое, из одной пространственной зоны в другую.

С компонентом *афон* (время) образованы фразеологизированные обороты *аходзены афон* «время завтрака», *сихорафон* «обеденное время», *ахсавэрафон* «время ужина» («*Анауый дэр ахсавэрафон уыд*. – И так уже было время ужина» [НК 1996. №1: 60]). В эту же группу можно отнести время отдыха *уагуадзэн афон* («*Уагуадзэн афон дэр уадмæ ракодта 'мæ саг йæхи уæззау бауыгъта, йе рттивгæ буар хъуытæзтау ысцагъта...* – Настало время отдыха, и олень тяжело встряхнулся, его блестящая шерсть зазвенела, словно колокольчики» [НК 1989: 158]). В комментариях к кадагам читаем: «*Уагуадзэн афон* – *фæлладуадзэн растæг райсомæй, бонрæфты кæнæ изæррырдæм*. – *Уагуадзэн афон* – время отдыха утром, в обеденное время или к вечеру» [НК 1989: 487]. Для обозначения дневного отдыха скота в летнее время используется фразеологизм *ривæдафон / ривæд афон*: «*Цомут фурды былмæ – ривæд афон у*. – Пойдёмте к берегу моря – сейчас время для обеденного отдыха» [НС. Кн.2. 2004: 38].

И. П. Кудрявцева рассматривает фразеологические единицы английского языка с временным значением и выделяет фразеомикрополе *длительность*, включающее дифференциальные семы «долго», «очень долго», «недолго», «мгновенно» [Кудрявцева 2007: 7]. Согласно этому принципу, можно включить в отдельную группу фразеологизмы, обозначающие более длительные отрезки времени, выходящие за рамки суточного времени: «*Иуахæмы та фæцыдысты дæрд балцы 'мæ сæ бæстæм æрæг-æрæджыты сæ кой дæр нал хъуысты*. – Как-то раз отправились они в дальний балц, и долгое время не слышали на их земле никаких новостей от них» [НК 1996. №1: 60]; «*Уæртæ æвдæм ныггæнды талынджы лæзæры [бæх], хуры рухс нæ уыны ныр ацал-ауал азы*. – Вон в седьмом погребке в темноте томится он [конь], сколько лет уже не видит солнечного света» [НК 1996. №7: 96]; «*Бон сау изæрмаæ фæхæцыдысты*. – С утра до позднего вечера сражались они» [ЛЦ 2007: 89].

Значение вечности передаётся во фразеологизмах с компонентами *цæрæнбонты*, *æнустæм* («*Æмæ йæ ралгъыста уæд Батырадз: "Афтæ цæрæнбонты дзæгъæл дымд фæкæн хур-*

бон семæ къæвдабон дæр!” – И проклял его тогда Батрадз: “Так вечность пусть впустую будешь ты дуть и в солнечный день, и в дождливый” [НК 1996. №1: 67]; «**Æнустæм уайут афтæ карæдзийы фæстæ, æрынцой уын ма уæд...** – Вовеки следуйте так друг за другом, пусть не будет вам покоя...” [НК 1996. №1: 68]). Мгновенный характер времени выражается фразеологизмом *цæсты ныкъуылдмæ / цæстыныкъуылдмæ / цæсты фæныкъуылдмæ*, аналогичным русскому «в мгновение ока»: «**Батырадз цæстыныкъуылдмæ Хуры чызгмæ бауади...** – Батрадз в мгновение ока подбежал к дочери Солнца...” [НК 1996. №5: 166].

Немало в эпических текстах фразеологизмов обозначения возрастной градации. «**Цæй, ницы кæны, – загъта Сатана. – Уыцы лæппу, нырма хъуымыз чи дæйы, ахæм у...** – Ну, ничего, – сказала Шатана. – У этого мальчика ещё молоко на губах не обсохло» [НК 1996. №1: 59]; «**Нырма дæ хъуымыз дæ донгæмттыл куынаема басур, уæд немæ цы ныфсæй хъазыс?** – У тебя ведь ещё молоко на губах не обсохло, как ты смеешь с нами состязаться?» [НК 1996. №7: 80]; «**Хъæуы Нарты сæргентæй ничи уыд. Зæрæдтæ ма баззадъсты ‘рмæст семæ Нарты сылыстæг, стæй, стæры цæуын й’ афон кæмæн нæма уыд, ахæм лæппын фæсивæд.** – В селе никого не осталось из нартовских смельчаков. Остались одни старики и нартовские женщины, да ещё малыши (букв. *лæппын* – детёныш), которым не пришёл ещё срок ходить в завоевательные походы» [НК 1996. №3: 79]; «**Ацæтæй мыггаг нал уыди – Ацæ зæронд бацц, йæ фырт та дзидзидай уыди.** – Из рода Ацата не осталось никого – Аца состарился, а его сын был грудничком» [НК 1996. №8: 100]; «**Лæппуйæ чи ацъд, уыдон ныр æдрихи сысты, уæды уонæ бафæстиат сты уым.** – Те, кто ушёл юнцом, возмужали (букв. стали усатыми), до тех пор задержались они там» [НК 1996. №8: 102]; «**Ралæг и сидзæр лæппу. Ссæдз азы йыл рацъды ‘мæ цуаныцæуынхъом фæци.** – Возмужал осиротевший мальчик. Исполнилось ему двадцать лет, и стал он способен ходить на охоту» [НК 1996. №7: 91]; «**Хæрзæрыгон у, фæлæ йæ хуымæтæг ма ‘нхъæл.** – Он очень молод, но не считай его простым» [НК

1996. №9: 106]; «*Батырадз та кәд тыхджын уыди, уәддәр нырма милабыл уыди.* – Батрадз, даже если и был силён, всё ещё был ребёнком» [НК 1996. №1: 61]. *Мил* – сажа, копоть, а в переносном значении – начавшие пробиваться усы, борода. Сложно разграничить оба эти значения в образе Батраза, поскольку описывается период его детства, а в некоторых сказаниях ему даются определения *фәныкгуыз* – домосед (букв. сидящий у золы); *фәнычы бадәг* – сидящий в золе.

«*Куырдалагонән ләппу уыди – Арвакуырд. Йә ләджы ранмә рацыди...* – У Куырдалагона был сын – Арвакуырд. Вошёл он в пору зрелости» [НК 1996. №1: 68]; «*Рахъомыл ысты авд әфсымары 'мә сә ләджы ранмә рацыдысты.* – Повзрослели семеро братьев и возмужали» [НК 1996. №5: 144-145]; «*Йә ранмә куы рацыд Сырдон, уәд ысхызти хиды бынаей, акасти фәйнәрдәм. Ссыд Нарты Ныхасмә.* – Когда Сырдон возмужал, вышел он из-под моста, огляделся. Пришёл на нартовский Ныхас» [НК 1989: 193]. В данных примерах можно наблюдать синтез времени и пространства (*ләг* – мужчина, *ран* – место, *цәуын* – идти). Образ старейшины Уырызмага в «Нартиаде» соотносится с более зрелым возрастом: «*Нарты Ныхасмә әрцыдис Уырызмәг дьууә ләдзәджы 'нцой сәмә загъта Әртә Нартән: "Мә чысыләй мә зәронды бонмә уын мә зонд нукуы бахәләг кодтон".* – Уырызмаг пришёл на нартовский Ныхас, опираясь на две палки, и говорит Трём Нартам: “С детства до самой старости я никогда не пожалел для вас мудрой мысли”» [НС. Кн.1. 2003: 401]; «*Сатана бахудти:*

– *Гъе, нә зәронд, фәуырдыг ысты д' азтә, сәмә дә дэ зноны бон дәр фәрох.* – Шатана усмехнулась:

– Э, старик, много лет тебе уже, и позабыл ты даже вчерашний свой день» [НК. 1996. №1: 59].

Определённый момент времени, в который эпическому герою необходима помощь, обозначается фразеологизмом *сәрбахъуыды заман* – трудное время, когда может пригодиться чья-либо помощь (букв. *сәр* – голова, *бахъуыд* – необходим, нужен), синонимами которого являются *сәрбахъуыды сахат* (тяжёлый час), *бахъуыды бон* (букв. день, в который понадо-

бится помощь). В Нартовском эпосе встречается уникальный в этом отношении отрывок, сочетающий семантику времени и пространства: «*Хурныгуылæны дын байраг хъомыл кæны (чындæуы), чи дæ фæхæсса, ахæм, бахъуыды бон, мæй кæм цæуын хъæуа, уым иу бон цæудзæнис. Хурыскæсæны дын кард арастæуы, бахъуыды бон дын авд ивазны чи 'ххæсса, сенауи бон та дын, кард у, уыйас уыдзæн.* – На западе растёт для тебя конь, который сможет пронести тебя в трудный час; расстояние, которое за месяц можно пройти, он будет проходить за день. На востоке куётся для тебя меч, который в нужный день будет доставать на расстояние в семь саженой, а в обычный день будет размером с обычный нож» [НС. Кн.2. 2004: 603-604].

С компонентом *сахат* (час) встречаются синонимичные фразеологизмы *курдиаты сахат* и *цыкурайы сахат* – момент, когда герои обращаются к небесным силам с просьбой о необходимой им помощи; например, если герою нужно превратиться в хтоническое существо. Обращению способствует ритуал с вытягиванием волоса: «*Уæд дын Елазар аивæзта курдиаты сахат дзелолы хъис æмæ фестад и æхæдæг æргъон кæсаг æмæ Хæмыцы æрбадын кодта йе 'ккой, йæ базырты астæу.* – Тогда Елазар потянул в необходимый час щетинку, и превратился в перламутровую рыбу, и посадил Хамыца себе на спину, меж своих крыльев» [НС. Кн.3. 2005: 290]; «*Дзерасса дын дыргътæ хæрынмæ бацыбæл ис æмæ айвæзта йæ сæры хил цыкурайы сахат æмæ фестадис кæсаг æмæ сфардæг фурды былмæ, стæй та фестад хины æмæ цæллаг рувасы хуызы æмæ бафардæг Бурæфæрныджы дыргъдонмæ.* – Дзерасса захотела полакомиться фруктами, потянула за свой волос в нужный час, и превратилась в рыбу, и поднялась к берегу моря, а затем превратилась в хитрую лисицу и отправилась в сад Бурафарныга» [НС. Кн.1. 2003: 26-27].

О концепте *цыкурайы фæрдыг* в осетинском фольклоре пишет З.К.Кусаева: «Характерно, что данная реликвия является важной составляющей архаической картины мира осетин, сохранившая свою актуальность и в современной ритуальной культуре. По преданию, Волшебная бусина появляется

на земле во время разгула стихии, сильной грозы, сопровождающейся громом. Исходя из религиозно-мифологических представлений осетин, данное явление объясняется как похищение Солнца неким хтоническим существом – Драконом. Символом Солнца в данном контексте является *Цыкурайы фæрдыг*, а дракона – змея, чьей добычей становится бусина, упав на землю» [Кусаева 2012: 80; Кусаева 2015: 165-173]. Согласно комментариям к Нартовскому эпосу, *курдиаты сахат*, или *цыкурайы сахат* – это счастливый, благоприятный момент, когда небесные силы исполняют просьбу человека [НС. Кн.3. 2005: 646].

Значение «время от времени», «иногда» передаётся фразеологизированными единицами, состоящими из удвоения лексемы, обозначающей временной отрезок: *бонæй-бон (мæ)* из дня в день, *азæй-аз (мæ)* из года в год и др. Приведём примеры: «*Йæ фосрагъæуттæ дардыл уыдысты. Рæстæгæй-рæстæгмæ съл-иу азылди.* – Его стада паслись далеко. Время от времени он осматривал их» [ЛЦ 2007: 119]; «*Уæхтæнæджы бонæй-бонмæ, азæй-азмæ мæт бадомдта...* – Уахтанага изо дня в день, из года в год не покидало беспокойство...» [НС. Кн.1. 2003: 30]; «*Нартæ сæ Ныхасы бадыны, сæмæ дзурыны:*

– *Нæ бæхтæ бонæй-бон цоладæр кæныны, бонæй-бон – цыфыддæр сæмæ фыдуынддæр.* – Нарты сидят на своём Ныхасе и обсуждают:

– Наши кони тощат день ото дня, становятся день ото дня хуже и безобразнее» [НК 1996. №7: 86].

