

Е. Б. Бесолова

*Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева –
филиал Владикавказского научного центра РАН*

Миф о рождении через смерть в Нартиаде

Рассматривается архаический ритуал добровольной смерти, существовавший почти у всех народов, в том числе и кавказских. В эпоху повышенной военной активности на закате первобытно-общинного строя, когда в мужчине ценилась в основном только военная доблесть, стариков за бесполезность убивали. В оценке данного явления авторами статьи прочитывается как увязка с суровыми условиями жизни архаических и примитивных обществ, так и фольклорно-мифологический мотив. Эпос осетинского народа «Нарты кадджыте» («Нартовские сказания») донес до современности явления духовной и материальной жизни народа, корни которых таятся в ранних архаических ритуалах и временных напластованиях, обусловленных языческими верованиями и религиозной мифологией. Авторы, убедившись, что утрачены не все символы ритуального обряда убийства старцев, попытались реконструировать его более древние семантические структуры на основе цикла сказаний об Урызмаге, символически прочитав ритуал и рассмотрев обряд в типологическом аспекте.

Ключевые слова: нартовский эпос, добровольная смерть, ритуал, рождение через смерть, напиток бессмертия.

Ритуал умерщвления бесполезных членов сообщества – проблема чисто этнографическая. Он представляет собой давно отживший обряд, который был обусловлен идеологией и социально-экономическими условиями примитивной эпохи.

Заметим, что еще В. Я. Пропп писал о значимости вскрытия представлений, лежащих в основе определенных мотивов, исторических причин их семантики, особенностей форм первобытного мышления и о значимости их привлечения для трактовки исторической семантики [Пропп, 1986, с. 30]. Данное положение обусловило цель, определило задачи и рамки настоящей статьи. Означенный ритуал излагается в статье описательно. Для авторов важны не столько его исторический аспект и социальные функции, сколько отражение в нем мифа о рождении через смерть, а также роль форм первобытного мышления в выявлении «исторической семантики» обряда, для чего предпринята попытка осмыслить имевшийся в исторической действительности факт в героическом эпосе «Нарты».

Впервые в нартоведении ритуал добровольной смерти рассматривается в статье в качестве источника, легшего в основу мифа о рождении через смерть и появлении напитка бессмертия в Нартиаде.

Бесолова Елена Бутусовна – доктор филологических наук, профессор, заведующая отделом осетинского языкознания Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева – филиала Владикавказского научного центра РАН (просп. Мира, 10, Владикавказ, 362040, Россия; elenabesolova@mail.ru)

Обряд ритуального убийства стариков в Нартиаде, встречающийся в эпосе многих народов, и ритуал умерщвления правителей по причине их одряхления [Фрэзер, 1986, с. 299–332] типологически, несомненно, сходны. В этой традиции нартов вызывают исследовательский интерес древнейшие представления и первобытное мировосприятие, переданные мифом. Исходя из положения, что мифологическое мышление не всегда следует за рациональным сознанием, порой даже опережает его, и что «истоки религии находятся не на небе, а на земле» [Маркс, Энгельс, 1955, с. 25], мы рискнули «прочитать» сохранившиеся сюжеты о «добровольной смерти» стариков.

Из всех национальных версий Нартиады удалось извлечь два самостоятельных сюжета по обычаю умерщвления старцев.

В адыгских, абхазских и абазинских версиях сказаний самого старого нарта сбрасывали живым в пропасть. Когда нарт Бадына (вариант: дед) одряхлел, то сын (вариант: внук) посадил его в корзину, поднялся на вершину Горы Старости и скинул ее в глубокую расщелину. Но корзина с отцом зацепилась за пенек, и старик, засмеявшись, заметил сыну, что и для него наступит тот день, когда и его сын сбросит его с этой самой горы и, возможно, корзина с ним также зацепится за этот пенек. Сын призадумался над словами отца, поднял его и отнес в горную пещеру, а пустую корзину бросил в пропасть. Ежедневно он приносил отцу еду, и когда нартов постигли несчастья, то только мудрый совет старца-отца помог им возродить потерянное. И вот с тех пор нарты перестали убивать стариков [Кумахов, Кумахова, 1998, с. 149–150].

