

ЭТИОЛОГИЯ ПАТРИАРХАЛЬНОЙ СЕМЬИ В ОБРЯДОВОЙ ТРАДИЦИИ ОСЕТИН

Т. К. Салбиев

Очевидно, что в условиях глобализации опора на традицию, содержащую в обобщенном виде опыт многих поколений предков, является одним из основополагающих условий, обеспечивающих устойчивое развитие общества. С этой точки зрения, когда в современном обществе налицо кризис семьи, первостепенный интерес представляет то, как традиция трактует семейные отношения, определяет место и роль семьи в обществе, регулирует отношение между ее членами. Не случайно у современных исследователей наблюдается устойчивый интерес к этому элементу традиционной культуры осетин. Новизна проведенного исследования обнаруживает себя двояко. С одной стороны, впервые в качестве основного источника исследования использованы не внешние описания, а сама обрядовая традиция, позволяющая получить сведения «из первых рук». С другой стороны, в статье обоснована необходимость обращения к методам, разработанным школой функциональной этнологии, основоположником которой принято считать британского ученого Б. Малиновского. В рамках предлагаемого подхода главной целью неизбежно становится выяснение мифа, лежащего в основе осетинской патриархальной семьи, определяющего принципы ее устройства и функционирования. Главным результатом исследования можно считать отождествление членов осетинской патриархальной семьи и отводимых им в рамках осетинской семейной обрядности прав и обязанностей, с ритуально значимыми частями жертвенной птицы, распределение которых было строго регламентировано. Вместе с тем, обнаруживает себя также их устойчивая связь и с эпическим циклом, определяемым как «Начало нартов». В этом случае, семейная обрядность, фактически, предстает формой инсценировки этого сюжета, в рамках которой члены патриархальной семьи воспроизводят образы тех или иных эпических героев, действовавших в эпоху первотворения.

Ключевые слова: осетины, патриархальная семья, обрядность, миф первотворения, жертвенная птица, эпос, инсценировка.

Помимо решения сугубо академических задач, изучение традиционной культуры также неизменно предполагает и обеспечение общественно значимых приоритетов, из которых сегодня важнейшим можно по праву считать сохранение преемственной связи поколений. Вряд ли могут быть сомнения в том, что в условиях глобализации опора на традицию, содержащую в обобщенном виде опыт многих поколений предков, является одним из основополагающих условий, обеспечивающих устойчивое развитие общества. С этой точки зрения, когда в

современном обществе налицо кризис семьи, первостепенный интерес представляет то, как традиция трактует семейные отношения, определяет место и роль семьи в обществе, регулирует отношение между ее членами. Не случайно у современных исследователей наблюдается устойчивый интерес к этому элементу традиционной культуры осетин. Следует признать, что изменилось само ее качественное содержание, поскольку патриархальная семья строилась на совершенно иных, отличных от современного права принципах, обусловленных иной об-

щественной идеологией. Эти идеологические различия между прошлым и современным днем лежат на поверхности и видны невооруженным глазом. В целом можно говорить, что именно этот религиозно-мифологический аспект, обеспечивавший стабильность патриархальной семьи, и представляет наибольший интерес для исследователя.

Весьма вероятно, что недостаточная изученность этой проблемы во многом обусловлена исторически сложившимся выбором источника, который используют исследователи. Уже давно таким важнейшим источником сведений об осетинской патриархальной семье стали дошедшие до нас этнографические описания, относящиеся к позапрошлому и прошлому векам (см. об этом: [1, 5-10]). Однако, ставя вопрос о мировоззренческой основе, о тех базовых религиозно-мифологических принципах, на которых строилась осетинская патриархальная семья, представляется необходимым обращение к иной категории источников, значимость которых не вызывает никаких сомнений, а именно к осетинской обрядности. Подобным источником могло бы по праву стать проходившее каждое воскресенье освящение главой семейства жертвенной пищи. Минимально необходимым набором, требовавшимся для проведения этого ритуала, были три ритуальных пирога с сыром, хмельной напиток и отварная курица или петух. Обычным урочным часом для проведения этого обряда был полдень или некоторое время после него, в зависимости от того, как быстро удавалось приготовить требовавшиеся атрибуты обряда, то есть испечь пироги и отварить жертвенную птицу.

Хмельной напиток на этот случай готовился заранее и держался про запас. Когда-то этот обряд носил повсеместный характер, так что, если вести речь об осетинах старшего поколения, через него они прошли все поголовно. Не стал исключением и автор этих строк.

Следует заметить, что сугубо семейный характер этого обряда обнаруживал себя различным образом. Так, с одной стороны, участвовать в этом обряде могли только члены одной семьи (*бинонтæ*), приобщение к нему посторонних было исключено. С другой стороны, подобный набор использовался также в качестве ритуального подношения (*хуын / хунæ*) от отдельной семьи, когда проводились общественные по своему характеру обрядовые моления, *кувды*. В подобных случаях, поверх пирогов, лежавших на блюде, клалась курица, и весь набор заворачивался в квадратный по форме белый кусок материи (холста), края которого перевязывались сверху простым узлом. Иногда, если в силу нужды, семья не могла себе позволить курицу, то ее подменяли вареными яйцами, фактически выступавшими в роли ее субститута. Как видим, в обоих случаях наблюдается устойчивая соотношенность описанного ритуального набора с семейной обрядностью.

