

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОЛОГИЯ

БАТРАЗ-МУРАВЕЙ

(об одном мотиве нартовского эпоса)

А. В. ДАРЧИЕВ

В нартоведческих исследованиях Батраз характеризуется обычно как славный витязь железного века, действующий только открытой силой и не прибегающий в противоборстве с врагами к уловкам и хитростям [1, 182-183]. Однако существуют, на наш взгляд, основания для уточнения этих устоявшихся представлений. Речь идет о способности Батраза к оборотничеству, которая имплицитно, в виде разнообразных тропов, прослеживалась и ранее, но в некоторых текстах (как опубликованных относительно недавно, так и ожидающих еще своего издания) о ней говорится вполне определенно. В частности, Батраз превращается в муравья. Далее мы рассмотрим этот необычный для нашего героя мотив и попытаемся выявить его мифологическое содержание.

Превращение Батраза в муравья в четырех из пяти известных нам случаев встречается в сказаниях о молодом герое Арахцау (Арахдзау, Арахса, Ерахцау), которые образуют автономный малый цикл [2, 106-108], но также органично включаются в сюжетную группу сказаний об осаде Сосланом неприступной крепости [3, 105-258]¹. Рожденный от чудесного бра-

ка или, по другим вариантам, адюльтера, Арахцау усыновлен Деденагом/Бедзенагом (не нартом). Право имянаречения принадлежит Сослану, поэтому, возмужав, Арахцау отправляется к нартам. Но заставить Сослана дома ему не удастся, потому что все нарты находятся на пиру. Арахцау не знает туда дороги, и Шатана дает ему в провожатые малолетнего Батраза. Прибыв к месту пиршества, Батраз превращается в муравья, проникает внутрь крепости/дома и, незаметно подобраться к самому уху Сослана, просит его выйти наружу. Сослан выходит, нарекает сына Деденага именем Арахцау и приглашает его принять участие в нартовском веселье². Приводим эпизоды о превращении в рассматриваемых вариантах.

1. «Деденаг».

В сказании о Деденаге мотив превращения в муравья встречается дважды. Снача-

ни был ответ на этот вопрос, в силе остается замечание Ж. Дюмезиля: «Боги-громовержцы не существуют без богов солнца. Рядом с Батразом мы находим Созырыко» [5, 76]. Указанные сюжетные группы в обоих циклах весьма близки, поэтому, рассматривая «муравьиный» эпизод в контексте сказания об осаде крепости Сосланом, мы сочли возможным привлечение данных из аналогичных сказаний о взятии крепости Батразом.

² На пиру юношу оскорбляет Челахсартаг (или замещающий его персонаж), и разгневанный Арахцау покидает нартов. Тому, кто вернет обиженного гостя, Челахсартаг обещает отдать в жены свою дочь. Сослан исполняет просьбу, но, поскольку Челахсартаг вероломно укрылся с дочерью в своей крепости, ему не остается ничего другого, как штурмовать эту неприступную твердыню.

¹ Аналогичная сюжетная группа существует и в цикле сказаний о Батразе («Как Батраз сокрушил крепость Хыз, Сайнага») [2, 69-70]. Этот весьма примечательный факт вновь возвращает нас к непростому вопросу о соотношении двух виднейших персонажей нартиады. Следует ли видеть в них «специализированные перевоплощения первоначально единого мифологического типа»? [4, 47]. Каким бы

ла муравьём оборачивается младенец из рода Ацата: *«Поздно ночью мальчик выбрался из колыбели и пошел в школу. И превратился в муравья. Заполз [вверх] по стене башни, спустился внутрь башни, зашел в девичью комнату и остался там с девушкой» [3, 118]¹. Родившийся от этой связи мальчик стал приемным сыном Деденага. Когда подошло время, сын Деденага отправляется к Сослану, но тот находится на пиру в доме Борафарныга, куда нартровский гость дороги не знает. Провожатым сыну Деденага стал юный Батраз. В пути изматанный золой оборванец неоднократно показывает надменному сыну Деденага свое превосходство в силе и ловкости, но самое удивительное происходит по прибытии к дому Борафарныга: *«Батраз превратился в муравья, заполз на Сослана и говорит ему: – Твой аталычный [воспитанник] пришел к тебе, выгляни к нему» [3, 120].

2. «Сказание о Сослане, Саууае и Арахцау».