Смех старца на пороге смерти существовал также в традиции многих народов: ср. «У древнейшего населения Сардинии... существовал обычай убийства стариков. Убивая стариков, громко смеялись» [Пропп, 1976, с. 188]. В этой традиции, по мнению ученых, запечатлены «следы семантики архаичного обряда» [Дюмезиль, 1990, с. 150].

Нартовский эпос сохраняет лишь далекий отголосок древнего обряда, подлежащего рассмотрению в типологическом контексте древнего ритуала. К примеру, сардонический смех имеет аналогии и в адыгских версиях нартовского эпоса: «Нарты, прежде чем убивать своих стариков, устраивали пир, развлекались, причем и сами старики, обреченные на смерть, веселились на этом пиру» [Кумахов, Кумахова, 1998, с. 147].

В. Я. Пропп утверждает, что «смех создает жизнь, он сопутствует рождению и создает его. А если это так, то смех при убийстве превращает смерть в новое рождение, уничтожает убийство. Тем самым этот смех есть акт благочестия, превращающий смех в новое рождение» [Пропп, 1976, с. 187]. Смех сардов при смерти стариков, как и поздние случаи смеха на похоронах у других народов, по мнению известного фольклориста, объединены общей закономерностью, дающей право считать смех магическим средством создания жизни [Там же, с. 188].

В адыгских версиях нартовских сказаний содержится и суровое осуждение этого жестокого обряда: «...суть обычая убивать стариков... вряд ли можно свести лишь к презрению к смерти» [Там же, с. 147], и поэтому нартам адыгских версий удастся упразднить обычай убийства стариков, используя их же ум и мудрость. Эпосоведы замечают, что исключение составляет «одно сказание, записанное у адыгов, проживающих в Сирии. Согласно этому сказанию (содержащему инновационные элементы), после длительной жизни (до тысячелетнего возраста) немощные старики сами обращаются к главе нартов с просьбой созвать совет, где они во время пира добровольно уходят из жизни» [Кумахов, Кумахова, 1998, с. 148].

Ж. Дюмезиль в книге «Скифы и нарты» приводит записи древних греков (Плиния, Помпония Мелы), свидетельствующие о том, что скифы, не желая стареть, бросались в море с высоты скалы, а у Валерия Флакка зафиксировано, что

у сарматов старики заставляли убивать себя мечами своих же сыновей [Дюмезиль, 1990, с. 199].

В оценке данного явления, воспринимаемого большинством исследователей отнюдь не как фольклорно-мифологический мотив, лежит, по мнению Ю. Ю. Карпова, увязка не только с суровыми условиями жизни архаических и примитивных обществ, но преимущественно с особенностями хозяйственного и общественного укладов жизни, а также сопутствовавшими им культурами и ритуальной практикой [Карпов, 1996, с. 138–139]. Не лишено аргументации и народное объяснение обычая убийства стариков, согласно которому только души тех, кто умирал достойной смертью, обретали свое повторное существование. К примеру, в эпоху повышенной военной активности на закате первобытно-общинного строя, когда в мужчине ценилась в основном только военная доблесть, стариков за бесполезность убивали. В частности, у алан считался «счастливым тот, кто испускает дух в сражении, а стариков или умерших от случайных болезней они преследуют жестокими насмешками, как выроdkов и трусов» [Абаев, 1990, с. 224].

В Нартовском эпосе осетин инициатива добровольной смерти исходит от самого нарта – стареющего Урызмага:

Одряхлел нарт Урызмаг, надломились его силы, не ходил он больше в походы. Перестала нартская молодежь спрашивать у него совета, а нашлись и такие юноши, что смеялись над Урызмагом. С утра уходил нарт Урызмаг на нихас и проводил там целые дни, слушая новости, которые рассказывали люди. Глядел, как состязается в стрельбе из луков нартская молодежь, вспоминал свои молодые годы и грустил о том, что никогда они не вернуться.