Эта удивительная устойчивость обряда и то серьезное отношение, которое придавалось ему в традиционной семье, убедительно свидетельствуют о том, что при всей своей внешней незамысловатости он занимал важное место и играл существенную роль в традиционной культуре осетин. Это, а также несомненная, идущая из глубокой древности, глубокая смысловая составляющая обряда будет составлять главное содержание настоящей статьи.

Обряд и миф

Представляется, что переход от внешней стороны обрядности к постижению ее глубинного смысла, к лежащей в его основе общественной идеологии, может быть вполне надежно обеспечен в рамках подходов, выработанных хорошо известной в науке школой функциональной этнологии. Сложившаяся главным образом в Великобритании в 20-х годах прошлого века, эта школа была, как принято считать, создана Б.К. Малиновским. Впоследствии, заложенные им основы получили развитие в трудах таких известных исследователей, как А.Р. Радклифф-Браун, М. Элиаде и других. Хотя когда-то считалось, что разработки представителей этой школы используются в качестве одного из средств непрямого управления колониями Британским империализмом, ее общая научная состоятельность не вызывает никаких сомнений, и обращение к ней сегодня является обычным делом для исследований в области культурной или социальной антропологии. К тому же и самой Британской империи уже давно не существует.

Одним из важнейших достижений названной функциональной школы, играющим ключевую роль для рассматриваемой нами проблемы, можно считать то, что она обеспечивает методологическую основу для непротиворечивого перехода от обряда к мифу, фактически тождественному идеологии, лежащей в основе традиционного общества. Понимание внутреннего единства мифа и обряда принято считать главным открытием Малиновского. Известный знаток мифологии Е.М. Мелетинский так пишет об этом открытии, в результате которого стало очевидно, что «...в обрядах воспроизводятся мифические

события сакрального прошлого, что в системе первобытной культуры миф и обряд составляют два ее аспекта – словесный и действенный, «теоретический» и «практический». Он также добавляет: «Малиновский оценивает миф со стороны его прагматической функции как инструмент разрешения критических проблем, относящихся к благополучию индивида и общества, и как орудие поддержания гармонии с экономическими и социальными факторами» [2, 37-38]. Иначе говоря, обряд предстает своеобразной инсценировкой, драматизацией событий, описанных в мифологии, а участники обряда, сами того не подозревая, берут на себя исполнение ролей мифологических персонажей из сакральных доисторических, «начальных» времен. При этом сам обряд воспроизводит действия, необходимые для поддержания существующего космического и общественного порядка. Тем самым, обряд предстает своего рода текстом, нуждающимся в верном прочтении. Ключом к подобному прочтению мог бы стать структурно-семиотический метод, способствующий раскрытию его глубинного смысла.

Важным аргументом в пользу подобной трактовки осетинского обряда освящения трех пирогов и курицы может служить его устойчивая привязка к воскресенью. Известно, что сам этот день в осетинском календаре, подобно всем прочим дням недели имеет своего небесного покровителя, имя которого ясно обозначено в его названии – *Хуыцаубон*, что буквально значит «Божий день». Именно на Божье покровительство уповают домочадцы, когда глава семейства возносит свою посвятительную молитву. Для нас же здесь важно то, что одной из важнейших из приписываемых

Ему в традиции функций является роль Создателя. Так, в тексте традиционных осетинских молитвословий неизменно фигурируют такие его эпитеты как «*Дуне сфæлдисæг / Мир создавший*». Кроме того, в молитвословиях содержатся и косвенные указания на его роль Создателя всего сущего, когда говорится, что он создал небесных духов (*Де 'сконд зад-тæ æмæ дауджытæ*), равно как и самого человека (*Де 'сконд адæм*) [3, 52-57, 61]. Тем самым, обряд неизбежно отсылает его участников ко времени первотворения, к той изначальной точке в пространстве и времени, где испокон века и пребывает Создатель. Легко видеть, что с этой точки зрения исполнение обряда, несомненно, предстает средством актуализации тех событий начальных времен, которые стали прецедентом для возникновения и бытования осетинской патриархальной семьи. Об этом также убедительно свидетельствуют и данные этимологии. Хотя и наблюдается разногласия относительно происхождения имени Создателя, наиболее убедительной этимологией следует считать версию, предложенную английским востоковедом и иранистом Х. Бейли [4, 26-27], которая была, хотя и в осторожной форме недавно поддержана также известными отечественными иранистами В.С. Расторгуевой и Д.И. Эдельман. Они предлагают видеть в осетинской лексеме контаминацию, то есть смешение, двух праиранских дериватов. Первые из них **xvata (h) – dāta-* и **xva-dāta-* 'сам собою созданный, установленный' → 'Господь, божество' – производные от праиранского корня **hūa+dā-* ' (свой) дом, (свое) жилище', соответствующего индоевропейскому *sva-* 'собственный' и *dhā-* 'класть, устанавливать'. Вторые производные 'господин, владыка; хозя-

ин', 'Господь, божество' являются отглагольными именами от корня **tau-* 'мочь; быть в состоянии' [5, 425-426]. В этом случае, сам концепт, лежащий в основе идеи Бога, помимо идеи сакральности обретает более ясное и конкретное выражение.