Значение «никогда» в эпосе передаётся следующими фразеологизмами: *æнæном сабат* (букв. безымянная суббота) [НК 1989: 475], «*Нæртон ызмæлæг мæ тъымы-тъымамæ дæр куыннæуал ыссара!* – Пусть никто из нартов никогда не найдёт меня!» [НК 1996. №5: 142].

Отсутствие времени выражается следующими фразеологизированными оборотами: «*Уыйас рæстæг мын нæй.* – У меня нет столько времени» [НК 1996. №9: 106]; «*Фæлæ лæппу йæ дзылхмæ дæр ницы схаста, мæнæн хæрыны рæстæг нæй æгъгæ.* – Но молодой человек ничего даже ко рту не поднёс, у меня,

мол, нет времени кушать» [НК 2005. №3: 102]; «...*маенен ма растаг н'амоны*, – не сразу Батырадз. – ...мне не позволяет моё время (букв. время не показывает), – не согласился Батрадз» [НК 1996. №1: 73]. В последнем примере наблюдаем так называемое *персонафицированное* время, по поводу которого С. Я. Гехтляр пишет: «Общим для всех этносов в чувственном восприятии пространства является выделение пространства личного, и это *личное пространство*, по определению Бертрана Рассела, – «здесь» (точно так же, как *личное время* это «теперь»). Интересно подчеркнуть, что именно эти качества помогают представлять пространство и время поэтам» [Гехтляр 2010: 70]. В этом же смысле следует понимать и следующий пример: «*Дае растаг куы 'рцауа, уаг да сисдзыстаем [авдансей – М. Д.]. Нырма к'ахыл д'ар куына ма ауадда!* – Когда настанет твоё время, мы поднимем тебя [из люльки]. Ты ведь даже не ходишь ещё!» [НК 1996. №10: 71].

Зачастую эпическое действие (сражение, состязание, закаливание, свадьба) нуждается в отсрочке, о которой договариваются между собой два героя. Такое время, как правило, носит циклический характер. Здесь особое место отводится устойчивой фольклорной формуле «*иу абонсей инна абонмае*» (букв. от одного дня до другого такого же дня), имеющей варианты *иннабонсей иннабонмае*, *инна ацафонмае* (букв. к другому такому времени): «*Инна ацафон та 'рцу ама дын уаг заг'дзынаен ма ф'ендон*. – Приходи через неделю, и я скажу тебе о своём решении» [НК 1989: 385]; «*Иу абонсей инна абонмае байдыдтой с'ахи цаг'тта каенын ама, цы бон ыснысан кодтой, уаг фынгта рав'ардтой*. – Начали готовиться к назначенному дню и в намеченный день накрыли столы» [НК 1989: 281]. То, что данный фразеологизм означает именно недельный срок, иногда уточняется в самом тексте: «*Инна ацафонмае мын дзы кард рац'аг'ддз'аен*. <...> *Рацыди иу к'уыри*. – К другому такому дню он изготовит мне из него меч <...> Прошла неделя» [НК 1989: 353].

Фразеологизированный оборот *фидан-абон* (букв. *фидан* – будущий, *абон* – сегодня) также является синонимом вышеу-

казанных фразеологизмов. Так, небесный кузнец Куырдалагон, назначая Батразу день его закаливания, говорит:

*Фидæн-абон мæм сæнæмæнг фæзын,
Зæххæй, уæларвæй дæуæн ард хæрын, –
Фидæн-абонмæ цæттæ уыдзынæн,
Уæдмæ уæд не 'мгъуыд дæу сысæрдынæн. –
Через неделю непременно явись ко мне,
Землём и небом клянусь тебе, –
Через неделю я буду готов,
К тому времени пусть будет назначен срок
твоего закаливания [НС. Кн.6. 2011: 202].*

Циклическое время соотносится с обрядовым, следовательно, встречается во фрагментах описания ритуального застолья, *куывда*, *игрищ* и т.д.: «Хуыцау загъта:

– *Зæххон адæм нырæй фæстæмæ нæ куывдæн афæдзæй афæдзæй тохъхъыл нывонд кæнæнт.* – Хуыцау сказал:

– Пусть земные люди с сегодняшнего дня к нашему *куывду* из года в год посвящают жертвенного барана» [НК 1989: 395]; «*Уырызмæджы хæдзары куывды бадзынц, Нарт иннабонæй-иннабонмæ.* – В доме Уырызмага сидят на ритуальном застолье Нарты целую неделю» [НС. Кн.1. 2003: 256]; «*Му афонæй сын инна афонмæ хъазт сарæзтой.* – Устроили им *хъазт* в течение всей недели» [НС. Кн.3. 2005: 470].

Темпоральные фразеологические единицы в осетинской «Нартиаде» обладают широкой лексической сочетаемостью, обозначая временной признак, свойственный тому или иному эпическому действию. Структурный принцип построения фразеосемантического поля со значением «время» – от центра к периферии, однако при этом нельзя выделить абсолютный центр, выраженный одной фразеологической единицей или оборотом. На уровне фразеологии смежными полями темпоральности являются «пространство», «погода». Темпоральная фразеология в языке осетинского Нартовского эпоса характеризуется разветвлённой системой синонимических рядов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Хронотоп, будучи преимущественной материализацией времени в пространстве, является центром изобразительной конкретизации, а каждый мотив в эпосе имеет свой особый хронотоп. Более того, всякий эпический образ хронотопичен. Так, в контексте космологических мотивов (в данном случае они преобладают над космогоническими) рассмотрен образ дочери Солнца, наделённый антропоморфными и зооморфными чертами; его символическая составляющая сконцентрирована вокруг цветов «белый» и «золотой». В русле анализа хронотопа дороги дан образ встречного персонажа, разобрана его функциональная роль в кадагах.

Эпическое пространство, обладая некоторыми чертами физического, всё же отличается от него большей полнотой изображения и гармонизацией, реализуясь в фольклорном тексте через посредство многообразных маркеров пространства. В контексте осетинских эпических текстов, на наш взгляд, целесообразно классифицировать маркеры пространства в группы соответственно обозначаемой ими обстановке: степной, горной или морской, что и было сделано в ходе исследования. Характерной чертой мифопоэтического пространства в осетинских эпических текстах является обязательное наличие центра. В «Нартиаде» таким центром является Страна нартов – *Нарты багста*. Если сузить рамки, то центром для неё будет Селение нартов – *Нарты хъæу* и т.д. В связи этим целесообразным оказалось рассмотрение поселенческого локуса в типологическом сравнении с таковым в азербайджанском эпическом тексте. Следует отметить, что именно в формировании поселенческого локуса проявляются специфические национальные черты мифопоэтического пространства.

Относительно пространства гор мы пришли к общему предположению о том, что при языковой реализации данной пространственной ситуации осетинский язык имеет склонность к большей детализации благодаря перечислению подробностей и выражению всевозможных элементов. Удалось

выявить основные маркеры пространства, состоящие из оронимов и лексики обозначения рельефа. На примере пространства гор ярче всего иллюстрируется бинарная оппозиция «свой» – «чужой», являющаяся неотъемлемой частью представлений о пространстве вообще и в традиционном фольклоре в частности. Исходя из проанализированного материала, можно утверждать, что пространство гор занимает в Нартовском эпосе далеко не второстепенное положение, как считалось ранее.

Пространство игрищ и массовых танцев в осетинских эпических текстах обладает чертами, отличающими его от бытового и соотносящими с праздничным пространством. Особое значение имеет хронотоп игрища (*хъазт*). В *кадагах* о Нартах чаще всего упоминается фиксированный день проведения *хъазта* – *майрæмбон* (пятница), он проходит в течение трёх (а по другим вариантам – семи) дней. Название поля для игрищ (*Зилахар*) имеет варианты, которые в обилии встречаются помимо «Нартиады» и в других эпических циклах: *Хъазæнфæз* / *Хъазæн Фæз* (поле для игр), *Симæнфæз* (поле для *симда*), *Хъазæнлæгъз* (равнина для игр), *Æвзарæн фæз* (поле для испытаний). Описание собственно игрищ в *кадагах* – ярчайший пример образности устно-поэтического народного языка. Стилистические и художественные средства описания накала состязания в осетинских эпических текстах, на наш взгляд, требуют особого исследования.

В рамках *кадагов* о Нартах рассмотрены мифологема моря и её репрезентанты – *денджыз*, *фурд*, *згъуы*, проанализированы некоторые сюжеты и мотивы, в которых она играет основополагающую роль. Как известно, исследователи «Нартиады» сходятся во мнении по поводу наибольшей архаичности «морских» сюжетов, что подтверждается и настоящим исследованием. Следует сделать акцент на то, что мифопоэтическое видение природы в осетинском фольклоре исходит из гармонии человека с окружающим миром, что подтверждается художественными особенностями формирования эпического пространства.

Проблема организации сюжета вокруг мотива путешествия, а точнее, завоевательного похода нартов (*балу / стæр / хæтæн / цуан, цæуæн*), напрямую связана с мифопоэтическим хронотопом и способствует уточнению хронотопа дороги как единства пространственно-временных определений, на котором основаны многие произведения не только фольклора, но и литературы.

Измеримость времени и пространства выражена символической счёта и числа. Сакральные числа, будучи своеобразными кодовыми обозначениями священности и божественного признака, выступают эпитетами ритуальных предметов и объектов, ныне являющихся реалиями жизни осетинского народа – *æртæкъахыг фынг* (трёхногий *фынг*); *Лацы авд дзуары* (семь святилищ селения Лац) и др. Данные числительные – важные компоненты украшающих эпитетов, где при помощи числительного усиливается выразительность образа. В эпической гиперболизации в текстах сказаний используются числительные «семь», «сто», «тысяча», последние выступают также обозначениями множественности, бесконечности. Числовая символика значима при описании эпических времени и пространства, что характерно не только для эпоса, но и для традиционной культуры осетин.

Художественное время в эпическом фольклоре отличается от понимания времени в литературном тексте, оно подчинено традиции и жанру. Синонимичные лексемы *рæстæг, заман, дуг*, разнящиеся некоторыми оттенками значений, являются выражением времени в широком понимании. Назначенный двумя сторонами точный временной промежуток, обозначаемый лексемой *æмгъуыд*, играет в осетинских эпических текстах важную роль. В семантике рассмотренного фольклорного концепта усматривается значение договора, поскольку имеет место обоюдный характер согласования назначенного времени, а в некоторых случаях – и места предстоящей встречи. Можно выделить сюжеты и мотивы, для которых назначенный точный срок какого-либо события имеет ключевое значение, выполняя в некотором роде сюжетобразующую функцию.

С понятием измерения времени тесно связана длительность эпического действия. Концептуализация времени в текстах «Нартиады» происходит различными средствами: это использование временных морфем и темпоральной лексики, синтаксических конструкций, несущих информацию о времени. Зачастую последние представляют собой устойчивые фольклорные формулы.

В языке осетинского фольклора лексические единицы с семантикой времени составляют значительную часть. И здесь осетинский фольклорный материал даёт представления о тесной связи народа с природой; по явлениям природы определяется точное время (*кæркуасæн* – время пения петухов, *боньцъæх* – рассвет, *хурхæтæн* – солнцестояние, зенит, *хурæркаст* – время первых солнечных лучей). Кроме того, темпоральная лексика зачастую актуализируется через посредство категории пространства.