– Эх, если бы еще раз сходить мне в поход! – воскликнул раз Урызмаг и пошел на большой нартский нихас. Тут сидела нартская молодежь. И сказал ей Урызмаг:

– С детства я до самой старости все силы разума своего щедро отдавал я вам, а теперь старая голова моя стала для вас обузой и нет от меня больше проку. Потому прошу я вас: сколотите большой и крепкий сундук, положите меня в него и бросьте в море. Нельзя меня хоронить на кладбище нартов.

Тут некоторые юноши сказали:

– Как станем мы жить, если не будет с нами мудрого Урызмага, который наставлял нас на разум?

Но слышны были и другие голоса:

– Совсем уже состарился он и ни на что теперь не годен.

Никто не решился исполнить волю Урызмага. И на следующий день, придя на нихас, Урызмаг опять стал просить, чтобы сделали сундук, положили его туда и бросили в море.

Видят молодые нарты, не уговоришь старика.

На третий день сколотили они сундук, положили туда Урызмага, дали ему на неделю еды, плотно закрыли крышку и бросили сундук в море [Сказания о нартах, 1973, с. 108–109].

Наше внимание в данном отрывке привлекла лексема *чырын* ‘сундук’, которая в осетинском языке встречается также в значении ‘гроб’ в сказании «Уырыз-мæджы фæстаг балц» («Последний поход Урызмага»):

Нарты ныхасмæ рацыдис Уырызмæг дыууæ лæдзæджы ‘нцой æмæ загъта Æртæ Нартæн:

– Мæ чысылæй мæ æронды бонмæ уын мæ зонд нукуы бахæлæг кодтон. Гъе ныр уын мæнæй пайда нал ис, æмæ мын саразут æнгом цæнгæтæй чырын æмæ мæ уым нывæрут æмæ мæ денджызы баппарут: мæнæн нарты уæлмæрдты нæй ныгæнæн.

Кæстæртæ загътой:

– Нæ зондамонæг Уырызмæг нæ уæлийæ куы нæ уа, уæд цæрынæн ницы бакæндзæстæм.

Æмæ нæ бакастысты йæ коммæ. Уæд та сæм рацыдис дыккаг хатт Уырызмæг æмæ та сын загъта:

– Цаман ма фыдабоней марут? Саразут мын чырын ама ма баппарут денджызы.

Ганан куы науал уыд, уед ын Артæ Нарты саразынц цæнгæтсæй чырын, сифтындзынц ын хæдзарæн цæд, аласынц æй ама йæ дынджыр денджызы баппарынц Уырызмаджы [Нарты, 1990, кн. 1, с. 139–140].

‘Вышел Урызмаг на нартовский ныхас, опираясь на две палки, и сказал Трем [фамилиям] Нартов:

– С юности до старости никогда не жалел я для вас своего ума, теперь же нет вам от меня больше пользы, и сделайте мне из плотного чугуна гроб, положите туда и в море киньте: нельзя меня хоронить на нартовском кладбище.

Младшие сказали:

– Не будет во главе нас мудрого [наставника] Урызмага, так и жизни для нас не будет. – И не послушались его.

Во второй раз к ним вышел Урызмаг и снова сказал:

– Зачем вы меня мучаете? Сделайте мне гроб и в море бросьте!

Делать нечего, делают нарты [из Трех фамилий] ему чугунный гроб, с каждого дома по паре быков запрягают, отвозят Урызмага и в большое море бросают’ [Нарты, 1989, кн. 2, с. 80].

В роли вместилища в разных вариантах и версиях сказаний о нартах выступают, помимо сундука или гроба, бурдюк из кожи коня Урызмага:

Когда снежнобородый Урызмаг пришел в глубокую дряхлость и перестал участвовать в наездах нартовских, то он только тем развлекал себя, что выходил на нартовский ныхас и целый день слушал рассказы и смотрел, [как] стреляет нартовская молодежь. Урызмаг под старость стал посмешищем нартов, молодежь стала плевать на него и обтирать [об него] грязь своих стрел. Наскучили Урызмагу насмешки нартов. С досадой приходит он к своей жене Сатане и говорит ей:

– Я был главой нартов, водил их во все наезды, а теперь я состарился и одряхлел. В наездах с нартами я не участвую, сижу по целым дням в ныхасе, и нарты надо мной сменяются. Желал бы я видеть свою смерть, но бог мне ее не дает.