Опираясь на приведенные выше общие теоретические положения, мы не только ясно осознаем причины, по которым формируется отношение к обряду как чрезвычайно значимому событию в жизни социума, но также должны допустить существование некоего нарратива, восходящего к эпохе первотворения и содержащего исходный мифологический сюжет, лежащий в основе осетинской семейной обрядности. Реконструкция этого представленного в обрядности изначального мифа, отсылающего нас к эпохе первотворения, и будет представлять собой главную цель настоящей статьи. Достижение поставленной цели предполагает решение следующих задач: определение его главных участников и используемых ими атрибутов, выяснение его основных (пространственно-временных и интуитивно-чувственных) параметров. Представляется, что в этом случае, не только откроется смысловая глубина традиции, лежащая в основе ее идеологии, а сама осетинская традиция сможет предстать не механически воспроизводимым набором церемониалов, а живой, внутренне единой и целостной системой, обеспечивавшей полноценное существование осетинской патриархальной семьи на протяжении прошлых тысячелетий.

Центральный персонаж

Для реконструкции исходного мифологического сюжета, лежащего в ос-

нове рассматриваемого обряда, ключевую роль приобретает определение его центрального культового персонажа. Представляется, что для решения этой задачи главная роль по праву должна быть отведена курице, поскольку, как уже было замечено, только курица, или производные от нее атрибуты, а именно, яйца (или яичница), могут выступать в качестве жертвенного подношения от отдельной семьи [6, 68]. Именно этот атрибут можно считать специфической чертой семейной обрядности, поскольку во время исполнения обрядов более высокого социального уровня курица рассматривалась лишь как обычное угощение, когда она варилась целиком и в таком виде клалась на стол перед каждым из гостей.

В пользу подобной идеологической соотнесенности курицы с патриархальной семьей могут свидетельствовать также и другие данные. Так, например, курица тесно связана со свадебной традицией, обеспечивающей создание новой семьи, в первую очередь с невестой. Так, в свадебной традиции представлен особый свадебный пирог – *гудын*. Согласно дошедшим до нас свидетельствам, он представлял собой большой свадебный пирог, который выпекался в доме невесты и затем попадал в дом жениха вместе с прочими свадебными дарами. Помимо большого размера, а его иногда пекли всем селом в специальной печи, его отличала также и особая начинка, состоявшая из свежего сыра и курятины. Его принято сопоставлять с известным в русской свадебной традиции пресным пирогом – курником [7, 278-279]. Сюда же примыкают и высказываемые во время свадьбы благопожелания невесте: «...*каркау бæдулджын куд уа...* / ... (чтобы) была подобно

курице обильна птенцами...» [6, 72] Ограничусь этими приведенными примерами, хотя их список может быть и расширен.

Для понимания места и роли жертвенной курицы в семейной обрядности наиболее показательным можно считать то, как она разделялась, и как распределялись ее части между домочадцами. Значимость этого обстоятельства вполне закономерна и получает свое убедительное при учете фундаментального положения, которое было сформулировано Элиаде, справедливо полгавшего, что «каждое жертвоприношение воспроизводит исходный акт творения» [9, 212]. Как видим, обряд трактуется творение как акт разделения жертвенной пищи на составные части с их последующей реинтеграцией в единое целое, но уже в теле социального организма.

С этой точки зрения, распределение частей жертвенной курицы также получает вполне убедительное объяснение, как воспроизведение Акта первотворения. Уже давно было обращено внимание на то, что существовавшие строгие правила распределения частей позволяли актуализировать структуру патриархальной семьи и ясно обозначить социальный статус каждого из ее членов, сообразно той доле, которая ему причиталась [7, 279]. Очевидно, что тот, кому доставалась куриная голова (*карчы сæр*), обладал верховенством в семье. Это был глава семейства – *Хæдзары хистæр* [6, 39-40]. Иначе его еще называли – *Хæдзары хицау*. Согласно дошедшим до нас описаниям, он обладал всей полнотой власти в доме, ни одно событие не могло происходить без его ведома или разрешения. Он был фактическим хозяином всего имущества се-

мы, мог полновластно распоряжаться землей и скотом [1, 53-54]. Куриная шея (*кзубал*) доставалась старшей женщине в доме – *Афсин*. Обычно это была жена главы семейства, однако с ее смертью, или же вследствие общей старческой немощи власть переходила старшей из невесток. Она пользовалась неограниченной властью над другими женщинами семейства [1, 54, 57]. Знаменательно, что в ее ведении находились съестные припасы, хранившиеся в особой кладовой – *кзэбиц*, ключами от которой она ни с кем не делилась. Гузка (*сидз / сидзэ*), обычно, доставалась кому-то из пожилых членов семьи, уже отошедших от дел в силу возрастных изменений. Эта задняя часть, в условиях, когда пространство и время неразделимы, указывает не только на тыльное положение, но и неразрывно связана с прошлым, со старшим поколением. Кроме того, эта часть является очень питательной и достаточно мягкой, чтобы ее можно было есть даже в том случае, если у пожилого человека выпадали все зубы. Куриное бедро (*макзустэг*) полагалась представителям наиболее активного, среднего поколения семьи, поскольку она была самой мясистой, то обеспечивала их энергией, необходимой им для решения тех хозяйственных задач, которые перед ними стояли. Крылышко (*базыр / базур*) доставалось девушке на выданье, и ее вручение обычно сопровождалось соответствующим комментарием, объясняющим, что ей предстоит «вылететь из родового гнезда». Мальчику полагалась куриная голень (*сгуы*), «чтобы он был расторопным и исполнительным». Куриные ребра могли отложить в сторону со словами, что это «*сидзэры хай / сиротская доля*», так как на них было совсем мало мяса. Детям не разрешалось

есть внутренности курицы, в особенности пупок (*цзэхбыл*), очевидно в силу их соотнесенности с потусторонним миром. Особая роль отводилась такой части куриного скелета, как вилочка (лат. *furcula*), или дужка, представлявшая собой две сросшиеся ключицы, о которой будет еще сказано ниже.