Ещё один интересный нюанс в рамках эпического текста – пространство, измеряемое в категориях времени. В текстах осетинских сказаний оно главным образом передаётся понятием *бонцау*, означающим отрезок пути, расстояние, которое можно пройти в течение одного дня. Поскольку пространство и время символичны, а язык фольклора метафоричен, зачастую расстояние измеряется в единицах, кратных одному, трём или семи – числам, которые в осетинской традиционной культуре несут особую семантическую нагрузку. Отличительная особенность времени в этом контексте – его стремительный характер, убыстренность. В осетинском эпическом фольклоре действует закон хронологической несовместимости, заключающийся в несовместимости действий в разных местах.

Рассмотренные грани мифопоэтического хронотопа в эпическом контексте расширяют рамки изученности национальной фольклорной картины мира в целом, обозначенная тема представляется перспективной для дальнейшего исследования.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Источники

на осетинском языке:

ИАС 2007 – Ирон адæмон сфæлдыстад. Дыууæ томы. Дыккаг том / Чыныг сарæзта Салагаты З. – Дзæуджыхъæу: Ир, 2007. – 655 ф. (Осетинское народное творчество. В двух тт. Т. II. Изд. 2-е дополненное/Сост. З. М. Салагаева. – Владикавказ: Ир, 2007. – 655 с.)

Ирон æмбисæндтæ. Æрæмбырд сæ кодта ‘мæ чыныг сарæзта Гуытгыаты Хъ. – Орджоникидзе: Ир, 1976. – 352 ф. (Осетинские пословицы и поговорки/Сост. К.Ц. Гутиев. – Орджоникидзе: Ир, 1976. – 352 с.)

ЛЦ 2007 – Легенды о Царциата: эпос осетинского народа / Сост. Ф. М. Таказов. – Владикавказ, 2007. – 312 с.

Нартæ 1975 – Нартæ. Ирон адæмон эпос (Нарты. Осетинский народный эпос). – Цхинвали: Ирыстон, 1975. – 360 с.

Нарты кадджытæ 1975 – Нарты кадджытæ / Чыныг сарæзтой Абайты Васо, Багаты Никъала, Боциты Барон, Дзанаиты Иван æмæ Епхиты Тæтæри. – Орджоникидзе: Ир, 1975. – 368 ф. (Нартские сказания/Сост. В. И. Абаев, Н. К. Багаев, И. В. Джанаев, Б. Т. Боциев, Т. А. Епхиев. – 2-е изд. – Орджоникидзе: Ир, 1975. – 368 с.)

Нарты 1990 – Нарты. Осетинский героический эпос. Книга 1. – М.: Наука, 1990. – 431 с.

НС. Кн.1. 2003 – Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Фыццаг чыныг. – Дзæуджыхъæу: Ирыстон, 2003. – 592 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 1. – Владикавказ: Ирыстон, 2003. – 592 с.)

НС. Кн.2. 2004 – Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Дыккаг чыныг. – Дзæуджыхъæу: Гаситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфифон куыстуат, 2004. – 896 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 2. – Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2004. – 896 с.)

НС. Кн.3. 2005 – Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Æртыккаг чыныг. – Дзæуджыхъæу: Гаситы Викторы номыл рау-

агъдадон-полиграффон куыстуат, 2005. – 712 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 3. – Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2005. – 712 с.)

НС. Кн.4. 2007 – Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Цыппарæм чиныг. – Дзæуджыхъæу: Гаситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграффон куыстуат, 2007. – 548 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 4. – Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2007. – 518 с.)

НС. Кн.5. 2010 – Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Фæндзæм чиныг. – Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2010. – 766 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 5. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. – 766 с.)

НС. Кн.6. 2011 – Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Æхсæзæм чиныг. – Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2011. – 544 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 6. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. – 544 с.)

НС. Кн.7. 2012 – Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Æвдæм чиныг. – Дзæуджыхъæу: ИПЦ СОИГСИ, 2012. – 617 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 7. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2012. – 617 с.)

НК 1989 – Сказания о Нартах; в пяти томах. Том I / Сост. К.Ц. Гутиев. – Орджоникидзе: Ир, 1989. – 496 с.

НК 1996 – Сказания о нартах; в пяти томах. Том II / Сост. К.Ц. Гутиев // Мах дуг. 1996. – №1. – 58-85; №2. – С. 87-113; №3. – С. 61-87; №4. – С. 94-121; №5. – С. 133-169; №6. – С. 98-122; №7. – С. 78-103; №8. – С. 91-117; №9. – С.103-129; № 10. – С. 70-104.

НК 2005 – Сказания о нартах; в пяти томах. Том III / Сост. К.Ц. Гутиев // Мах дуг. 2005. – №2. – С. 124-154; №3. – С. 84-111; №4. – С. 94-121; №№5-6. – С. 207-233; №7. – С. 93-137; №8. – С. 74-111; №9. – С. 87-113; №10. – С. 100-133; №11. – С. 101-134; №12. – С. 104-140.

НК 2006 – Сказания о нартах; в пяти томах. Том IV / Сост. К.Ц. Гутиев // Мах дуг. 2006. – №1. – С. 82-103; №2. – С. 125-140; №3. – С. 123-136; №4. – С. 103-132; №5. – С.84-113;

№6. – С. 91-120; №7. – С. 91-116; №8. – С.121-146; №9. – С. 82-106; №10. – С. 90-112; №11. – С. 124-151; №12. – С. 73-96.

Нарты. Осетинский народный эпос 1942 – Нарты. Осетинский народный эпос. – Сталинир: Государственное издательство Юго-Осетии, 1942. – 504 с.

ПНТО 1941 – Памятники народного творчества осетин. Выпуск 5. Сказания о Нартах и Даредзанах. – Орджоникидзе, 1941. – 290 с.

ПНТО 1992 – Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия // Сост. Т. А.Хамицаева. – Владикавказ: Ир, 1992. – 440 с.

на русском языке:

Даль В. Пословицы русского народа. Т.2. – М. – СПб., 1879. – 639 с.

Кероглу. Эпос. Баку: Хатун плюс, 2010. – 416 с.

Кёр-оглы. Азербайджанский народный эпос. Эрзерумский поход Кёр-оглы // Героический эпос народов СССР. М., 1975. Том 2. С. 39-48.

Нарты 1989 – Нарты. Осетинский героический эпос. Книга 2. – М: Наука, 1989. – 492 с.

Нарты 1991 – Нарты. Осетинский героический эпос. Книга 3. – М.: Наука, 1991. – 175 с.

Нарты. Адыгский героический эпос 1974 – Нарты. Адыгский героический эпос. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука» 1974. – 415 с.

Сказания о нартах 1981 – Сказания о нартах. Осетинский эпос // Пер. с осет. Ю. Либединского. – 4-е изд. Цхинвали: Ирыстон, 1981. – 400 с.

Материалы Научного архива СОИГСИ им. В. И. Абаева

Фольклор, п. 54, д. 333. Осетинские народные песни, составил проф. Б. А. Алборов. Ч. I. Орджоникидзе, 1962.

Фольклор, оп. 1, п. 15, д. 23, 21-1, л. 52.

Словари и энциклопедии

Гуриев Т.А. Кто есть кто в аланской Нартиаде. Словарь. – Владикавказ: 1999. – 96 с.

Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского

языка. Второе изд., испр. Т. III. – СПб. М., 1882. – 555 с.; Т. IV. – СПб. М., 1882. – 683 с.

Дигорско-русский словарь / Сост. Ф. М. Таказов. – Владикавказ: Алания, 2003. – 736 с.

ИЭС – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. – М. – Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1958. – 656 с.; Т. II. – Л.: Наука, 1973. – 449 с.; Т. IV. – Л.: Наука, 1989. – 325 с.

Мифы народов мира. В 2 томах. Изд. 2-е. Т. 2. / Ред. Токарев С. А. – М.: Советская Энциклопедия, 1992. – 719 с.

Мифы народов мира. Энциклопедия. Электронное издание. – М., 2008. Режим доступа: http://www.indostan.ru/biblioteka/knigi/2730/3412_1_o.pdf. Дата обращения: 05.02.2017 г.

Орфографический словарь осетинского языка / Сост. Н. К. Багаев, Х. А. Таказов. Владикавказ: Аланыстон, 2002. 688 с.

Осетинско-русский словарь / Сост. Б. К. Бигулаев, К. Е. Гагкаев, Т. А. Гуриев и др. – Владикавказ: Алания, 2004. – 540 с.

Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. – М., 2004. – 704 с.

Толковый словарь осетинского языка: в 4 т. Т. 1. / Под общ. ред. Н. Я. Габараева. – М.: Наука, 2007. – 501 с.; Т. 2., 2010. – 486 с.

Цгоев Х. Ф. Словарь осетинской мифологии и быта. – Владикавказ: Ир, 2005. – 232 с.

Энциклопедия культур. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://ec-dejavu.ru/p/Pustota.html>. Дата обращения: 03.12.2016 г.

Литература

Bailey H. W. Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. – London, 1980. – PP. 236-267.

Gienna Matson and Jeremy Roberts. Celtic Mythology A to Z. – New York, 2010. – 131 pp.

John Lindow. Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs. – Oxford, 2001. – 365 pp.

Kathleen N. Daly. North Mythology A to Z. – New York, 2004. – 128 pp.

Yuri A. Dzittsoity. Ossetic fydzaz and OPrs. dušiyāra // Nartamongæ, 2002. Vol I, №1. Pp. 87-92.

Абаев В.И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. – Владикавказ: Ир, 1990. – 640 с.

Абаев В.И. Историческое в Нартском эпосе // Нартский эпос. Сборник статей. – Дзауджикау: Государственное издательство Северо-Осетинской АССР, 1949. – С. 42-47.

Абаева Ф.О. О семантике и символике коня бæх в свадебной обрядности осетин // Фундаментальные исследования. – 2012. – № 11 (часть 1). – С. 182-186; URL: www.rae.ru/fs/?section=content&op=show_article&article_id=9999686. Дата обращения: 25.03.2014 г.

Абаева Ф.О. Обрядовый свадебный текст осетин (лексика, семантика, символика). – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО – А, 2013. – 251 с.

Абаева Ф.О. Обрядовый текст института сватовства (минавæрттæ æрвитыны æгъдау) у осетин // Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова. Общественные науки, 2012. №1. – С. 264-267.

Алиева А.И. Адыгский нартский эпос. – Москва – Нальчик: Эльбрус, 1969. – 168 с.

Аликаев Р.С., Чуликов Ю.М. Локусы «чужого» пространства в фольклорной модели мира (на материале русской и британской лингвокультур) // Вестник Северо-Осетинского госуниверситета им. К.Л. Хетагурова. Общественные науки. Выпуск 2. – Владикавказ, 2010. – С. 142-146.

Багаев А.Б. Фаты бæх в свадебной обрядности осетин // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 6; URL: www.science-education.ru/113-10964. Дата обращения 25.03.2014 г.

Багаев Н.К. Современный осетинский язык. Часть I. Фонетика и морфология. – Орджоникидзе, 1965. – 487 с.

Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. – М.: Художественная литература, 1975. – 504 с.

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / сост. С. Г. Бочаров. М.: Искусство, 1979. 424 с.

Беева Э. А. Пространственно-временные представления адыгов (по материалам мифов) // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2008, №10. – С. 120-124.

Бердыев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 176 с.

Бесолова Е. Б. Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте текстуально-вербального выражения. Владикавказ, 2008. – 406 с.

Богданов К. А. Счет как текст в фольклоре. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/bogdanov3.htm>. Дата обращения 22.11.2016 г.

Бритаева А. Б. Фольклорные традиции осетинской литературной сказки // Материалы Всероссийской научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Перспектива-2006». Т.4. – Нальчик: КБГУ, 2006. – С.47-50.