– Да что ты так сильно горюешь и досадуешь, – сказала Сатана, – ведь есть же поговорка: и камень стареет, и дерево стареет. Ты в свое время жил между нартами мужем, а теперь дошел до старости. Что тебе горевать и тужить, что ты живешь так много, наш старый муж, – сказала Сатана.

Тогда Урызмаг отвечал:

– Такая жизнь среди нартов для меня будет невыносимой, а если смерть моя еще будет далека, то, чтобы не подвергаться ежедневно насмешкам нартов, я готов, прежде чем настанет час смерти, утопить себя в море и там закончить свои последние старые дни!

И вот, таким образом, Урызмаг приказал резать своего коня, сделать из кожи бурдюк, зашить его [в бурдюк] и забросить в море. Засадили Урызмага в бурдюк, зашили бурдюк и забросили в море [Нарты, 1989, кн. 2, с. 83–84].

Или из шкуры самого большого буйвола (быка):

...Манан ма цардæй ма мард хуыздæр у. Нæ къамбецтæй стырдæр чи у, уый мын аргæвдут. <...> Йæ царм ын къупристыгъд бакæнут, бонцыгæхмæ мын дымстæй куыд лæууа, афтæ. <...> Райсомы бон æрбацъæх, афтæ ма къуприйы æд хæринагтæ цæвæрут. Ахæссут ма ама ма дæла фурды баппарут: æз сæфинаг дан, ама куыд фесафон, афтæ [Нарты кадджытæ, 2003, ф. 398] ‘Мне лучше умереть, чем так жить. Зарежьте самого большого из наших буйволов. <...> Шкуру его очистите как для бурдюка так, чтобы до рассвета она стояла надутая. На рассвете положите меня с едой в бурдюк. Отнесите меня и закиньте в море: я достоин гибели, и я должен исчезнуть’ (перевод наш. – Е. Б.).

Или из **молодого бычка**, пригодного к упряжи:

(Сатана) <...> сытадис ама бавналдта лæгма ама йæ лæппудаст æркодта, лæппуы хуызæн æй æрбацарæзта: æнгом æгънаг, æнгом сæхтæгæй. Аргæвста ифтындзинаг уæныг ама йæ лалымыстыгъд бакодта. Лæппуы хуызæн æй

(Урызмагджы. – Е. Б.) уым цавердта ама йа доны баппарста. Дон ай аласта лалымы... [Нарты кадджытсе, 2003, ф. 417] '(Сатана) встала и принялась за мужа и побрила его под мальчика, принарядила словно парня: наглухо застегнут, плотно обтянут (бука.: без зазора застегнут, без зазора закрыт). Зарезала молодого бычка, пригодного к упряжи, и очистила шкуру для бурдюка. Словно парня (мальчика) положила его в него и бросила в воду. Вода унесла бурдюк' (перевод наш. – Е. Б.).

При внимательном прочтении сохранившегося «осколка» древнего ритуального обряда в цикле сказаний об Урызмаге выявляется, что утрачены не все символы ритуала. Данное обстоятельство делает верным предположение В. Я. Проппа о том, что героический эпос «донес до наших дней детали и черточки, которых не дает... никакой другой материал» [Пропп, 1986, с. 34]. Это делает возможным не только реконструировать более древние семантические структуры обряда, но дает надежду на его символическое прочтение и на рассмотрение в типологическом плане.

Анализ мифов, как известно, есть средство выявления первичных структур сознания.

Во всех вариантах сказания о последнем *балце* 'походе' Урызмага рядом с вместилищем, сундуком, гробом, бурдюком, везде и всегда *фурд* 'вода', 'море', 'большая река'. Выходит, что жизнь человека, его желания и чувства олицетворяются образом воды-реки, текущей по земле и впадающей в море, воды которого воспринимаются не только как источник жизни, где течение воды ассоциируется с течением времени, но также и как цель. К морю, к этой таинственной бесконечности, устремлена жизнь, и из него она и проистекает. Культ воды – самый священный: она имеет спасительную силу; древние говорили о возрождающем и омолаживающем ее действии.