Таким образом, при разделе курицы на составные части, происходила дезинтеграция космоса, точнее микрокосма, его возвращение в состояние, предшествовавшее Акту творения. А затем, когда эти части должным образом распределялись между домочадцами, космос, а именно мезокосмос, вновь обретал свою целостность и порядок через социальную реинтеграцию. Более того, в рамках предлагаемого подхода становится возможным определение и того культового, религиозно-мифологического по своей природе персонажа, который стоит за курицей, находя в ней свое материальное воплощение, так, что мы имеем дело со своего рода эпифанией, то есть проявлением некоей сверхъестественной силы. Поскольку во время исполнения обряда курица выступает в качестве своего рода заместительной жертвы.

Для понимания этого религиозно-мифологического образа следует сделать еще один шаг и перейти от сугубо семейной обрядности к календарной. Речь идет о таком празднике, как *Бынагы хицау / Бундор*, отмечаемом в честь покровителя дома, или домового в среду накануне Нового года. Подобный переход вполне оправдан, поскольку по своему характеру это праздник также является исключительно семейным, а его главный персонаж хорошо описан в литературе и обнаруживает несомненную связь с рассмотренным выше обря-

дом. Более того, даже в том случае, если в качестве жертвенного животного выступают теленок или козленок, козел, баран или корова [6, 10, 37-39], всегда в полной мере сохраняется устойчивое представление о непосредственной связи между их частями и домочадцами [8, 45-46]. И в данном случае, как видим, эта связь носит несомненный, хотя и более общий, не столь конкретный характер.

Согласно записям Вс. Ф. Миллера, сделанным в конце позапрошлого века, местопребыванием этого властителя, господина места считается уже упоминавшаяся кладовая (*кѡѣбиц*), ключи от которой находились в единоличном распоряжении хозяйки дома. Далее он отмечает, что согласно поверьям, осетинский домовый может принимать различный вид, представляясь то мальчиком, то уродливой женщиной с клыками, то белым барашком и т. д. Однако его могут видеть только особые женщины – знахарки. И происходит это под Новый год. Он особо отмечает, что осетинский домовый ближе всего к женщинам, поскольку он один из немногих духов, имя которого позволено упоминать женщинам. Кроме того, покровительство домового также спрашивает и невеста при свадебном обряде [10, 253]. Примечательно, что его имя производно от того же корня, что и слово, обозначающее членов одной семьи – *бинонтæ*. Этот корень – *бын* и он буквально значит ‘низ’, ‘основание’, ‘дно’, откуда имеем *Бынаты хицау* буквально – «владыка места» и *Бундор* – «основной камень», то есть тот, который клали в основание при сооружении жилища [11, 278-280]. Хотя во время отправления рассматриваемого культа в качестве жертвенного животного мог

выступать и козел, со временем преимущество стало отдаваться именно курице, как более доступной и наименее обременительной для семейства. При этом жертвенная курица должна была быть предпочтительно черного цвета, поскольку, праздник нес в себе ясные черты, указывающие на связь с демонологическими силами. Во время произнесения молитвословий просили милости Покровителя дома и его содействия в богатом урожае и хорошем приплоде скота. Даже кровь и кости тщательно собирали и зарывали, чтобы к ним не было доступа [8, 43-46]. В случае с черной курицей мне самому довелось наблюдать традицию, когда тщательно собирали все оставшееся после ее поедания части, включая перья и кости, и бросали их в реку.

Связь этого персонажа с водной стихией обнаруживает себя также и в том, что в числе позволительных для него жертвоприношений также входила и крупная рыба (*каѣф*). Кроме того, согласно сохранившимся описаниям [6, 38-39], вода была настолько значима для обряда, что в традиции особо оговаривались условия, обязательные для исполнения. Вместе с тем, согласно рассматриваемому источнику, осетинский домовый предстал также в образе змеи (*калм*), которая могла вползти в дом, чтобы проверить, насколько домочадцы хорошо к ней относятся, или ласточки (*загватыкк*) – (здесь мы вновь имеем дело с птичьим образом) – и старались сделать так, чтобы они свили гнездо.

Все перечисленные выше признаки задают основное направление при поиске источника, к которому мог бы восходить рассматриваемый образ домового, воплощенный в жертвенной

курице. Нельзя не признать того, что на первый взгляд, создается впечатление, что приведенные сведения плохо согласуются между собой, носят разрозненный характер и никак не могут быть приведены к единому знаменателю. Между тем такая возможность существует, но она предполагает внесение изменений в устоявшиеся представления, согласно которым образ и сюжет принципиально отличны друг от друга. При подобном подходе одной из «линий разлома» будет введенное когда-то Фердинандом де Соссюром противопоставление парадигматики и синтагматики. Если же, напротив, снять это противопоставление и признать, что в мифологии образ и сюжет могут быть (парадоксальным для современного сознания образом) тождественны друг другу, то кажущаяся в нашем случае «неразбериха» может быть приведена к некоему порядку со своей убедительной внутренней логикой. Представляется, что сама возможность подобного подхода уже была вполне убедительно продемонстрирована самой традицией при разделе жертвенной курицы на части и при распределении последних между домочадцами в соответствии с приписываемыми им функциями. В этом случае образ жертвенной птицы органично сводил воедино членов семьи, обозначая сюжет, в рамках которого между ними происходило распределение осуществляемых ими социальных ролей, соотношенное с устройством мироздания, воплощающим волю Создателя. Для продвижения по этому пути, чтобы увидеть глубокое внутреннее единство перечисленных выше атрибутов, признаков, воплощений и соотношенностей, характерных для жертвенной курицы, следует перейти от культового

персонажа Домового к мифологическому повествованию, центральным персонажем которого по-прежнему остается разбираемый птичий образ.