Батраз провожает Арахцау к Сослану, который находится на пиру у Борафарныга: *«Юноша и Батраз добрались [до места]. Батраз превратился в муравья, заполз на Сослана и говорит ему на ухо: «Твой аталычный [воспитанник] зовет тебя». Сослан вышел и поздоровался с сыном Деденага: «Приветствую тебя, сын Деденага Арахцау». В этот момент Сослан и нарекает имя мальчику» [3, 176].

3. «Сын Бедзенага Арахцау».

Мальчик, копошащийся в золе (фаэныкгуыз), т. е. Батраз, провожает Арахцау к Созырыко, пирующему в доме Алагата. Здесь, в отличие от предыдущих вариантов, необходимость превращения в муравья получает ясную мотивировку: двери большого дома Алагата закрыты, а крики вновь прибывших гостей не слышны шумно пирующим нартам. Поэтому-то Батраз и проявляет свою неоценимую способность: «Мальчик превратился в золотого муравья. Какими-то [путями] прополз через семь дверей и подполз к уху Созырыко. Созырыко выскочил наружу: – «Здрав-

ствуй, Арахцау! Бедзенага сын Арахцау!»» [3, 194].

4. «Нартровский Сослан и красавица Салха».

Батраз, выступающий здесь под именем Фаэныкгуыз, провожает гостя к Созырыко, находящемуся на пиру у Алагата: *«Тем временем они добрались [до дома Алагата]. Мальчик говорит гостю:

– Ты постой пока здесь, прежде я наведаюсь к ним.

Фаэныкгуз превратился в золотого муравья, по подъему стопы Сослана заполз к самому его уху и говорит:

– Твой друг стоит у входа.

Сослан вскочил и быстро вышел к гостю» [3, 239].

5. «Нартровский Хамыц».

Нарты задумали убить старого Хамыца и пригласили его на пир. За ним отправляется Созырыко в сопровождении юного сына Хамыца, который выступает здесь под именем Алымбег, но по-прежнему наделяется своим специфическим эпитетом – фаэныкгуыз («сидящий у золы»). Прибыв к месту пиршества, мальчик превращается в муравья: *«Созырыко и мальчик зашли во двор, мальчик превратился в муравья, заполз на Хамыца и говорит ему на ухо:

– Я твой сын, не бойся теперь, но там [во дворе] твой нартровский друг Созырыко тебя зовет.

Он вышел к нему твердой походкой. Тем временем нартаты уже приготовили колья, полагая, что он зашатается [от выпитого], и они убьют его» (сказитель Иналук Гусов (сел. Нарт); 31.01.1941 г. записал А. Дзодзиков) [6, 422]. В этом комбинированном сказании с причудливым соединением мотивов и необычной расстановкой персонажей смысл превращения объясняется необходимостью проникнуть незамеченным в стан противника и помочь выбраться из него Хамыцу, хотя дальнейшее повествование показывает, что все могло обойтись и без превращения.

Всего лишь пять не вполне мотивированных эпизодов могут показаться случайностью в полотне героических деяний Батраза. Однако настораживает именно

¹ Здесь и далее звездочкой * отмечены выполненные нами переводы осетинских текстов.

внешняя нелогичность действия, как правило, являющаяся признаком весьма архаичного элемента, смысл которого уже не осознается, но необходимость в повествовании не подлежит для сказителя сомнению. Среди основных нартовских персонажей превращение в муравья, насколько нам известно, приписывается только Батразу (не считая младенца из рода Ацата). В то же время известно, что многие специфические деяния и способности Батраза объясняются его особым положением как эпической ипостаси древнего грозного божества и часто находят близкие соответствия в образе и деяниях древнеиндийского Индры [5, 71, 73]. В попытке объяснить смысл столь необычной для Батраза метаморфозы обратимся и на этот раз к ведийской мифологии.

Индра, ведийский бог грозы и войны, являет собой воплощение воинской силы, мужества и безудержной ярости к врагам. Однако использует он не только оружие, в частности, знаменитую громовую палицу ваджру, но и хитрость. Подобно своим противникам асурам, Индра владеет магической силой – майя (māyā) и способен обезвредить или перехитрить враждебное колдовское искусство [7, 153]. Обладание силой майя означает, прежде всего, способность к перевоплощениям, которую Индра неоднократно проявляет в борьбе с демоническими противниками. В одной из своих трансформаций Индра принимает образ муравья. В «Ригведе» (I, 51, 9) находим:

Отдавая во власть тому, кто следует обету, тех, кто против обета,

Пронзая с помощью союзников тех, кто не союзники, Индра,

Прославляемый (в виде) муравья преодолел насыти

Стремящегося к небу, возросшего уже и растущего (еще врага)¹.