В мифопоэтическом мышлении все боги, живущие в море, являются солнечными символами. Чтобы совершить переход, они пользуются сундуком, корзиной с крышкой, стволом дерева или лодкой, то есть предметами, которые символизируют материнскую утробу, и готовятся перенести соответствующие лишения.

Мифологема *возвратиться в море* равнозначна другой – *вернуться к матери* – и имеет смысл «умереть, чтобы родиться вновь».

Известно, что путешествие, направление которого всегда противоположно видимому дневному движению солнца, представляет собой эволюцию, переход от одного состояния к другому. Именно по этой причине обряды инициации часто принимают форму «символических путешествий», начинающихся во тьме нижнего мира (или даже в утробе матери). Испытания, отмечающие стадии путешествия, считаются обрядами очищения.

Заметим, что в мифопоэтическом мышлении и сундук, и гроб, и бурдюк, представляющие собой вместилища, которые можно закрыть, считаются женскими символами и часто связываются с рождением и с символом воды; например, во многих мифах новорожденных, поместив в корзину, бросают в воду, но, чудесно спасенные, они становятся царями и т. д.

Предполагаем, что в приведенных отрывках из сказаний и конь, и буйвол (бык), и молодой бычок приносились Урызмагом в дар богам как искупительная жертва: «Искупительными ритуальными убийствами, сопровождаемыми различного рода унижениями жертвы: бранью, плевками, ударами хлыста и т. д., обеспечивали себе спасение, одновременно очищаясь от позора» [Жюльен, 1999, с. 184].

Кожа коня, шкуры быка-буйвола или молодого бычка ассоциируются с идеями рождения и возрождения. Количество шкур соотносится с тройной природой человека – телом, душой и духом, причем символизм шкур появился из ритуала,

известного как «проход через шкуру», который фараоны и жрецы использовали, чтобы омолаживаться [Кирло, 2010, с. 211].

Путь от рождения к смерти, как известно, пролегает в видимом человеком земном мире. Конечно же, труднее всего постичь обратный путь, тот путь от смерти к рождению, который, с позиций гарантий бессмертия, намного значимее. И тогда возникает образ матери, лишь в чреве которой человек защищен от всех невзгод земного мира с его жестоким фрондерством: «Только в лоне матери эти оппозиции гармонично слиты и способны даровать состояние абсолютного комфорта и покоя» [Манзура, 1997, с. 42]. Но чрево матери не только укрывает человека, но и вновь рождает, выпуская его из невидимого рая в этот земной мир с его вечными противопоставлениями [Бесолова, 2008, с. 82]. В итоге «конец путешествия выражает возрождение и преодоление смерти» [Кирло, 2010, с. 324].

Миф о рождении через смерть ясно просматривается во всех вариантах сказания о последнем походе за добычей Урызмага.

Образ коня, как известно, в индоиранской традиции имеет солнечную природу или тождественен солнцу. Заметим, что, по В. В. Иванову и В. Н. Топорову, «символическое значение коня значительно шире с точки зрения его ассоциации с огнем (Агни) в его всевозможных проявлениях, в том числе с жертвенным огнем в обрядовой церемонии» [Иванов, Топоров, 1974, с. 48]. Бык же в мифопоэтическом сознании представляет собой зооморфный символ луны, темноты и жидкой субстанции – божественного напитка сомы/хаомы. В разных вариантах сказания «Последний поход Урызмага» мы столкнулись с символическим соединением образа коня и образа быка, что в космогоническом отношении прочитывается как единство двух изначальных природных стихий: света и мрака, огня и воды, а в ритуальном плане выражает взаимосвязь жертвенного огня и жертвенных возлияний. Но конь и бык соотносятся также и с двумя противоположными социальными образами: конь – с воином, а бык – с фигурой жреца. Данное обстоятельство дает право предположить, что в образе Урызмага слиты три функции: родоначальника нартов, воинская и жреческая.