Эпический сюжет

Теперь в центре внимания неизбежно будет другой обязательный атрибут разбираемого обряда – три ритуальных пирога с сыром. Известно, что ритуальная пища готовилась с соблюдением строгих правил, одним из которых было соблюдаемое женщинами условие не только тщательно мыть руки, но и завязывать головной платок таким образом, чтобы его кончики прикрывали рот. Считалось, что в этом случае, выпечка будет ограждена от выдыхаемого ими воздуха, что будет содействовать принятию пирогов в качестве жертвенной пищи. Он же подчеркивал и главенствующую роль выпечки в ритуальном комплексе [8, 136-139]. В связи с пирогами также заслуживает особого упоминания имевшее повсеместное распространение в традиционном быту корыто для муки – *aryng / amæntæn*, название которого исторически собственно и значило буквально «мучница» [11, 74-75]. Типологически этот элемент домашней утвари может быть вполне надежно отождествлен с образом дома на куриных ножках из волшебной сказки, подробно разобранный В. Я. Проппом и называемый им за его внешний вид «домом еды», поскольку в сказке эта изба «пирогом подперта», «блином накрыта» [12, 67]. Этот элемент традиционного быта имел широкое распространение и потому его устройство хорошо знакомо всякому, кто, так или иначе, с ним соприкасался.

Перечислю по памяти некоторые из его особенностей, значимые для рассма-

триваемой темы. Прежде всего, отмечу чисто внешнее сходство, поскольку это корыто в осетинской традиции имело не только крышку, но и размещалось поверх короба на невысоких ножках с двумя дверцами, в котором хранились различные кухонные принадлежности, такие как сковороды (*тебæ / табæ, табай*), чашельники (*тебæисæн*) пр. Тем самым следует признать, что и осетинская «мучница», действительно, имела вид домика, избушки. Вместе с тем, значимо и расположение избушки на курьих ножках в пространстве. Пропп отмечает, что обычно она находится на грани двух миров, а относительно положения сторон света – на севере [12, 61]. В осетинской традиции эта сторона света – *sægat* – непосредственно связана с женщинами, и помимо чисто географического, имеет также и социальный аспект, обозначая родительский, отчий дом для замужней женщины, откуда ее выдали замуж [11, 296]. Помимо связи с миром женщин, для нас важна зооморфная составляющая этой избушки, которая обнаруживает себя и в ее названии, где содержится упоминание куриных ножек. В сказке избушка может принимать форму животного и быть замещена им [12, 62-64]. В осетинской традиции в самом корыте обычно хранились предметы, необходимые для приготовления теста, такие как, например, сито для просеивания муки (*сасир / сарсинæ*) или небольшой металлической лопатки (*хафæн*), чтобы соскребать остатки теста, прилипшие ко дну корыта. Помимо этого, там же хранилось и птичье перо (*сис / сес*), куриное или гусиное, с помощью которого готовые пироги смазывали сверху топленным маслом. Был там и целый фрагмент птичьего крыла, используемый для того, чтобы сметать

с готовых пирогов остатки муки, или же просто мести корыто. Кроме того, избушка связана с миром мертвых, что вполне соответствует форме корыта в осетинской традиции, которое в точности соответствует гробу, накрываемому сверху крышкой. Наконец, она наделяется «перемежающейся наружностью, то представляясь «большим зверем», то быком, то ослом, то женщиной [12, 71]. В целом образ хозяйки этой избушки на курьих ножках Пропп выводит из глубокой архаики и возводит к тотемному предку по женской линии [12, 78]. Сохранившиеся в волшебной сказке детали ясно указывают не только на сохранность в осетинской традиции реликтов мифологической эпохи, но также и на связь жертвенной курицы с миром женщин и ритуальными пирогами.

Далее, поскольку пироги представляют собой ритуально престижную выпечку, для изготовления которой идет зерно, то и связывать ее следует с неким растительным образом, представленным в мифологии и имеющим высокий социальный статус. Таким эпическим образом, несомненно, могла бы быть Яблоня нартов, росшая в саду нарта *Бурафæрныг*'а, а в роли чудесных яблок могли выступать собранные в шарообразную форму сырные заготовки, которые затем расплющивались на раскатанном тесте.

Для нашей темы чрезвычайно важно, что осетины рассматривают эпических героев – нартов, в качестве своих мифологических предков, действовавших в «начальные» времена, когда закладывались основы существующего социального устройства, когда мироздание обретало привычные всем формы. Не случайно, во время общественных танцев участники пели обрядовую

песню, в которой говорилось: «Наш старший – Урузмаг, наш младший – Ацамаз, наша хозяйка – Шатана» [13, 73]. Таким образом, функциональное единство обеспечивает переход от обряда к мифу, а его временная соотнесенность с мифологической эпохой «начальных» времен делает возможным следующий шаг, ведущий от мифа к эпическому сюжету.