Практически все исследователи видят здесь отголосок мифа об одной из метаморфоз Индры в борьбе с демонами: он превратился в муравья, чтобы незаметно

проникнуть во вражескую крепость, пробив ее стены или забравшись на них [10, 57; 7, 153; 11, 49; 12, 15]. «Муравьиная» тема в связи с Индрой проявляется еще в нескольких местах «Ригведы» (IV, 19, 9; X, 99, 5, 12).

Мифологическая сущность мотива о превращении Индры в муравья блестяще раскрыта в специальной статье В.Н. Топорова [13]. Ученый рассматривает его в контексте так называемого основного индоевропейского мифа, где «идея превращения «разыгрывается» во всей полноте вариантов (как предельно контрастных, так и последовательно градуальных), реализующих такие темы, как противопоставление большого и малого, неба и земли и связь между ними путем серии переходов» [13, 327]. В рассматриваемом ведийском мотиве обыгрывается одна из тех бинарных оппозиций, которые составляют структурную основу большинства архаичных мифов: «малое – большое». Одолеть «стремящегося к небу», «возросшего и растущего (еще) врага» Индра сумел при помощи не аналогичного (хотя его способность возрастать, наполняя собой вселенную, известна из других мест Ригведы: см., например, IV, 18, 5), а прямо противоположного действия – уменьшения до предельно малого вида.

Включая ведийский мотив в контекст основного мифа, В.Н. Топоров приводит ему аналогии из других индоевропейских мифологических традиций. Согласно древнегреческой этиологической легенде, Зевс явился в виде муравья к Эвримедузе. Родившийся от этой связи Мирмидон (от др.-греч. μύρμηξ «муравей») стал родоначальником мирмидонян, «муравьиных» людей. Исследователь видит здесь полную аналогию ведийскому мотиву (Громовержец Зевс превращается в муравья), хотя и с иным, романическим, обоснованием превращения ([13, 330-331]; см. также: [14, 282]). Мотивно более точной параллелью, согласно В.Н. Топорову, является русская сказка «Хрустальная гора»: Иван-Царевич (трансформация Громовержца) превратился в муравья, сквозь маленькую трещинку заполз в хрустальную гору, убил Змея и освободил похищенную им царевну [13,

¹ Здесь и далее Ригведа цитируется по изданию Т.Я. Елизаренковой: [8; 9]

331]¹. Похожий мотив известен и в русских былинах о Вольге (Волхе), который превращает себя и своих воинов в муравьев, чтобы проникнуть в неприступную крепость [13, 331; 18, 109; 19, 74].

Теперь этот ряд аналогий может быть дополнен примерами из нартского эпоса, которые, учитывая известную близость образов Индры и Батраза, становятся серьезной поддержкой для реконструкции и более полного понимания соответствующего элемента основного мифа (муравьиной метаморфозы Громовержца).

Одним из главных космогонических деяний Индры является освобождение солнца (шире – огня в виде солнца и света), укрываемого демоном в глубинах хтонического мрака [20, 30]. По мнению А. Бергеня, муравьиная трансформация Индры имеет

¹ В качестве аналогии автор приводит известный в германском фольклоре мотив пронесения муравьями в темницу шелковых ниток для плетения веревки, при помощи которой узник выбирается на волю [13, 338]. В романе Дж. Р. Р. Толкиена «Властелин колец», созданном под сильным влиянием германо-скандинавской мифологии, рассматриваемый мотив (в трансформированном виде) получает потрясающую по своей масштабности разработку, исполняя роль базовой сюжетной линии, вокруг которой разворачиваются все остальные действия и ситуации эпопеи. На хоббитов, представителей самого малорослого в сказочном Средиземье народа, возложена труднейшая задача проникнуть незаметно в неприступную крепость Темного Властелина, уничтожить кольцо всевластья и спасти тем самым мир от неминуемой гибели. Мотив муравьиной трансформации у Толкиена отсутствует, однако, желая подчеркнуть малость и подвижность хоббитов, он иногда сравнивает их с муравьями. См., например: «Жители Заячьих Холмов суетились, словно муравьи у разоренного муравейника» [15, 194]. Интересно отметить, что название малоросликов – «хоббиты» – исследователи творчества Толкиена производят от староанглийского *hob*, означающего в английском фольклоре маленького шаловливого эльфа [16, 33]. В одном из вариантов сказания о женитьбе Хамыца, встреченного им малорослого охотника из Донбеттыров (здесь они замещают Быценов) зовут Гоба [17, 278]. Случайное созвучие?