Еще М. Элиаде считал, что любой ритуал воспроизводит мифологический архетип [Элиаде, 1999, с. 17]. В «Калевале» изобретение пива отнесено к временам родоначальника финских героев Калевалы, а в Авесте первым, изготовившим священный напиток хаому (сому), оказывается родоначальник людей Йима [Абаев, 1990, с. 164]. Добавим, что в Нартиаде родоначальник нартов и людей Урызмаг первым изобрел «напиток бессмертия» – *æлутон*, хмельной напиток нартов, приготовлявшийся из меда. С медом, символом мудрости, связывают возрождение или перемены личности после инициации, что сопоставимо с очищением огнем. О древности этого слова, означающего божественное питье, ритуальный напиток, писал и Т. А. Гуриев [1999, с. 18].

В языческом сознании наблюдается уравнивание жидкости с речью; это вошло в состав понятий, группировавшихся вокруг культа Сомы: «Сома есть жидкость – текучая, очищающаяся, но Сома – не только жидкость, это и поэт, певец. Ср. в связи с этим... осет. *don* “вода”, но латыш. *daina* “песня”» [Маковский, 1966, с. 76]. Воды невидимого высшего мира производят сому – напиток богов, нектар, необходимый элемент ведического жертвоприношения, жизненный сок; ср. как Индра завладел сомой; Один получил хмель поэзии.

Через обряды инициации, принявших в отрывках из сказаний о последнем походе Урызмага форму «символических путешествий», начинающихся в утробе матери, через обряды очищения мы констатируем возрождение Урызмага, родоначальника-старца, а символизирует это рождение столкновение морских волн, символов чистоты; «ср. тох. *A war* “вода”, но осет. *арун* “рожать”» [Маковский, 1966, с. 78].

Но это рождение обеспечивает и смех, если понимать его в качестве магического средства создания жизни. Ср.: «Без него (пира) не обходится ни одно существенное смеховое действо. <...> Смех снижает. <...> Снижая, и хоронят и сеют одновременно, умерщвляют, чтобы родить сызнова лучше и больше» [Бахтин, 1990, с. 308].

Таким образом, в обряде убийства стариков в его наиболее древних семантических структурах усматривается архаичная ритуальная функция их возрождения [Налоев, 1985, с. 177]; наблюдается вхождение в мир через космогонические источники ритуала, через возвращение к первоначальному состоянию (воде), источнику рождения.

Бурдюк, упоминавшийся в вариантах сказания о последнем походе Урызмага, в мифопоэтическом мышлении представляет собой соединение двух начал: мужского и женского, а как вместилище олицетворяет женское лоно. Но бурдюк имеет еще и прагматическое назначение: мешок из шкуры животного для хранения и перевозки жидкости, поэтому ассоциируется с жертвоприношениями в виде ритуального напитка (сомы / хаомы, селутона) и восходит к жреческой функции. В сказаниях о нартах изобретение целительного напитка живой воды, «напитка бессмертия» – селутона – связано с сакральной фигурой воина и жреца, родоначальника нартов Урызмага.

Этот факт дает основание считать, что именно Урызмаг является олицетворением трехчленной мифологической и социальной структуры нартовского общества, соединяя в себе функции родоначальника нартов, воинское и сакральное начала.

Итак, анализ сюжетов о ритуальном убийстве старцев выявил, что для мифопоэтического, или космогонического, исторического периода типично наличие параллелей между макрокосмическими и человеческими принципами мироустройства, что корни определенного пласта явлений как материальной, так и духовной жизни уходят к самым ранним архаическим этапам человечества.

Привлечение этнографических данных для разрешения исследуемой проблемы оказалось плодотворным и еще раз подтвердило, что ритуал являлся средоточием жизни и труда в архаических культурах; что синтез этнографии и фольклора, ритуала и сакральности эффективен в части выявления семантической значимости функций участвующих в ритуале предметов.

Рассмотренные сюжеты выявили, что в нартовских сказаниях тесно переплелись отголоски исторических событий, историческая реальность и древняя обрядность; что не существует обряда без сопровождающего его мифа. Думаем, прав И. В. Манзура, заявляющий, что «человеческий фактор действительно должен занимать значительное место в мифологическом сюжете, потому что создание универсального мирового порядка подразумевает установление не только космических законов, но и соответствующих социальных, моральных и ритуальных норм, которые регулировали бы жизнь общества» [Манзура, 1997, с. 42].