Вряд ли могут быть сомнения в том, что с наибольшей степенью вероятности главным претендентом на эту роль следует считать эпический сюжет, определяемый в литературе либо как «Начало нартов», либо как «Уархаг и его сыновья» [14, 153]. Центральным персонажем этого сюжета выступает *Уархаг*, который предстает в образе родоначальника нартов (*Нарты хистар*). У него рождаются два сына-близнеца: *Ахсар* и *Ахсартаг*. Когда сыновья подрастают, то они идут охранять чудесную яблоню, растущую за высоким забором в саду богача *Бурафærныг*'а. На этой яблоне за ночь созрело одно чудесное яблоко, которое было необычайно ценным («*уоди хуасæ* / лекарство души» [15, 75]). Однако когда наступал рассвет, то оказывалось, что оно похищено. Братья подряжаются стеречь яблоко, и когда ночью в сад прокрадывается голубка, младший из братьев ранит ее и отправляется по ее кровавому следу на морское дно. Голубка предстает русалкой по имени *Дзерассæ*, дочерью владыки подводного царства Донбеттыра. Братья спорят между собой за обладание ею и в ссоре убивают друг друга. Однако она уже в положении и рожденные ею близнецы – *Урызмаг* и *Хæмыц* – возвращаются вместе с матерью к нартам, где *Дзерассæ* становится женой их деда, *Уархаг*'а. Рассмотрен-

ный эпический цикл, конечно, гораздо богаче по своему содержанию, однако приведенное упрощение можно считать методически оправданным, поскольку оно позволяет обозначить его узловые моменты, необходимые для его сопоставления с рассматриваемым обрядом.

Итак, непосредственно перед тем, как начать посвятельную молитву, старший семейства просит одного из прислуживающих ему младших раздвинуть пироги, изначально представляющие собой ровную стопку. Верхний пирог отодвигается относительно центра в сторону левой руки старшего, второй сверху пирог – в сторону правой руки старшего, тогда как нижний пирог остается на своем месте без какого-либо изменения его положения. Так В. С. Уарзиати отмечал, что «изначально три пирога моделировали в вертикальном плане мифологическое пространство, разделяя его на три космологические сферы: верхнюю, среднюю и нижнюю» [8, 137-139]. Если перенести это свойство на Яблоню нартов, то она также обнаруживает ясную соотнесенность с космологическими зонами мироздания, представляя собой хорошо известный образ Древа жизни. В этом случае, корни Яблони будут соотнесены с подземельем / хтоникой (*дагдзæх*), ее ствол с землей (*уæлдзæх*), а крона – с небесами (*уæларв*). С учетом сказанного, следует полагать, что с мифологической точки зрения при раздвижении пирогов, мы имеем дело с энтропией, то есть вторичной хаотизацией однажды уже обустроенного культурного пространства, нарушением уже сложившейся космической гармонии. Легко видеть, что существовавшая прежде трехчастная структура, образуемая тремя пирогами, утрачивает свою центровку от-

носителю вертикальной оси. Вместе с тем, раздвинутые согласно описанному выше правилу пироги теряют и ясную внешнюю границу, которая размывается, так что ее периферия теперь наплывает на природный хаос.

Применительно к растительному образу, то есть к Яблоне нартов, энтропия будет также означать искривление вертикальной оси, смещение кроны и корней относительно ствола. Краям пирогов в этом случае будет соответствовать забор, которым окружена Яблоня, и который также должен претерпеть деформацию. Примечательно, что и в эпическом заборе существует брешь, через которую в сад проникает незваный гость, чтобы похитить чудесное яблоко. Посвятительная молитва, обращенная к Творцу, и призвана восстановить изначальный порядок, преодолеть возникшую энтропию, выпрямить вертикальную центральную ось, обеспечивающую связь всех трех космологических зон и, тем самым, связь людей с небом.

В обрядовой традиции, несомненно, существует осознание угрозы, которую энтропия представляет для космоса и для людей. Не случайно, отдавая распоряжение раздвинуть пироги, старший прибегает к особой словесной формуле: «*Адзæбæх сæ кæнут!* / Поправьте их!», используется своего рода антифразис, поскольку на самом деле подразумевается действие, обратное по своим последствиям. Более того, обычно, подобное распоряжение отдается старшим в самый последний момент, когда он уже готов начать свое молитвословие, так чтобы момент энтропии, возникающий между хаотизацией и посвятительной молитвой, был как можно более кратким. Теперь представляется возмож-

ным сопоставить участников обряда и его церемониал с эпическим сюжетом, драматизацией которого он выступает.

Если пироги сопоставимы с яблоней, то жертвенная курица может служить воплощением дочери владыки вод, которая прилетает по ночам, чтобы похищать яблоки, то есть с той же Дээрассой. Указанием на ее хтоническое происхождение может служить чеснок, которым курица, как правило, приправляется. Подобная функция чеснока хорошо прослеживается в осетинских народных загадках и обрядности. Приведу загадку о чесноке (*нурь*): «*Фæсхох куыдз амарди, ардæм йе 'смаг цæуы / собака за горой околела, а вонь аж сюда доходит*». Известна также фактически синонимичная ей загадка, которая посвящена дикому чесноку и его разновидностям, в которых ключевую роль также играет характерный для загадываемых растений дурной запах. Так для черемши (*давон / скъуда*) имеем следующие загадки: «*Куыдз фæсхох бахабар кодта, // Йе 'смаг та ардæм рахæцца кодта / За горами собака напакостила, // А вонь аж сюда доходит*» и «*Фæсхохæй куыдзы марды тæф цæуы / Из-за гор доносится зловонный запах околелой собаки*» [16, 50, 46-47]. Примечательно, что с пространственной точки зрения, чеснок располагается «за горами», то есть вне пределов обжитого мира, соотносясь, по-видимому, с потусторонним миром. Подобная трактовка находит опору в обрядности, где пироги с диким чесноком (*давонджынтæ*) являются атрибутом поминальной обрядности. Таким образом, запах оказывается нерасторжимо связанным с пространственной привязкой субъекта и выступает в качестве одного из его характерных признаков. Вероятно, в этом же

ряду находится и запрет для младших есть внутренности курицы, поскольку они также обладают свойствами, характерными для потустороннего мира. Наиболее ярко это свойство обнаруживает печенка, отличающаяся на вкус заметной горечью. Тем самым, их избавляли от опасностей, с которыми было сопряжено взаимодействие с хтоникой.