отношение именно к этой части его подвигов. Сопоставив сообщения античных авторов об индийских муравьях, откапывающих золото, с упомянутыми пассажами «Ригведы» об Индре и муравьях (IV, 19, 9), о превращении Индры в муравья (I, 51, 9), ученый пришел к выводу, что в основе тех и других лежит один и тот же архаичный индоевропейский миф об освобождении солнца (огненно-светового начала), символически обозначаемого золотом, от власти похитившего его демона [21, 33–37]². Мнение А. Бергеня было поддержано Дж. Дарместетером [14, 282] и, в определенной степени, Л. Шрёдером, который также допустил, что, по крайней мере, в одном месте «Ригведы» (IV, 19, 9) речь может идти о солнце, освобождаемом Индрой от власти демона, правда, с иной оценкой и расстановкой основных персонажей [23, 102]³.

Все варианты, содержащие мотив о превращении Батраза в муравья, относятся к одной сюжетной группе – об осаде Сосланом крепости (Гори, Хыз, Сайнага) [2, 30–31]. Сказания данной группы имеют отчетливую солярную мифологическую

² Статья А. Бергеня представляет собой отзыв на книгу Фредерика Ширна «Происхождение легенды об откапывающих золото муравьях», в которой мифические насекомые отождествляются с горными золотостарателями из племени дардов. Соглашаясь с возможностью такого рационального толкования, А. Бергеня отмечает, что при этом остается без ответа вопрос о том, каким образом эти люди получили название муравьев. По мнению А. Бергеня, миф о муравьях, добывающих золото, существовал уже в ведическую эпоху. Во всяком случае, он был хорошо известен древним индийцам, которые, узнав о старателях, добывавших золото на пустынном плато в Тибете, именно здесь его и локализовали. Отметим, что и новое толкование, идентифицирующее муравьев-золотокопателей с разновидностью сурков [22, 200–203], также не объясняет причину предполагаемой путаницы, по которой сурков в легенде заменили муравьи.

³ Согласно Л. Шрёдеру, демоническим персонажем является муравей, насыпи которого пробивает Индра (I, 51, 9) и освобождает солнце из его крепости, т. е. из муравейника (IV, 19, 9).

основу и изобилуют солнечными символами и аллегориями, важнейшие из которых заключаются в том, что «солнечный» герой Сослан/Созырыко осаждает крепость, чтобы вернуть похищенную у него невесту/жену – Дочь Солнца. [5, 77; 1, 173; 24, 199-206]. Неудивительно, что включенный сюда эпизод с превращением Батраза в муравья также содержит явные «солнечные» элементы и находит объяснение в свете солнечной трактовки сюжета.

Прежде всего, наш герой оборачивается не простым, а золотым муравьем [3, 194, 239], об известной же в мифологии связи золота и солнца, очевидно, нет необходимости говорить отдельно. Дальнейшие действия золотого муравья и здесь подтверждают наличие подобной связи: он не только незаметно проникает в закрытое место, где происходит нартовское пиршество, но и заползает к уху Сослана/Созырыко и просит его выйти наружу. Иначе говоря, усилиями золотого муравья солнечный герой выходит из запертой крепости. Напомним также, что к месту закрытого пиршества нартов Батраз попадает в качестве проводника Арахцау, который не знает, где найти Сослана. Не стремясь к излишне рациональному толкованию этого момента, все же отметим установленную в мирмекологии способность муравьев к солнечно-компасной ориентации, т. е. определению положения солнца даже в тех случаях, когда оно закрыто плотными тучами [25, 173, 175, 177; 26, 289-290].