Список литературы

- Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин // Абаев В. И. Избр. тр.: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990.
- Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. 2-е изд. М., 1990.
- Бесолова Е. Б.* Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008.
- Гуриев Т. А.* Кто есть кто в аланской Нартиаде: Словарь. Владикавказ, 1999.
- Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М.: Наука, 1990.
- Жюльен Н.* Словарь символов. Челябинск: Урал Л.Т.Д., 1999.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974.

Карпов Ю. Ю. Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.

Кирло Х. Словарь символов: 1 000 статей о важнейших понятиях религии, литературы, архитектуры, истории. М.: Центрполиграф, 2010.

Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. Нартский эпос: Язык и культура. М.: Наследие, 1998.

Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М.: Владос, 1966.

Манзура И. В. Археология основного мифа // Стратум: структуры и катастрофы: Сб. символической индоевропейской истории. СПб.: Нестор, 1997.

Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 3.

Налоев З. М. Этюды по истории культуры адыгов. Нальчик, 1985.

Нарты. Осетинский героический эпос: В 3 кн. М.: Наука: Глав. ред. вост. лит., 1990. Кн. 1; 1989. Кн. 2.

Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986.

Сказания о нартах: Осетинский эпос / Пер. с осетин. Ю. Либединского. М.: Сов. Россия, 1973.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1986.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. I. Дзæуджыхъæу: Ирыстон, 2003.

E. B. Besolova

*V. I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies –
the Affiliate of the Vladikavkaz Science Centre of the Russian Academy of Sciences
Vladikavkaz, Russian Federation, elenabesolova@mail.ru*

Birth-through-death myth in Narts' sagas

The epic of the Ossetian people, «Narty Kadjyta» («Narts' sagas»), transmits to the present days the phenomena of the spiritual and material life of the people, and their roots lie in the early archaic rituals and time strata which can be accounted for by pagan beliefs and religious mythology. The paper deals with the archaic ritual of «voluntary death», which existed almost in all societies, as well as among the Caucasian peoples. In the era of intense military activity at the decline of the primitive communal system, when man's military valour was an ethical priority, the elderly were killed as useless members of the community. Assessing this phenomenon the authors interpret a folklore and mythological motive within the context of harsh living conditions of archaic and primitive societies.

Having revealed that not all symbols of the ancient ritual ceremony of murdering elders were lost, the authors tried to reconstruct its more ancient semantic structures in the cycle of sagas about Uryzmag by reading the ritual symbolically and considering it in terms of typology.

The path from birth to death lies in the earthly world visible to men, but it is most difficult to comprehend the way back, that way from death to birth, which, is a guarantee of immortality and thus is much more significant. Here emerges an image of a mother, in whose womb only a person is protected from all the adversities of the earthly world with its cruel antagonism. According to the authors, the image of the Nart Uryzmag involves three functions: the function of a progenitor of the people, military and priestly ones. Being father of the tribe he was the first to invent the «drink of immortality» - æluton, the strong drink of the Narts, divine and ritual drink brewed from honey. Honey, a symbol of wisdom, is connected with the resurrection or personality changes after initiation, comparable to purification by fire. Through the initiation ceremonies, which in the excerpts from the legends about Uryzmag's last campaign took the form of «symbol-

ic journeys» beginning in the maternal womb through cleansing rituals, the authors state the old progenitor's rebirth.

However, this birth provides laughter as well, understood as a magical means of creating life. Thus, in the ritual of killing old men in its most ancient semantic structures the archaic ritual function of their revival is seen. There is an entry into the world through cosmogonic sources of the ritual, through a return to the original state (water), the source of birth.

Comprehending the ethnographic fact that existed in historical reality in the heroic epic of «Nart» confirmed the truth: only the souls of those who died heroic death were granted new existence.

Keywords: Narts' epic, voluntary death, ritual, birth through death, drink of immortality.

DOI 10.17223/18137083/61/6

References

Abaev V. I. Nartovskiy epos osetin [Ossetic Nart epos]. In: Baev V. I. *Izbr. tr.: Religiya, fol'klor, literatura* [Selected works: Religion, folklore, literature. In 4 vols]. Vladikavkaz, Ir, 1990, pp. 142–242.