Защитить Яблоню нартов от вторжения незваного гостя в числе прочих вызываются сыновья Уархага, которым в результате удается предотвратить вторжение похитительницы чудесных золотых яблок. В традиции курицу, действительно, часто резали молодые ребята, поскольку, согласно общепринятому и вполне убедительному объяснению, их руки еще не были достаточно сильны и потому они не могли быстро зарезать курицу, так, что сердце ее продолжало биться достаточно долго, что позволяло крови практически целиком выйти из ее тела. В результате куриное мясо приобретало хороший вкус и не горчило, как это бывало в том случае, если кровь не успевала выйти полностью. Далее, этим членам семьи полагалась куриная дужка, которая становилась предметом спора. Держась за ее разные края, каждый из мальчиков осторожно тянул в свою сторону, с тем чтобы при ее разломе ему досталась ее большая часть, та, которая сохраняла ножку. Тем самым, победитель, подобно эпическому герою, обретал условное право на всю курицу, демонстрируя свое верховенство. Как уже отмечалось выше, при разделе курицы мальчикам обычно доставалась куриная голень (*сгуы*), потому что им, как теперь хорошо видно, предстояло не только быть проворными, как оговаривалось в обрядности, но и проделать долгий путь, описанный в эпосе, кото-

рый должен был привести одного из них по кровавому следу, оставленному раненой голубкой, на морское дно, в чертоги владыки водного царства.

Следуя далее по избранному пути, следует признать, что глава семейства выступает в роли эпического Уархага, родоначальника нартов (*нартаен сæ фыд* [15, 72]), сообразно его главенствующему положению он и получает голову курицы (*карчы сæр*). Он не только отец двух братьев-близнецов, которые защищают яблоню, но еще на старости женится на Дзерассе, которую ему приводят в жены его внуки – Урузмаг и Хамиц [15, 24-25, 34-35, 472]. Этим двум персонажам и полагается куриное бедро (*макъустæг*), поскольку они также оказываются участниками рассматриваемого сюжета. Однако при этом происходит значительный хронологический сдвиг, поскольку в этом случае они относятся к среднему поколению, оказываясь старше поколения своих отцов. Все же с учетом того удельного веса, который им отводится в эпосе, подобный временной сдвиг вполне допустим. Знаменательно, что курица выступает в качестве заместительной жертвы, поскольку семья не могла лишиться своей главной хозяйки, которой при ее разделе доставалась куриная шейка (*къубал*). Если в этой роли выступала супруга главы семейства, то она воспроизводила образ самой Дзерассы, если же она в силу возраста уступала свое место кому-то из невесток, то ей причиталась уже другая часть, а именно, куриная гузка. В этом случае в роли хозяйки дома могла выступать ее знаменитая дочь – Шатана, также соотносимая с потусторонним миром, поскольку она была рождена в склепе [15, 22, 35, 93]. Кроме того, следует полагать, что неза-

мужние девушки, получавшие куриное крылышко (*базыр*) были сестрами Дзерассы, ожидавшими своей очереди выпорхнуть из родительского гнезда, чтобы отправиться за чудесными яблоками в нартовский сад. В итоге, как видим, и в эпосе все ритуально значимые части курицы обретают своих законных владельцев. Своего владельца могла обрести и куриная гузка. Она могла бы по праву достаться владельцу сада, в котором росла чудесная яблоня – богачу Бурафарныгу, который лишь упомянут в эпосе, но не принимает никакого активного участия в развитии событий, что могло быть следствием его возрастной немощи.

Таким образом, следует полагать, что приведенные сопоставления участников обряда и эпических персонажей из цикла «Начала нартов» позволяют видеть не только их совпадение по общему составу. Они позволяют признать их функциональное тождество в каждом отдельном случае, и тем самым считать, что в целом, весь обряд удастся вполне надежно соотнести с эпическим сюжетом. Основой, обеспечивавшей подобное наложение эпического сюжета и обрядности, мог быть только исходный миф первотворения, лежащий в их основе, конкретное содержание которого нуждается в дополнительном выяснении.

-
1. Дзуцев Х. В., Смирнова Я. С. Жизнь осетинской семьи. Этносоциологический аспект. Владикавказ, 1993.
 2. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1995.
 3. Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия осетин. Владикавказ, 1992..
 4. Bailey H. W. Ossetic (Nartæ) // *Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies*. 2003. Vol. II. № 1-2. P. 7-40.
 5. Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Т. 3: f – h. М., 2007.
 6. Къарджиаты Б. Ирон æгъдæуттæ. Дзæуджыхъæу, 1991. (на осет. яз.)
 7. Газданова В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007.
 8. Уарзиати В. С. Этнология. Культурология. Семиотика // *Избранные труды*. Владикавказ, 2017. Т. I.
 9. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1: От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2002.
 10. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Исследования // *Ученые записки Императорского московского университета*. М., 1882. Ч. II.
 11. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I. А-К.
 12. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

13. Туганов М. С. Литературное наследие. Орджоникидзе, 1977.
14. Абаев В. И. Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ, 1990. Т. I.
15. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2003. Фыццаг чиныг. 589 с. (на осет. яз.)
16. Тменова Дз. Г. Осетинские народные загадки. Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 2008.