Бритаева А. Б. Роль и функции жанров загадок и небылиц в художественной структуре сказки // Известия государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. № 22 (53): Аспирантские тетради: Научный журнал. – СПб., 2007. – С. 59-62.

Бритаева А. Б. Пространственно-временная структура осетинской литературной сказки // Известия государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. № 30 (60): Аспирантские тетради: Научный журнал. – СПб., 2008. – С. 50-53.

Бритаева А. Б. Осетинская литературная сказка: становление и развитие: Монография. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2009. – 151 с.

Бритаева А. Б. Литературная сказка по мотивам нартовского эпоса (На материале сказки А. Батырова «Приключения Солнечной девочки нартов») // Известия СОИГСИ. Школа молодых учёных: Материалы IV Летней историко-филологической школы-семинара молодых ученых. Вып. 1. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2009а. – С. 73-78.

Бритаева А. Б. Функциональная структура женского пространства в нартовском эпосе // Современные проблемы науки

и образования. – 2012. – № 6; URL: <http://www.science-education.ru/106-7800>. Дата обращения: 19.03.2017 г.

Бритаева А. Б. Образ дочери Солнца // Известия СОИГ-СИ: Школа молодых ученых. – Вып. 8. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2012а. – С. 229-234.

Бритаева А. Б. Традиции нартовского эпоса в осетинской детской литературе // Современные проблемы науки и образования. – 2012б. – № 5; URL: www.science-education.ru/105-7104. Дата обращения: 07.04.2017 г.

Буранова Л. Н. Способы маркирования освоенного пространства в традиционной культуре (на примере удмуртского этноса) // III конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. – М., 1999. – 401 с.

Бурлина Е. Я., Илвицкая Л. Г., Кузовенкова Ю. А. и др. Время в городе: темпоральная диагностика, хронотипы, молодежь. – Самара: Изд-во Самарского научного центра РАН, 2012. – 112 с.

Бурыкин А. А. Страна Бумба в калмыцком эпосе «Джангар»: художественное пространство героического эпоса, идеальное государство и концепт культуры // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium», выпуск 31. СПб., 2003. С. 198-204.

Бухарова Г. Х. Башкирский народный эпос «Урал-батыр»: когнитивно-дискурсивный и концептуальный анализ. Автореф. дис... докт. филол. наук. – Уфа, 2009. [Эл. ресурс.] Режим доступа: <http://dissers.ru/avtoreferati-dissertatsii-filologiya/a442.php>. Дата обращения: 11.04.2013 г.

Валгина Н. С., Розенталь Д. Э., Фомина М. И. Современный русский язык: Учебник / Под ред. Н. С. Валгиной. – 6-е изд., перераб. и доп. – М.: Логос, 2002. – 528 с. Эл. ресурс. Режим доступа: <http://www.hi-edu.ru/e-books/xbook107/01/eabout.htm>. Дата обращения: 15.02.2015 г.

Ванченко Т. П. Семантика массового праздника // Вестник Тамбовского университета. Гуманитарные науки. – 2008. – №3. – С. 374-378.

Ведерникова Н. М. Русская народная сказка. М., 1975. – 135 с.

Вендина Т. И. Категория времени в языке русской тради-

ционной культуры // Знаки времени в славянской культуре: от барокко до авангарда. Сборник статей. – М.: Институт славяноведения РАН, 2009. – С. 29-65.

Вирсаладзе Е. Б. Нартский эпос и охотничьи сказания в Грузии // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – С. 245-254.

Вороницова Т. И. Пространственно-временная категоризация текста баллады (на материале английских фольклорных баллад) // Известия РГПУ им. А. И. Герцена, №5, т. 3, 2003. – С. 181-189.

Габараев С. Ш. К вопросу о народном мировоззрении в нартском эпосе // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – С. 69-102.

Гагиев С. Г. Осетинские национальные игры. – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1958. – 80 с.

Гагкаев К. Е. О языке и стиле осетинских нартских сказаний // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – С. 426-435.

Газданова В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин: Сб. научных трудов / Под ред. Р. С. Бзарова. – Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2007. – 438 с.

Гехтляр С. Я. О некоторых особенностях экспликации категорий пространство и время в русском языке // *Philologos*. Т.1-2. №7. 2010. С. 68-78.

Голованов И. А. Жанровые преломления категории времени в фольклорной прозе // Жанровые трансформации в литературе и фольклоре: коллективная монография под общ. ред. Т. Н. Марковой. Челябинск: Энциклопедия, 2012. С. 22-40.

Голубева Е. В. Базовый концепт «время» в калмыцком фольклоре // Современная филология: материалы II междунар. науч. конф. (г. Уфа, январь 2013 г.). – Уфа: Лето, 2013. – С. 65-67.

Гречина А. А. Семантика темпоральных фразеологических единиц в русском, английском и немецком языках // Занкиевские чтения: Материалы Всероссийской с международным участием научно-практической конференции. – Тобольск: ТГСПА им. Д. И. Менделеева, 2013. – С. 111-114.

Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974. – 418 с.

Гришина Е. А. Темпоральные дейктические жесты // Известия РАН. Серия литературы и языка, 2013, т. 72, №1. – С. 3-31.

Гуревич А. Я. Категории Средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.

Гуриев Т. А. Собственные имена как элементы историзма эпоса (на материале осетинской Нартиады) // Б. А. Алборов и проблемы кавказоведения. Материалы региональной научной конференции, посвященной 120-летию со дня рождения Б. А. Алборова. Часть II. – Владикавказ, 2006. – С. 19-28.

Гуриев Т. А. К этимологиям проф. Г. Бейли // Т. А. Гуриев. Сборник избранных статей. – Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2010. – 158-165.

Дарбанова Н. А. Время в лингвистических исследованиях: предыстория и современность // Вестник Бурятского государственного университета. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2010. – Вып. 10. Филология. С. 50-55.

Дарчиев А. В. Мать Донбеттыров (об одном персонаже осетинской Нартиады) // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 2; URL: www.science-education.ru/108-9119. Дата обращения: 16.10.2013 г.

Дарчиев А. В. К вопросу о значении коня *фаты бæх* в свадебной обрядности осетин // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 2; URL: www.science-education.ru/116-12440. Дата обращения: 25.03.2014 г.

Дарчиева М. В. Числовая символика в Нартовском эпосе осетин // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Сб. научных трудов. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2012. – С. 145-156.

Дарчиева М. В. Вербальный код осетинского обрядового текста (на материале некоторых традиционных обрядов). – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2013. – 319.

Дарчиева М. В. «Праздничное время» в эпических сказаниях и традиционной культуре осетин (на примере празд-

ника Аларды) // Фундаментальные исследования, №4 (Часть 4), 2013а. URL: http://rae.ru/fs/?section=content&op=show_article&article_id=10000525. Дата обращения: 12.09.2013 г.

Дарчиева М. В. Пространство игрищ и танцев (*хъазт*) в осетинской Нартиаде // Современные проблемы науки и образования. – 2013б. – № 5; URL: www.science-education.ru/111-10738. Дата обращения: 15.06.2014 г.

Дарчиева М. В. О художественном выражении «глобально-го» времени в осетинских эпических текстах // Вестник СОГУ. – №3. – 2014. – С. 205-209.

Дешериева Т. И. Лингвистический аспект категории времени в его отношении к физическому и философскому аспектам // Вопросы языкознания, 1975, №2. С. 111-117.

Джуртубаев М. Ч. Мифология и эпос карачаево-балкарского народа: Древние верования балкарцев и карачаевцев. Карачаево-балкарский героический эпос. – Нальчик: Эльбрус, 2011. – 488 с.

Дзидзигури Шота. Грузинские варианты Нартского эпоса (исследование, тексты). – Тбилиси: Мерани, 1971. – 108 с.

Дзиццойты Ю. А. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартском эпосе. – Владикавказ: Алания, 1992. – 279 с.

Дынник В. А. Сюжетика осетинского нартского эпоса и его идеальный герой // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – С. 351-371.

Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976. – 277 с.

Евзлин М. Космогония и ритуал. – Москва: Радикс, 1993. – 344 с.

Еремина В. И. Ритуал и фольклор. – Л.: Наука, 1991. – 206 с.

Зелинский Ф. Ф. Закон хронологической несовместимости и композиция Илиады // EINA1: проблемы философии и теологии. Т.3 (1-2). – 2014. – С. 429-448.

Иванов Вяч. Вс. Солярные мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. – М., 1980. – Т.2. – С. 461-462.

Иванов Вяч. Вс. Индоевропейские названия времен года //

Календарно-хронологическая культура и проблемы её изучения. К 870-летию «Учения» Кирика Новгородца. Материалы научной конференции. – М.: РГГУ, 2006. – С. 64-70.

Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие системы. М., 1965. – 246 с.

Избекова Е. И. Числительные в олонхо: структура и семантика. Автореф. дисс... канд. фил. наук. – Якутск, 2000. – 23 с.

Инал-Ипа Ш. Д. Исторические корни древней культурной общности кавказских народов (Опыт сравнительного изучения нартского эпоса) // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – Москва: Наука, 1969. – С. 30-68.

Исаев М. И. Очерки по фразеологии осетинского языка. – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1964. – 104 с.

Калоев Б. А. Некоторые этнографические параллели к осетинскому нартскому эпосу // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – С. 162-187.

Камбаров Т. Т. Очерк истории осетинского языка. – Владикавказ: Ир, 2006. – 463 с.

Кононов А. Н., Мелетинский Е. М. Предисловие // Жирмунский В. М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. Л., 1974.

Кравченко А. В. Язык и восприятие. Когнитивные аспекты языковой категоризации. – Иркутск: Изд-во Иркутского государственного университета, 2004. – 206 с.

Кругликова Г. И. Время в исторической картине мира: миф, эпос, логос // Мультимедиа журнал «Проект Ахей» [Электронный ресурс]. URL: http://mmj.ru/history_theory.html. Дата обращения: 25.01.2014 г.

Круглова Т. А. Новый год как праздничный ритуал советской эпохи // Известия Уральского государственного университета. – 2010. – № 2 (76). – С. 5-14.

Кудрявцева И. П. Фразеологические единицы современного английского языка с компонентами, обозначающими время time, hour, minute, moment, second. Автореферат дисс... канд. филол. наук. – Москва, 2007. – 21 с.

Кузнецов В. А. Предисловие // Романова Г. Б. Нартский эпос и история осетинского народа: исторический аспект. – Владикавказ: Проект-Пресс, 2014. – С. 5-8.

Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. Нартский эпос: язык и культура. – М.: Наследие, 1998. – 312 с.

Кусаева З.К. Гендерный контекст обрядов инициации в мифо-ритуальных практиках осетин // Вестник СОГУ. – №4. – Владикавказ, 2011а. – С. 253-259.

Кусаева З.К. Эпико-ритуальная модель мировосприятия в этнической культуре осетин // Гуманитарные исследования, 2011б. – №4. – С.21-27.

Кусаева З.К. Проблемы фольклоризма в осетинской литературе // Эпос Манас – памятник мировой эпической культуры. Материалы Международной научно-практической конференции. – М.: Издательство МГУ, 2012. – С. 78-81.

Кусаева З.К. Арфæтæ (благопожелания) в системе эпического повествования осетинской «Нартиады» // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. – Владикавказ, 2013. – С.52-65.

Кусаева З.К. Принципы циклизации осетинских «Сказаний о нартах» («Нарты каджытæ») в издании 1989 г., подготовленном К.Ц. Гутиевым // Новые российские гуманитарные исследования, 2013а. – № 8 (8). – С. 36.

Кусаева З.К. Особенности циклической компоновки осетинских «Сказаний о Нартах» («Нарты каджытæ») 1989 года издания // Вопросы литературы и фольклора. – 2014. – № 7-2. – С.34-45.