Bakhtin M. M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Rennanssa. 2-e izd.* [Francois Rabelais's creativity and national culture of the Middle Ages and the Renaissance. 2nd ed.]. Moscow, 1990, 543 p.

Besolova E. B. *Yazyk i obryad: Pokhoronno-pominal'naya obryadnost' osetin v as'pekte ee tekstual'no-verbal'nogo vyrazheniya* [Language and rite: Funeral and memorial rites of Ossetians in the aspect of its textual, verbal expression]. Vladikavkaz, IPO SOIGSI, 2008, 408 p.

Dyumezil' Zh. *Skify i narty.* [Scythians and narts]. Moscow, 1990, 229 p.

Eliade M. *Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya* [Essays on comparative religious studies]. Moscow, Ladomir, 1999.

Guriev T. A. *Kto est' kto v alanskoy Nartiade: Slovar'* [Who is who in Alanian Nartiada. Dictionary]. Vladikavkaz, 1999, 96 p.

Ivanov V. V., Toporov V. N. *Issledovaniya v oblasti slavyanskikh drevnostey* [Research in the field of Slavonic antiquities]. Moscow, Nauka, 1974, 342 p.

Karpov Yu. Yu. *Dzhigit i volk: Muzhskie soyuzы v sotsiokul'turnoy traditsii gortsev Kavkaza* [Dzhigit and wolf. Men's unions in the social and cultural traditions of the Caucasian Highlanders]. St. Petersburg, 1996, 312 p.

Kirilo Kh. *Slovar' simvolov: 1 000 statey o vazhneyshikh ponyatiyakh religii, li-teratury, arkhitektury, istorii* [Dictionary of symbols. 1 000 articles on the most important concepts of religion, literature, architecture, history]. Moscow, Tsentrpoligraf, 2010, 525 p.

Kumakhov M. A., Kumakhova Z. Yu. *Nartskiy epos: Yazyk i kul'tura* [Nart saga: Language and culture]. Moscow, Nasledie, 1998, 312 p.

Makovskiy M. M. *Sravnitel'nyy slovar' mifologicheskoy simboliki v indo-evropeyskikh yazykakh: Obraz mira i miry obrazov* [Comparative dictionary of the mythological symbolism in the Indo-European languages: the image of the world and the worlds of images]. Moscow, Vlos, 1966, 416 p.

Manzura I. V. *Arkheologiya osnovnogo mifa* [Archeology of the main myth]. In: *Stratum: struktury i katastrofy: Sb. simbolicheskoy indoevropeyskoy istorii* [Stratum: structures and catastrophes: a collection of symbolic Indo-European history]. St. Petersburg, Nestor, 1997, pp. 26–46.

Marks K., Engels F. *Sochineniya. 2-e izd.* [Works. 2nd ed.]. Moscow, Gospolitizdat, 1955, vol. 3, pp. 7–44.

Naloev Z. M. *Etyudy po istorii kul'tury adygov* [Studies on the history of culture of the Circassians]. Nalchik, 1985, 269 p.

Narty kaddzhytæ: Iron adæmy epos. I. Dzæudzhykh"æu: Iryston, 2003.

Narty. *Osetinskiy geroicheskiy epos: V 3 kn.* [Narts. Ossetic heroic epos in three books]. Moscow: Nauka. Glav. red. vost. lit., 1989, Book 1; 1990, Book 2.

Propp V. Ya. *Fol'klor i deystvitel'nost'* [Folklore and reality]. Moscow, 1976.

Propp V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [Historical roots of fairy tale]. Leningrad, Izd. Leningr. univ., 1986.

Skazaniya o nartakh: Osetinskiy epos [Nart legends: Ossetic epos]. Transl. by Yu. Libedinskiy. Moscow, Sov. Rossiya, 1973, 512 p.

Frezer Dzh. *Zolotaya vetv'* [The Golden Bough]. Moscow, Politizdat, 1986.

Zhyul'en N. *Slovar' simvolov* [Dictionary of symbols]. Chelyabinsk, Ural L.T.D., 1999, 499 p.