Salbiev, Tamerlan K. – Centre for Scythian-Alanian Studies at the Vladikavkaz Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, galabu054@gmail.com

ETIOLOGY OF PATRIARCHAL FAMILY IN OSSETIAN RITUAL TRADITION.

Keywords: *Ossetians, patriarchal family, rituals, creation myth, sacrificial bird, epic, dramatization.*

Obviously, in the context of globalization, reliance on tradition, containing in a generalized form the experience of many generations of ancestors, is one of the fundamental conditions for the sustainable development of society. From this point of view, when there is a family crisis in modern society, it is of primary interest how tradition interprets family relations, determines the place and role of the family in society, and regulates the relations between its members. No wonder that modern scholars have shown steady interest in this element of the traditional Ossetian culture. The novelty of the study reveals itself in two ways. On the one hand, for the first time, the main source of the research was not external descriptions, but the ritual tradition itself, which made it possible to obtain first-hand information. On the other hand, the article substantiates the need to appeal to the methods developed by the school of functional ethnology, the founder of which is considered to be B. Malinovsky. In the framework of the proposed approach, the main goal inevitably becomes the clarification of the myth underlying the Ossetian patriarchal family, which determines the principles of its structure and functioning. The main result of the study can be considered the identification of members of the Ossetian patriarchal family and the rights and obligations assigned to them within the framework of the Ossetian family ritual, with ritually significant parts of the sacrificial bird, the distribution of which was strictly regulated. At the same time, their steady connection with the epic cycle, defined as the «Beginning of the Narts», also reveals itself. In this case, family ritual, in fact, appears as a form of dramatization of this plot, in which members of the patriarchal family reproduce the images of certain epic heroes who acted in the era of the creation.

REFERENCES

1. Dzutsev, Kh.V., Smirnova Ya. S. *Zhizn' osetinskoi sem'i. Etnosotsiologicheskii aspekt* [Life of Ossetian family. Ethno-sociological aspect]. Vladikavkaz, Gazetno-zhurnal'naya tipografiya, 1993. 212 p.
2. Meletinsky, E. M. *Poetika mifa* [Poetics of myth]. Moscow, Vostochnaya literatura, 1995. 408 p.
3. *Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin. Trudovaya i obryadovaya poeziya osetin.* [Monuments of folk art of Ossetians. Labor and ceremonial poetry of Ossetians]. Vladikavkaz, Ir, 1992. 439 p.
4. Bailey, H. W. Ossetic (Nartæ). Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies. 2003, vol. II, no. 1-2, pp. 7-40.
5. Rastorgueva, V. S., Edelman, D. I. *Etimologicheskii slovar' iranskikh yazykov* [Et-

ymological Dictionary of Iranian Languages]. Moscow, Vostochnaya literatura, 2007, vol. 3: f – h. 493 p.

6. Kardzhiaty, B. *Iron æg»dæuttæ* [Ossetian Rituals]. Vladikavkaz, Rukhs, 1991. 161 p. (in Ossetian)

7. Gazdanova, V.S. *Zolotoi dozhd'. Issledovaniya po traditsionnoi kul'ture osetin* [Golden Rain. Studies on the traditional culture of Ossetians]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2007. 438 p.

8. Uarziati, V.S. *Etnologiya. Kul'turologiya. Semiotika* [Ethnology. Culturology. Semiotics]. *Izbrannye trudy* [Selected works]. Vladikavkaz, Abeta, 2017, vol. I. 552 p.

9. Eliade, M. *Istoriya very i religioznykh idei. Tom 1: ot kamennogo veka do elevsinskikh misterii* [History of faith and religious ideas. Vol. 1: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries]. Moscow, Kriterion, 2002. 464 p.

10. Miller, Vs.F. *Osetinskie etyudy. Issledovaniya* [Ossetian etudies. Researches]. *Uchenye zapiski Imperatorskogo moskovskogo universiteta* [Scientific notes of the Imperial Moscow University]. Moscow, Tipografiya A. Ivanova, 1882, part II. 301 p.

11. Abaev, V.I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language]. Moscow – Leningrad, USSR Academy of Sciences, 1958, vol. I, A-K'. 655 p.

12. Propp, V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [The historical roots of a fairy tale]. Leningrad, Leningrad State University, 1986. 366 p.

13. Tuganov, M. S. *Literaturnoe nasledie* [Literary heritage]. Ordzhonikidze, Ir, 1977. 235 p.

14. Abaev, V.I. *Izbrannye trudy. Religiya. Fol'klor. Literatura. Vladikavkaz* [Selected Works. Religion. Folklore. Literature]. Vladikavkaz, Ir, 1990, vol. I. 640 p.

15. *Narty kaddzhytæ. Iron adæmy epos* [Nart sagas. Epics of Ossetians]. Vladikavkaz, Iryston, 2003, book I. 589 p. (in Ossetian)

16. Tmenova, Dz. G. *Osetinskie narodnye zagadki. Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin* [Ossetian folk riddles. Monuments of folk art of Ossetians]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2008. 432 p.