Кусаева З.К. Обряд как сюжетобразующий компонент в осетинской «Нартиаде» // Материалы II Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции «Осетинский язык в условиях глобализации» (Москва, 2012). – М.: МГИМО, 2014а. – С. 143-156.

Кусаева З.К. Мотив чудесной бусины (*цыкурайы фæрдыг*) в фольклоре и этнографии осетин // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. №8 (103), 2015. – С. 165-173.

Кусаева З.К. Семиотика зеркала в фольклорно-этнографической традиции осетин // Вестник КИГИ РАН, №3, 2016. – С.58-68.

Левкиевская Е.Е. Дорога // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т.2. – М., 1999. С. 124-129.

Легенды о Царциата: эпос осетинского народа / Сост. Ф.М. Таказов. – Владикавказ, 2007. – 312 с.

Литвинникова О.И. «Время» в художественной картине мира // Филологос. Т.1-2. №7. 2010. С. 60-68.

Лихачёв Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3 изд. – М.: Наука, 1979. – 360 с.

Лолаев Т.П. Время и прогресс // Философия и общество. – №4. – 2000. – С. 34-39.

Лолаев Т.П. Концепция объективно-реального исторического времени // Известия СОИГСИ. Вып. 1 (40). Владикавказ, 2007. – С. 71-84.

Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М.: Наука, 1977. – 208 с.

Лосев А. Ф. Гомер. Изд. второе, испр. – М.: Молодая гвардия, 2006. – 400 с.

Лосев А. Ф., Тахо-Годи М. А. Эстетика природы. Природа и ее стилевые функции у Р. Роллана. – Киев: Collegium, 1998. – 240 с.

Лотман Ю. М. Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. – СПб., 2000.

Лукоянова Ю.К. Восприятие категорий «время – счастье – погода» в русском языке // Русская и сопоставительная филология. Системно-функциональный аспект. Сборник научных статей. – Казань, 2003. – С. 78-81.

Мамиева И. В. Проблема художественного историзма в современной осетинской прозе. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1986.

Мамияты И. Нæртон дуне Джусойты Нафийы роман «Сырдоны цæссыгты» // Проблемы осетинского нартовского эпоса. – Владикавказ, 2000. – С.111-154.

Мамиева И. В. Миф и реальность в творчестве М. Булкати // Мах дуг. 2003. №11. С. 99-113.

Мамиева И. В. Архетип дороги в современной осетинской повести // Вестник Академии Наук Абхазии. – Сухум, 2007. – № 2. – С. 158-163.

Мамиева И. В. В поисках слова: Автор и герой: динамика взаимоотношений. – Владикавказ: Ир, 2008. – 368 с.

Мамиева И. В. Мифолого-религиозные представления осетин: поэтика отражений // Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее: Материалы международной научной конференции. – Элиста, 2009. – С. 108-113.

Мамиева И. В. Мифологическая семантика концептов «плешь» и «безбородость» в сказочной наррации: к проблеме национальных трансформаций // Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. Коста Левановича Хетагурова. – Владикавказ, 2011. – №3. – С. 255-261.

Мамиева И. В. Мир нартов в пространстве художественной литературы («Слезы Сырдона» Н. Джусойты) // Нартоведение на рубеже XX – XXI вв. – Владикавказ, 2012. – С.302-316.

Мамиева И. В. Сказитель и его функции: к вопросу об архаическом синкретизме // Вестник Северо-Осетинского государственного университета имени Коста Левановича Хетагурова. 2013а. – № 2. – С. 174-180.

Мамиева И. В. Поэтическая вселенная К. Л. Хетагурова в словарном измерении. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2013б. –510 с.

Мамиева И. В. Сказитель в быту и художественном сознании осетин // Эволюция эпической традиции. – Сухум, 2014а. – С.180-191.

Мамиева И. В. Архетип сказителя в осетинском эпосе «Нарты» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014б. – № 8 (38). Ч. 1. – С. 119-121.

Мамиева И. В., Цоколаева Е. Х. Символ «мост/хид» в художественном сознании осетин // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. № 12. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. – С.272-285.

Мамиева И. В. Феномен компетенции слепца-сказителя в осетинской литературе // Нартоведение на рубеже XX-XXI вв.. 2015. № 3. С. 182-191.

Мамиева И. В. Экспериментальные миры осетинского романа-мифа в свете идей мультикультурализма // Российская многонациональная палитра как социальный источник многонациональной литературы Сборник материалов круглого стола. – Владикавказ, 2016. – С. 37-40.

Мелетинский Е. М. «Эдда» и ранние формы эпоса. – М.: Наука, 1968. – 368 с.

Мелетинский Е. М. Время мифическое // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. – Т.1. – С. 252-253.

Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. Учебное пособие по курсу «Теория мифа и историческая поэтика повествовательных жанров». – М., 2001. – 169 с.

Меркулова И. И. Хронотоп дороги как объект междисциплинарного изучения и преподавания // Интеграция образования, №4, 2006. – С. 232-234.

Мечковская Н. Градуально-количественные представления в русской фразеологии // Jachnow, Kiklevič, Mečkovskaja, Norman, Wingender. Kognition, Sprache und phraseologische/parömiologische Graduierung. – Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2005. – С. 58-153.

Миллер В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин. Журнал Министерства народного просвещения. – Санкт-Петербург, август 1882. – С. 191-207.

Миллер Всеволод. Осетинские этюды. – Владикавказ, 1992. – 713 с.

Михайлов А. Д. Французский героический эпос. Вопросы поэтики и стилистики. – М.: Наследие, 1995. – 360с.

Мурьянов М. Ф. Время (понятие и слово) // Вопросы языкознания, №2, 1978. – С. 52-66.

Неклюдов С. Ю. К вопросу о связи пространственно-временных отношений с сюжетной структурой в русской былине // Тезисы докладов во второй летней школе по вторичным моделирующим системам (16-26 августа 1966 г.). – Тарту, 1966. – С.42.

Неклюдов С. Ю. Мифологическая семантика в зачинах монгольского эпоса // Opera altaistica professori Stanislao Kaluzynski octogenario dicata. Rocznik Orientalistyczny. Tom LVIII. Zesztyt 1. Warszawa 2005. P. 117-132. [Эл. ресурс.] Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov23.htm>. Дата обращения: 27.04.2013 г.

Неклюдов С. Ю. Движение и дорога в фольклоре // Die Welt der Slaven. Internationale Halbjahresschrift für Slavistik. Jahrgang LII, 2. Reiseriten – Reiserouten in der russischen Kultur. München: Verlag Otto Sagner, 2007. S. 206-222. [Эл. ресурс.] Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov26.htm>. Дата обращения 17.11.2016 г.

Ольсен Г. О циклической и линейной концепциях времени в трактовке античной и раннесредневековой истории // Цивилизации. Вып. 2. – М.: Наука, 1993. – С. 197-207.

Островский А. Б. Этнос и культура. Числовой код в мифологическом нарративе культур Тихоокеанского Севера // Этнографическое обозрение. – 2003. – № 2. – С. 68-96.

Поликарпов В. С. Время и культура. – Харьков: Издательство при Харьковском государственном университете издательского объединения «Вища школа», 1987. Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/polikar/vrem.php. Дата обращения: 13.01.2017 г.

Потаенко Н. А. Темпоральная лексика как объект лингвистического изучения // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Том 38, №3, 1979. – С. 242-248.

Потанов А. П. Культ гор на Алтае // Советская этнография, 1946. – №2. – С. 145-160. Эл. ресурс. Режим доступа: <http://www.kunstkamera.ru:8081/siberia/Texts/PotarovGori.pdf>. Дата обращения – 13.11.2013 г.

Потебня А. А. Из записок по русской грамматике: в 4-х тт. Т.3. – М.: Просвещение, 1968. – 551 с.

Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М.: Наука, 1976. – 326 с.

Пропп В. Я. Поэтика фольклора. (Собрание трудов В. Я. Проппа.) / Сост. А. Н. Мартынова. – М.: Лабиринт, 1998. – 352 с.

Протт В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2007. – 332 с.

Разумова И. А. Время в семейном историческом нарративе. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/razumova6.htm>. Дата обращения: 02.07.2012 г.

Романова Г. Б. Нартский эпос и история осетинского народа: исторический аспект. – Владикавказ: Проект-Пресс, 2014. – 160 с.

Руберт И. Б., Шишова Ю. А. Мифологема в языке и литературе // Актуальные проблемы современной лингвистики. Сборник статей, посвященный юбилею гуманитарного факультета. Вып. 4. – СПб.: Издательство СПбГУЭФ, 2012. – С. 7-20.

Салбиев Т. К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. – М.: СЕМ, 2013. – 240 с.

Семенов А. И. Мифопоэтическое пространство в литературе XX века. [Эл. ресурс]. Режим доступа: <http://www.tolkien.spb.ru/mifor.htm>. Дата обращения: 15.09.2013 г.

Семенова Л. Н. Семантика эпического пространства и ее роль в сюжетообразовании (на материале якутского эпоса олонхо). Автореф. дис...канд.филол.наук. – М. 2000. [Эл. ресурс.] Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/semantika-epicheskogo-prostranstva-i-ee-rol-v-syuzhetoobrazovanii-na-materiale-yakutskogo-ep>. Дата обращения: 11.02.2013 г.

Солодилова И. А., Вятчина В. Е. Фразеологизмы со значением «время» в свете лингвокультурных исследований // Вестник Оренбургского государственного университета. – №11. – 2005. – С. 172-176.

Стеблин-Каменский М. И. Миф // В кн.: М. И. Стеблин-Каменский. Труды по филологии. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. [Эл. ресурс.] Режим доступа: <http://ulfdalir.ru/literature/311>. Дата обращения 11.02.2013 г.

Сулименко С. Д., Степанов А. В., Нечаев Н. Н. Архитектура: пространство, время, культура: учеб. пос. – Ростов-на-Дону: ИАрХИ ЮФУ, 2008. – 296 с.

Тадевосян Т. В. Семантические параллели фольклорных ар-

хетипов: русские былины и осетинский нартский эпос. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2013. – 146 с.

Таказов Ф. М. Архетипы модели мира в мифологии осетин // *Фундаментальные исследования*. 2012. № 11 (часть 6). – С. 1521-1525; URL: www.rae.ru/fs/?section=content&op=show_article&article_id=10000048. Дата обращения: 04.04.2014 г.

Тарланов З. К. Географическое пространство русских былин. [Эл. ресурс.] Режим доступа: <http://edu.petsru.ru/Chairs/RusLang/GILFR/u20.html>. Дата обращения 11.02.2013 г.

Телегин С. М. Термин «мифологема» в современном российском литературоведении // *Архетипы, мифологеми, символы в художественной картине мира писателя. Материалы Международной заочной научной конференции*. – Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2010. – С. 14-16.

Теория функциональной грамматики: Темпоральность. Модальность / Отв. ред. А. В. Бондарко. – Л.: Наука, 1990. – 263 с.

Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – 544 с.

Токмашев Д. М. Категория пространства в шорском героическом эпосе: лингвокультурологический аспект // *Вестник Томского государственного университета. Филология*. – №3 (19). – 2012. – С. 40-58.

Томас Роллестон. Мифы, легенды и предания кельтов. – М.: Центрполиграф, 2004. – 173 с.

Топоров В. Н. Пространство и текст // *Текст: семантика и структура*. – М., 1983. – С. 227-284.

Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. I. Теория и некоторые частные ее приложения. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 816 с.

Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. I. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 448 с.

Тресков И. В. Фольклорные связи Северного Кавказа. – Нальчик: Кабардино-Балкарское книжное издательство, 1963. – 344 с.

Троицкая Т., Петухова О. Современные считалки. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/troizkaa2.htm>. Дата обращения: 22.11.2016 г.

Туаллагов А. А. Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). – Владикавказ: Ир, 2011. – 271 с.

Тубалова И. В., Эмер Ю. А. Текстовое пространство дня города и дня рождения вуза // Вестник Томского государственного университета. – № 2 (6). – 2009. – С. 11-22.

Тураева З. Я. Категория времени. Время грамматическое и время художественное (на материале английского языка). – М.: Высшая школа, 1979. – 219 с.

Уарзиати В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика / Сост. В. А. Цагараев, Е. М. Кочиева. – Владикавказ: Проект-Пресс, 2007. – 552 с.

Успенский Б. А. Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 608 с.

Фидарова Р. Я. Концепция времени в структуре современного романа-мифа // Современные технологии в образовании. Сборник научных статей. Вып. 13. Владикавказ, 2013. – С. 178-182.

Филимонова О. С. Особенности выражения категории времени в англо-шотландских народных балладах. Автореф. дисс. ...канд. филол. наук. Москва, 2012. – 26 с.

Хакуашева М. А. Мифологические образы и мотивы в фольклоре, литературе и искусстве. – Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2014. – 172 с.

Хакуашева М. А., Борова А. Р. Признаки инициации героев адыгского эпоса и фольклора // Филологические науки. Вопросы теории и практики, 2016. – №10-2 (64). – С. 53-56.

Хенниг Эйхберг. Социальное конструирование времени и пространства как возвращение социологии к философии // Логос. – №3. – 2006. – С. 76-90.

Хексельнейдер Э. Немецкий славист о русском эпосе: Диссертация Вильгельма Вольнера, 1876 // Советская этнография, 1981. – № 2. – С. 116-121.

Хроленко А. Т. Числительные в разных жанрах фольклора // Научные труды Курского пединститута, 1972. – Т.8 (102). Научно-практические очерки по русскому языку. Вып. 6. – С. 72-88.

Хроленко А. Т. «И жар холодных числ» // Русская речь, 1975. – № 4. – С. 38-42.

Цимиданов В. В. Нартовский эпос осетин и срубная культура: поиск сходжений // Известия СОИГСИ. Вып. 1 (40). Владикавказ, 2007. – С. 17-36.

Черепанова О. А. Путь и дорога в русской ментальности и в древних текстах // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера. Доклады III научной конференции «Рябининские чтения 99» (Музей-заповедник «Кижы»). – Петрозаводск, 2000. [Эл. ресурс.] Режим доступа: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-1999/213.html>. Дата обращения 18.06.14 г.

Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. – Владикавказ: Ир, 2008. – 599 с.

Чиковани М. Я. Нартские сюжеты в Грузии (параллели и отражения) // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – С.226-244.

Шанаева Р. Р. Фразеология осетинских народных сказок. Автореферат дисс. ... канд. филол.наук. – Владикавказ, 2002.

Шёгрэн А. М. Осетинская грамматика с кратким словарем осетинско-российским и российско-осетинским, 1844. – 967 с.

Шинкаренко В. Д. Смысловая структура социокультурного пространства: Миф и сказка. – М.: КомКнига, 2005. – 208 с.

Шишова Ю. Л. К определению понятия мифологемы // Современные проблемы теории языка. Сборник статей, посвященный юбилею заслуженного деятеля наук, доктора филологических наук, профессора М. В. Никитина/Под ред. И. Б. Руберт, Ю. А. Ивановой. – СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2000. – С.141-146.

Шортанов А. Т. Героический эпос адыгов «Нарты» // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – С.188-225.

Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX вв. – М.: Индрик, 2003. – 528 с.

Щербаков А. Б. Старофранцузский героический эпос: пространство эпического мира. [Эл. ресурс.] Режим доступа: <http://svr-lit.niv.ru/svr-lit/articles/scherbakov-geroicheskij-epos.htm>. Дата обращения 11.02.2013 г.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Издательство МГУ, 1994. – 144 с.

Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). – М.: Языки славянской культуры, 1994. – 345 с.

УКАЗАТЕЛЬ

- Абхазия – 13, 17
Авд нарты – 44, 60
Авдæнбæттæн – 277–278
Авджын хæхтæ – 23
Авдсæрон / Æвдсæрон / Æвдзæрæн – 82, 96, 110, 176, 180, 195
Агуындæ / диг. Агунда (рус. Агунда) – 78, 108, 152, 219
Адæу-æлдар – 19, 128
Адай-хох / Адайы хох (рус. Адаи хох, гора Адай) – 12, 19
Адиох – 16, 76, 148
Азн – 201
Азовское море – 94–95, 101
Азыртæ – 83, 189, 295
Айнæджы хох – 21
Айодхья – 62
Айсана – 200
Айцера урочище – 12
Акула-рæсугъд (диг.) – 78, 102
Алагирский район – 222
Алагирское ущелье – 48
Алания – 19
Аланская река (Alanus Flivius) – 93
Аланы – 5, 13, 16, 93, 156, 201
Аларды – 132, 221–224, 228
Алардыйы авдæн – 224
Алæгатæ (рус. Алагата) – 42, 54, 59, 67, 68, 152, 177, 213, 225, 227, 238
Алæгаты стыр хæдзар – 67
Алæгаты сых – 59
Албег (рус.) – 230, 232
Аледжа селение – 16
Алеша Попович – 124, 249
Алы-киши – 64, 65, 68, 72
Алымбег – 237, 242

Амиран-Дареджанидзе – 160
Амыран (рус. Амиран) – 20, 172
Арæхъдзау / Арæхъцау (рус. Арахдзау / Арахцау) – 154, 211, 226-227, 253
Арвæкуырда – 299
Арвы айдæн / арвайдæн / æрвайдæн – 84–86
Арвы асин – 85, 132
Арвы дуар – 84–86
Арвычызг – 82, 86, 161, 191
Аргъæндыдон – 113
Ардон (река) – 48
Арес – 202
Артæртхутæг – 193, 194
Асгард (Asgard) – 62
Аскыз – 18
Асса (река) – 12
Астæуккаг Нарт – 59
Ахох денджыз – 101
Ахохаг хох – 21
Ахсахъ-Тумур (диг.) (рус. Полярная звезда) – 87–88
Ахснарт (рус.) – 87
Ахснартаггата (рус.) – 194
Ахъ-денджыз / Ахъ денджыз / Ахы денджыз / диг. Ахъ-денгиз – 45–46, 80, 101, 102
Ацæ – 20, 31, 228, 234, 298
Ацæмæз (рус. Ацамаз) – 19–20, 151, 192, 233, 234, 242, 286, 296
Ацæтæ – 298
Ацырухс – 78, 166
Ацырухс-Уацырухс – 78

Æвзарæн фæз – 43, 56, 57, 305
Æдив-мæлик (рус. Адив-малик) – 164, 233
Æдтæвдæргъбын дур – 142
Æлæндон – 112

Æлбеги фурт минги Тотрадз (диг.) – 232
Æлджытыком – 26, 250
Æмхицхæрæн Бæрæгбæрц – 237
Æрвнайæн цад – 119
Æртæ Нарты – 59, 60, 63, 68, 192, 299
Æртæсæрон уæйыг – 26, 27
Æрфæн – 128, 234, 242, 286, 296
Æрфæны фæд (Млечный путь)– 83
Æрхуы мæсыг – 75, 133, 175
Æфсати (рус. Афсати) – 19, 31, 163, 201, 280, 293
Æхсæртæг (рус. Ахсартаг) – 23, 70, 86, 89, 95–96, 112, 134–135, 141, 171, 176, 184, 195, 233, 239, 241, 243–244, 270, 281, 288, 296
Æхсæртæггатаæ (рус. Ахсартаггата) – 42, 59, 80, 174, 237, 243, 268
Æхсæртæггаты сых – 59, 243
Æхсæртæггаты Хуызы фырт Челæхсæртæджы чызг Бедуха – 80
Æхсар (рус. Ахсар) – 32, 86, 89, 93, 95, 134–135, 171, 176, 184, 218, 233, 241, 243–244, 281, 288, 296
Æхсидгæ цад – 119, 295
Æхсонты уæйыг (рус. Ахсонты уаиг) – 38
Æхсыры цад / диг. Æхсири цадæ (рус. Молочное озеро) – 35, 75, 77, 81, 120

Баба-яга – 40

Бай-Тенгис – 150

Балкария – 17

Балхет – 33

Барастыр – 150, 167, 236–237, 242, 282

Басыл – 48

Батрадз / Батырадз / ю-о. Батыраж (рус. Батраз) – 21, 25–28, 30, 32, 38, 43, 45, 47, 50, 56, 59, 75, 76, 78–82, 86, 89, 97–98, 100, 104, 108, 114, 116, 117, 119, 131, 134, 145, 162, 165, 167, 181, 183, 185, 191–192, 197, 199–202, 216, 228, 234, 249–252, 260, 275, 279, 281, 283, 289, 290, 294, 298, 299, 302, 303

Бафон æфцæг – 36, 37

Бæлхети хонх – 33
Бæрæг обау – 49, 67, 238
Бæртæлæг (рус. Баргалаг) – 82, 109
Бæрцæджы цалх (рус. колесо Барцага / Барсага / Балцага/ Балсага)
– 56, 77, 82, 86
Бæрсæджы чызг – 77
Бедзенæг (рус. Бедзенаг / Бедзенаг-алдар) – 114, 168, 211, 226
Бедуха – 56, 80
Белли-Ахмед – 71
Бестауи туппур (диг.) – 33
Бибыц – 29
Биврест – 147
Бихъхъуырау къæдзæх – 28
Болатбæрзæй – 25, 26
Бонварнон (рус. Бонварнон) – 87, 88, 119, 236, 287, 295, 296
Борæ (рус. Бора) – 26, 41, 82, 85, 86, 87, 103, 114, 119, 121, 131, 269,
287
Борæгъантæ – 223
Борæгъанты чызг – 223
Борæдзатæ – 244, 266
Борæйы багъи (сад Бора) – 61, 68
Борæтæ (рус. Бората) – 42, 56, 59, 106, 129, 143–144, 167–168, 178,
238, 259, 277–278
Борæты дондæттæн – 106
Борæты сых – 59
Борæфæрныг / диг. Борæфæрнуг – 44, 178, 244
Бур айнæг / Бурайнæг – 29
Бурафæрныг (рус. Бурафарныг) – 49, 152, 167– 168, 177, 190, 226,
300
Бурафæрныджы дыргъдон (рус. сад Бурафарныга) – 300
Буртæг (рус. Буртаг) – 187, 251–252
Бцег – 21

Василий Буслаевич – 152
Великий Пост – 279

Вишала – 62
Волга – 93, 108
Волх – 105
Волхов мост – 152

Гамар кёпюр (Гамарский мост) – 70
Гæбутдзали (рус. Габутдзали) – 63, 65
Гæтæг (рус. Гатаг) – 13, 28, 105, 107
Гора Солнца – 20
Гора Счастья – 16
Горы Старости – 16
Гоша-булаг – 72
Гума – 13
Гумское ущелье – 13
Гумста – 13
Гунда Прекрасная – 17
Гур (крепость) – 198
Гуымаг æлдар (рус. Гумаг-алдар) – 252
Гуымы æфцæг (рус. Гумский перевал) – 36
Гуымы быдыртæ (рус. Гумская долина) – 13, 56
Гуындты калак – 155
Гуынтæ (рус. Гуны) – 45, 163, 233
Гуынты ‘лдар (рус. Гуынты алдар) – 133
Гуыргъохъ-фыдвæндаг – 142
Гырат – 68

Дальний Восток – 18
Дания – 10
Даредзанты калак – 60
Дæлимонтыхъæу (рус. Далимонтыхъау) – 153
Дæллаг Нарт – 59, 211, 236
Дæлнарт / Дæллаг Нарт – 59, 211, 236
Дебет – 99
Демирчи-оглы – 71

Джамидеж – 93
Джангар – 62
Джафар-паша – 71
Джунун – 69
Дигорское ущелье – 24, 33
Днепр – 106
Днестр – 106
Добрыня – 249
Дон – 93, 106
Донбеттыр – 55, 95, 104, 105, 107, 111, 112, 193, 236
Донбеттыртæ (рус. Донбеттры / Донбеттыры) – 13, 23–24, 44, 47, 52, 70, 87, 92–100, 103–106, 111, 118, 119, 171, 175, 176, 198, 229–230, 236, 241, 278, 316
Донбеттырты Сау сакъадах – 118–119
Донифарс – 31
Доннук – 34
Доффа – 105
Дунай – 106
Дыды хур – 82–83, 212–213
Дынджыр денджыз (рус. Большое море) – 94

Дзерассæ (рус. Дзерасса) – 69, 70, 71, 95, 100, 107, 181, 270, 296, 300
Дзех – 31
Дзивгис (рус.) – 12
Дзудзумар – 79
Дзылаæу – 24, 162, 251
Дзылаты быдыр (рус. равнина Джулат) – 242
Дзылы-мæликк – 215
Дзыхъдур (Камень забвения горя) – 67
Дзыхыдон / Дзыхдон – 108

Джызæл – 279

Едыс – 33–35, 43, 133

Елазар – 271, 300
Елсират – 146
Еугуыппартæ / йеугуыппыртæ – 114, 128

Железные Ворота – 156

Зæдты цад – 119
Зæлихан-рæсугъд – 78
Зæрдæвæрæн – 279
Зæринджын цад – 118
Зæрисæры чызг – 269
Зæрисæры чысыл лæппу – 20
Згид – 222, 223
Згъуа – 104
Земля Нартов – 16, 71
Зилахар / Зилахары быдыр / Зилахар-быдыр / Зилахары фæз – 42–
43, 46, 51, 55–57, 66, 67, 305
Зилгæцад / Зилгæ цад – 118, 120
Змей Горыныч – 40
Зынгæвзалы – 194
Зынджыбардуаг – 115, 266, 286

Ибг – 93
Идыл / диг. Йедил (рус. Волга) – 108
Ильмень – 105
Илья Муромец – 249
Инджижа (Зеленчука) скалы – 16
Индыл / Идыль (адыг.) – 93
Ирак – 15
Иремель – 15
Ирыстон – 48
Иудзæстон уæйыг – 26–27, 249–250

Йамон – 18, 37, 38–39

Кабарда – 157
Кавказ – 18, 70, 161
Казбек – 17, 22
Казман Тау – 17
Калина – 249
Канж – 16
Кара-таг (Чёрная гора) – 18, 101
Карашауай – 70, 99
Карга – 18
Карс – 69
Каф тау – 15
Кашей Бессмертный – 40
Кæрдæджы стъалы / диг. Кæрдæг æстъалу – 87
Кæсæджы быдыр – 13
Кæфхор сохъхъыр-гуымир – 83
Кæхцгæнæн – 277
Кероглу – 58, 59, 61, 62, 64, 65, 69, 71, 72
Киев – 249
Комахсæн – 279
Конхобар – 115
Королевство Бутан – 18
Кот тау – 15
Кошала – 62
Кристоф – 96
Кувæн къуыпп – 31
Кума – 12, 13
Кумская равнина – 12
Курдалагони кизгæ (диг.) – 77
Куртатинское ущелье – 57
Кусески бæрзонд (диг.) – 24
Куфи – 15
Кухулин – 115
Курдалæгон (рус. Куырдалагон) – 63, 65, 77, 78, 86, 94, 119, 201, 241, 253, 283, 299, 303

Кюлюмхан – 169

Кяфур адаг (диг.) – 33

Къандзы фырт Сæууай / диг. Къандзи фурт минкъи Сæууай (рус. сын Кандза Саууай) – 33, 110

Къодахджын / диг. Къодахгин – 33, 40

Къомиайы фырт – 170

Къутугæнæн – 47, 278

Къуыбырджын – 32–33, 40

Лакъондон – 43

Лахъондоны ныхас – 57

Лæдæртæ (рус. Большая Медведица) – 87–88

Лæзгъæр/ Лæзгъæр обау / Лæгъзæр-обау – 30, 133

Лæнцылæгæт – 26, 86, 191

Лæц (рус. Лац) – 57, 67, 202, 306

Лебяное море – 94

Лигдонат – 33–34

Луанылæгæт – 26

Мады Майрæм / Мадымайрæм – 55, 132, 281

Майкуапа хребет – 16

Малка (рус.) – 108

Малхъи дон (диг.) – 108

Маргъуыдз / Маргъуыц (рус. Маргуз) – 158, 176, 199, 243

Масленица – 279

Махабхарата – 62

Махбуб-ханум – 69–70, 71

Мæй – 74, 75, 82, 87–89, 103, 119, 168, 217

Мæйи кизгæ Мисирхан (диг.) – 82

Мæрдты фæндаг / диг. Мæрдивæндаг (Дорога мёртвых) – 131

Мæрдты хид / диг. Мæрдти хед (Мост мёртвых) – 146, 150–151

Мæцути хед (диг.) – 153

Менгитау (диг.) – 22

Минги Тау – 17
Мидгард (Midgard) – 62
Мировая гора – 72
Митхила – 62
Морской царь – 99, 105
Мукара / Тыхы фырт Мукара – 37, 107, 165, 245

Нагъуæ – 114, 116, 233
Нагъуыллæ – 32–34, 49
Нани-Гунда – 17
Нар – 12
Нарти донйесæн (диг) – 61
Нарти Нихас (диг.) – 67
Нарты арæнтæ / Нарты бæрзонд хæхты арæнтæ – 61, 70
Нарты бæстæ – 42, 59, 167, 304
Нарты быдыртæ (рус. Нартское поле) – 16, 61
Нарты дон / Нартыдон – 28, 107, 276
Нарты зæхх – 59, 199
Нарты калак-хъæу – 60, 76
Нарты Стыр фæз – 43
Нарты стыр фæндаг – 130
Нарты сых – 128
Нарты хидыхъус – 61, 144, 152
Нарты хох / Нæртон хæхтæ – 23
Нарты Хурзæрин – 83
Нарты хъæу / Нартыхъæу (рус. Селение нартов, Нартовское селение, Село нартов) – 5, 16, 24–25, 42, 50, 53, 59–61, 63, 64, 66–68, 70, 73, 76, 80, 97, 107, 110, 169, 223, 227, 231, 237, 254, 266, 272, 286, 304
Нарты Хъазæнфæз / Нарты хъазæн лæгъз – 44–46, 101, 182
Нарты хъазт – 227–228
Наф – 63
Небесное царство – 25
Нигяр-ханум – 71
Никкола (диг.) – 30–31

Новгород – 105, 152
Ногай Батыр – 289
Ногбон – 278
Ногъа-Богъа – 166
Нозы фырт Бæргъуан – 258
Нокар (диг.) – 32, 182
Ноныбæстæ – 166
Ныхас / Нарты Ныхас / Нарты Стыр Ныхас – 48–49, 60, 66, 67, 164, 167, 244, 250, 265, 266, 278, 281, 284, 299, 301 (Сахъандоны ныхас – 57, Лахъандоны ныхас – 57)

Орæзмæг (диг.) / Орузмæг – 33, 80, 108
Осетия – 57, 139, 157
Ошхамахо – 16

Перун – 152
Подводное царство / Царство Донбеттыров – 54, 70, 92, 95, 97, 99, 100, 105, 118, 193, 236, 241
Прут – 93
Псыж – 93

Рама – 62
Рачикау – 169
Рæфы суадон – 114
Ровшан – 64–65
Русь (Свято-Русь земля, Расея, Росея, Русия, Русея) – 11

Садко – 99, 105
Сайнаг-æлдар – 46, 49, 178
Сайнаджы ком – 26
Сайнаг-алдар (рус.) – 21, 26, 46, 49, 152, 178, 253
Самсон – 249
Саниба – 12
Саргъау – 34

Сартак – 156

Сатана (рус. Шагана, Сатана, Сатана) – 26–27, 29, 31, 37, 59, 71, 75, 83, 85, 87–89, 92, 95, 98, 119, 129, 135, 144, 148, 149, 152, 163, 166, 168, 169, 171, 174, 177, 194, 197, 201, 212–213, 223, 231, 232, 235, 236, 238, 239, 240, 246, 250, 270, 298, 299

Сатиник – 201

Сау денджыз / Сау фурд / Саденджыз / диг. Сау денгиз, рус. Чёрное море – 13, 93–103, 199, 218

Сау хох / Сау-хох / Саухох / диг. Сау хонх (Чёрная гора) – 17–19, 101, 109, 112, 191, 164

Сау цад / Сауцад (рус. Чёрное озеро) – 118

Сауайнаг (Чёрная скала) – 152

Сауком (Чёрное ущелье) – 162

Саухохы суадон / Саусуадон – 112

Сафа – 77, 235

Сафай кизгæ (диг.) – 77

Сахы-рæсугъд – 102

Сахъ-денджыз – 101

Сахъола / Сахъола-дон – 56–57

Сахъолай уæзæг – 56

Сахъолай уынг – 56

Сæгты лæзгъæр – 133

Сæрхъыз (рус. Саркыз) – 258

Сæуæссæ – 162, 180, 219, 286

Сæумæрон – 187

Сæууай / Сæууа – 33, 110, 193, 213, 244, 253

Святой Мартин – 156

Северная Германия – 10

Северная Индия – 62

Северная Осетия – 22, 33, 157

Северное море – 94

Северный Кавказ – 12–14

Сехыгоп – 36

Сехылæлæт – 26

Сехырагъ – 36
Сидæмон – 21
Симæндон / Царциаты симæндон къæдзæх – 43, 58
Симæнфæз – 43, 45, 57, 305
Синее море – 94
Скæсæн денджыз (рус. Восточное море) – 95, 102–103
Созырыхъо (рус. Созырыко, Сосрыко) – 18, 44, 46, 56, 61, 78, 80, 107, 137, 143, 161, 170, 179, 181, 200, 225, 227, 231, 235, 239–240, 242, 245–247, 265, 275–276, 296
Солнечные горы – 10
Сослан – 33, 37, 44, 45, 47, 49, 55, 56, 72, 75, 77, 79, 80, 82, 86, 100, 107, 110, 117, 119, 121, 125, 126, 132, 133, 139, 150, 152, 153, 155, 158, 160, 162, 164–166, 168, 171, 177, 183, 190, 197–199, 201, 216, 223, 230, 232, 233, 238, 241, 244, 246, 250, 253–254, 258–261, 271, 272, 274, 275, 276, 278, 281, 282, 286, 295–296
Сосруко – 12, 76, 148
Сохъуыр уæйыг – 23, 286
Страна Бумба – 62
Страна Великанов – 70
Страна Нартов – 13, 16, 17, 36, 42, 59, 70, 106, 107, 109, 151–152, 168, 252, 304
Стур-Дигора – 12
Стырхæрд – 19
Суа – 37, 112
Суаденджызы мæликк – 218, 261
Сугъзæринæ цадаæ (диг.) – 120
Сумеру – 15
Сухсы быдыр – 113–114
Схуали-малик (рус.) – 37
Схуали-уæйыг – 21
Сыбæлц (рус. Сыбалц) – 79, 80, 154, 164
Сырдон / диг. Сирдон – 28, 32, 36, 60, 67, 72, 93, 120, 128, 131, 137, 143, 146, 148, 151, 161, 165, 170–171, 174, 175, 177–178, 186, 189, 191, 194, 198, 250, 260–261, 265–266, 272, 280, 281, 283, 286, 299

Сырдгыдон – 107
Сыфыттæр – 144, 152

Талмышъæд – 41
Тамани будур (диг.) – 80
Тандерты-Тундерты калак – 139
Тар – 32, 199
Тари фурт Нокар (диг.) – 32
Татартуп – 12
Тæгиатæ – 157
Тæлæгты быдыртæ – 63
Тæрджы сындз – 13
Тæторси бæрзæндтæ (диг.) – 33
Тбилиси – 60
Телли-ханум – 71
Темырхъан – 215
Терк æмæ Турк (рус. Терк и Турк) – 155, 167
Терчы дон / Терк (рус. Терек) – 107, 275
Тесы къæдзæхтæ – 28, 40
Тотрадз / Тотырадз (рус. Тотрадз) – 139, 182, 230–232, 238
Турон – 109
Тутыр (Тутыртæ) – 38, 47–48, 105, 192, 279–280
Тэн – 93

Уаддымдтыхох – 20, 21
Уадхох – 20
Уаз / Уазы къуыпп / Уазмыкъуыпп / Уаскъуыпп / диг. Уаскъуыпп,
Уаскъопп – 30–32
Уазалихыбардуаг – 191
Уайсы дон – 109
Уалийыбæрзонд – 24, 114
Уарæн фæз – 55, 159
Уарби – 36
Уарп-алдар (рус.) – 158
Уартдзæф денджыз – 94, 102, 103, 287

Уартдзæф обау – 102
Уарыпп – 80, 282
Уастырджи – 38, 74, 100, 129, 139, 140, 141, 143, 158, 176–178, 183, 194, 199, 243, 252, 256, 265, 280, 289
Уастырджийы хæрæфырт – 29
Уацилла – 63, 65, 74, 243
Уæйгуыты галуан – 39
Уæйгуыты къæдзæх – 28
Уæйыджы хох – 21, 134
Уæллаг Нарт / Уæлнарт – 59
Уæн (рус. Уан) – 59, 289
Уæрсæджы хох (рус. гора Уарсага) – 20, 40
Уæрхæг (рус. Уархаг) – 41, 51, 59, 82–84, 86, 133, 135, 151, 161, 162, 171, 175, 193, 238, 256, 266, 296
Уæрхтæнæг (рус. Уархтанаг) – 51, 80–83, 86, 112, 133, 154, 161, 162, 166, 175, 193, 266
Уæрыппы фæз – 259
Уæрыппы цъупп / диг. Уæрппи бæрзонд (рус. вершина Уарппа) – 21, 232
Уæхтæнæг (рус. Уахтанаг) – 30, 63–64, 82, 134, 301
Уля – 93
Урал-Батыр – 11, 15
Урс денджыз / диг. Уорс денгиз (Белое море) – 94, 98–101, 158, 164
Урс хох – 19
Урссæр гуымир – 25, 28, 195
Урстуалтæ – 28
Утгард (Utgard) – 62
Уырбыны дон – 109
Уырымæг / Урымæг / диг. Урузмæг (рус. Уырымæг, Урузмæг, Урымæг) – 17, 21, 23, 29, 30, 35, 37–39, 44, 49, 53, 55, 56, 60, 61, 66, 67, 69, 71, 80, 82–85, 87, 92, 95, 97, 99, 100, 107, 108, 111, 125, 126, 128, 133, 134, 138, 139, 142–145, 150, 151, 154–156, 158, 159, 162–165, 167, 168, 170, 171, 174–175, 177, 183–185, 196, 198, 201, 210–212, 222, 225, 233–238, 240, 244, 246, 250, 260, 275, 281, 286, 289, 290, 293, 299, 303

Фалвара (рус.) – 79
Фарнаг – 59, 159, 192, 193
Фатъимает – 76, 78
Фæрдыгдон – 109
Фæснарт – 61
Фыдагъыз – 22
Фыдгъуызы хох – 22, 40

Хазарское море – 94
Хазас-море – 93
Хандыхъдзу – 109
Харам – 16
Хасан-паша – 69
Хастинапура – 63
Хæмæтхъан – 75
Хæмыц / ю-о. Хæмыш (рус. Хамыц , Хамиц) – 26, 30, 32, 33, 35, 44, 49, 56, 61, 69, 76, 79, 80, 95, 97, 99–101, 121, 140, 144, 152, 155, 158, 159, 166–167, 170, 177, 192, 198, 225, 229–230, 240, 250, 270, 272, 286, 300
Хæрæнхох – 21, 163
Хæтæго – 25, 26
Хæфсгæф – 24
Холм памяти – 72
Хорческаæ (диг.) – 78, 82
Хорыбон / диг. Хуари бон – 278
Хур (Солнце) – 9, 20, 39–41, 44, 47, 51, 55, 74–76, 78–81, 83, 86–89, 113, 116, 119, 126, 129, 148, 168, 169, 182, 191, 212, 213, 215, 217, 227, 243, 247, 260, 276, 285–288, 294, 297, 307
Хурададжы хъæу – 261
Хуран – 128
Хурæрцæвæн хох – 40
Хури-ханум – 71
Хуро – 218
Хуры быдыр – 76, 89
Хуры кæрт – 76

Хуры кæсæн – 86
Хуры хæдзар – 76–77
Хуры цæхæрадаеттæ æмæ дыргъдаеттæ – 76
Хурыскæсæны бæстæ – 130
Хурыхох (Хурхæтæнхох, Хуракæсæнхох) – 20
Хурычызг / Хуры чызг (Дочь Солнца) – 47, 72, 73, 75–82, 86, 88, 90, 120, 166, 288, 298, 304
Хуыздзæгат – 145
Хуызы фидар / Худзы фидар (крепость Хыз / Хиз / Худз) – 98, 167, 244, 253, 282
Хуызы фырт Челахсæртæг (рус. сын Хиза Челахсартаг) – 55, 80, 225
Хуыцау – 23, 39, 63, 74, 82, 96, 109, 113, 129, 132, 136, 140, 176, 178, 181, 183, 191, 210, 212, 214, 231, 267, 270, 275, 281, 294, 303
Хуыцауы уарзон æртæ ‘фсымæры – 21, 193
Хуыцауы хæрæфырт – 85
Хызы быдыр (Хуызы быдыр) – 13, 31–32
Хызыны æфцæг – 36
Хэнтэй-хан – 16

Хъазæндон – 43
Хъазæнлæгъз / Хъазæн лæгъз – 43, 45–46, 48, 51, 55, 57, 101, 227, 305
Хъазæнфæз / Хъазæн фæз – 43–45, 49–51, 57, 182, 196, 305
Хъазбеги хонх (диг.) – 22
Хъара-денджыз / Хъара денджыз / Хъæрæ-денджыз / диг. Хъара-денгиз – 45–46, 80, 94, 101, 102
Хъараман – 20
Хъары хох – 20
Хъæдласæн / Хъæдласæны стыр фæз – 43, 49–50, 58
Хъæрæмæдз – 41
Хъивалы хох / айнæг – 23
Хъобан – 157
Хъугомы фæтæн – 34
Хъулон – 145

Цады бардуаг – 120
Царæппы дуар – 23, 24, 103
Царство далимонов / Подземное царство – 130–131, 179
Царство мёртвых / Царство Барастыра / Страна мёртвых – 13, 25, 82, 120, 131, 139, 150–151, 212–213, 216, 236, 237, 242, 282
Царство смерти – 79
Царциаты Ахуы – 29
Царциаты калак хъæу – 60
Царциаты симæндон къæдзæх – 43, 58
Царциаты тæссаг фæндаг – 128
Цатыбæрзонд – 24, 161
Цæгæрсæр маеликк – 256
Цæлахъон дон – 108
Цæрддзой / Цæрцо – 28, 154
Цæуæггаг – 97–98
Цæубеттыр – 80
Црна гора – 18
Цуангæнæнхæхтæ – 19–20
Цыкурайы æртæ фаты – 270–271
Цыкурайы сахат – 270–271, 300–301
Цыкурайы фæрдыг – 197, 271, 300–301
Цымырзæ – 26
Цыррдон – 109

Цъогъыхох – 21

Челæхсæртæг / Челæхсæртæн (рус. Челахсартаг) – 55, 72, 80, 113, 225, 253
Челæхсæртон – 21
Ченлибель (Çənlıbel) – 59, 61, 64–66, 68–71, 72, 73
Черногория – 18
Чечня – 157
Чынтæ / Чынт (рус. Чинты) – 45, 63–64, 151, 163, 167, 169, 233, 264
Чынты Хъоба – 168

Чырты лӕгӕт – 27
Чырылӕгӕт – 27, 250

Чъырын – 189, 273

Шауей – 16, 93
Шхагуаша – 93

Эйваз – 71
Эльбрус – 17, 99
Эмайн-Мах – 115
Эрлик – 150

Южная Осетия – 28, 33, 45, 104, 162, 163
Южная Швеция – 10

Ящер – 105

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I. МАРКЕРЫ ПРОСТРАНСТВА В ОСЕТИНСКИХ ЭПИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ	7
1.1. Категория пространства в эпических текстах: историография вопроса.....	8
1.2. Земное пространство.....	14
1.2.1. Пространство гор.....	14
1.2.2. Организация пространства игрищ и танцев (<i>хъазт</i>)	42
1.2.3. Типология поселенческого локуса (на материале осетинского и азербайджанского эпосов).....	58
1.3. Небесное пространство	73
1.3.1. Астральные мотивы в эпических текстах. <i>Хуры чызг</i> (дочь Солнца) в космологической структуре осетинской «Нартиады»	73
1.4. Водное пространство.....	90
1.4.1. Мифологема моря в осетинской «Нартиаде»	90
1.4.2. Лексическая репрезентация мифологемы «вода» в осетинских эпических текстах.....	106
ГЛАВА II. ХРОНОТОП ДОРОГИ И ЗАВОЕВАТЕЛЬНЫЕ ПОХОДЫ	122
2.1. Хронотоп дороги (<i>фæндаг</i>) в осетинских эпических текстах.....	123
2.1.1. Символ «хид» (мост).....	145
2.2. Завоевательные походы (<i>бали, хæтæн, стæр, цуан / цæуæн</i>)	153
ГЛАВА III. СЧЁТ И ЧИСЛО	173
3.1. Символика счёта в Нартовском эпосе осетин.....	173
3.2. Числовая символика	188

ГЛАВА IV. ЭПИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ: ХУДОЖЕСТВЕННАЯ РЕАЛИЗАЦИЯ	203
4.1. Категория времени в фольклорном тексте: к постановке проблемы.....	203
4.2. Художественное выражение «глобального» времени в осетинских эпических текстах	210
4.3. «Праздничное время».....	220
4.4. <i>Æмгъуыд</i> – определённое, назначенное время.....	229
4.5. Измерение времени и длительности эпического действия.....	241
4.5.1. О законе хронологической несовместимости	247
4.6. Пространство, воспринимаемое в категориях времени	255
4.7. Темпоральная лексика в языке осетинского фольклора	262
4.8. Некоторые особенности использования темпоральной фразеологии в языке осетинского Нартовского эпоса	291
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	304
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	308
УКАЗАТЕЛЬ	329

Научное издание

Дарчиева Мадина Владимировна

**МИФОПОЭТИЧЕСКИЙ ХРОНОТОП
В ОСЕТИНСКИХ ЭПИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ**

Книга издана в авторской редакции

Технический редактор — *Е.Н. Маслов*

Компьютерная верстка — *А.В. Черная*

Дизайн обложки — *Е.Н. Макарова*

Подписано в печать 01.12.2017

Формат бумаги 60×84¹/₁₆. Бум. офс.

Гарнитура шрифта «Warnock». Печать цифровая.

Усл. п.л. 20,5. Тираж 300 экз. Заказ 111.

Северо-Осетинский институт гуманитарных
и социальных исследований им.В.И.Абаева – Филиал ФГБун ФНЦ
«Владикавказский научный центр российской академии наук»
362040, г. Владикавказ, пр. Мира, 10

Отпечатано ИП Цопановой А.Ю.
362000, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3