В том, что Батраз-муравей выводит Сослана из крепости/дома, где пируют нарты, кажется, нет элемента противоборства и, соответственно, освобождения солнечного персонажа. Однако анализ сказаний данной сюжетной группы позволяет выявить некоторые важные детали, характеризующие отношение места, где пируют нарты, к той крепости, которую очень скоро после пиршества будет штурмовать Сослан. В одном случае Батраз в виде золотого муравья пробирается незаметно в запертый дом Алагата через семь дверей [3, 194], которые, вернее всего, означают семь оград, окружающих место пиршества. Такой же

фортификационной особенностью характеризуются крепость Челахсартага, похитившего жену Созырыко, дочь Солнца Фатимат [17, 182], и замок, где Даут-алдар укрывал свою дочь, не желая, вопреки обещанию, отдавать ее в жены Созырыко [17, 193]. В обоих случаях неприступная твердыня сокрушена Батразом, и невеста/жена возвращена Созырыко. Наконец, в трех вариантах рассматриваемой группы и одном комбинированном варианте из Батразовского цикла место пиршества и осаждаемая Сосланом крепость совпадают: нарты пируют в крепости (Хузми, крепость Сайнаджы алдара, Гори), которую затем из-за вероломного поведения хозяина осаждают Сослан [3, 133, 224, 227; 17, 481]. В мифологическом смысле результат проникновения Батраза-муравья в крепость также совпадает с итогом осады крепости Сосланом: выведение/освобождение из укрытия солнечного персонажа.

Уже в «Ригведе» возрастание противника Индры наполняется не только мифологическим [27, 96], но и определенным этическим смыслом. Так, демон-змей Вритра, обладающий способностью разрастаться (III, 30, 8), вызывает на поединок самого Индру (I, 32, 6) в пьяном задоре, т. е. заносчиво. Примечателен в этом смысле предложенный А. Хиллебрандтом перевод I, 51, 9, по которому Индра в виде муравья преодолевает насыпи не «возрастающего», а «Заносчивого, Высокомерного» (Übermütigen) противника [7, 248-249]. В нартовских текстах нет указаний на физическое возрастание Бурафарныга/Борафарныга, Челахсартага или Сайнага. Однако Бурафарныг, по меткому замечанию Ж. Дюмезиля, представляет собой тип «спесивого богача» без элементарного чувства чести [5, 174], да и весь его род – Бората – тщеславные богачи [5, 19]. Противник Батраза богат, и, если можно говорить о социальной иерархии у нартов, то он, несомненно, принадлежит к ее верхушке. В то же время Батраз – почти всегда копошащийся в золе маленький мальчик. Как видно, противопоставление «малый – большой» выражается в эпических текстах через оппозиции возрастного

(«мальчик – мужчина»), имущественно-го/социального («бедный – богатый») и, как следствие, этического («униженный – высокомерный») характера¹.

Муравьиная тема в ведийской мифологии не исчерпывается приведенными пассажами из «Ригведы». Речь идет о мифе, наиболее полная версия которого изложена в «Шатапатха-брахмане» (XIV, 1, 1-14). В основных чертах он заключается в следующем. В установленное время боги совершали жертвенную церемонию, для того чтобы достичь наибольшего могущества и славы. Было заключено соглашение: тот, кто первым завершит жертвоприношение, будет признан наиболее могущественным. Победу одержал Вишну, но он не смог сдерживать в себе жажду славы. Взяв свой лук и три стрелы, он покинул собрание с явным презрением к остальным. Боги окружили его, но не осмеливались напасть из-за его лука и стрел. Тогда муравьи в обмен на обещанную богами способность находить воду и пищу повсюду, где бы они ни находились, перегрызли тетиву лука Вишну. Концы лука резко распрямились и отсекали голову Вишну. Взметнувшись высоко в небо, она превратилась в солнце. Боги бросились к Вишну, но первым оказался Индра. Он прильнул к его телу и завладел всей его славой [28, 441 ff.].²

Ведийский Вишну по преимуществу выступает как солярное божество, поэтому неслучайно здесь голова Вишну идентифицируется с солнцем [30, 168]. Но для нас особенно важен тот факт, что появление на небе солнца (= головы Вишну) является результатом муравьиной «диверсии». Сопоставление сюжета о муравьях и Вишну

со сказанием об осаде Сосланом крепости выявляет, на наш взгляд, определенные элементы сходства.

1) Жертвоприношение на Курукшетре происходит как состязание богов. На пиру среди нарттов также разгорается состязание, главным образом, в танцевальном искусстве, и, кажется, нет нужды доказывать, что нарттовские танцы носят, скорее, ритуальный, нежели развлекательный характер. Результаты состязания в обоих случаях становятся мотивом, провоцирующим все последующие действия. Одержав победу, Вишну возгордился и покинул остальных богов. В пуранической версии Вишну покидает собрание богов, нарушая договор [31, 633]. В большинстве вариантов главный противник Сослана, выступающий под разными именами (Борафарный, Челахсартаг, Челахсартон и др.), нарушает договор и укрывается в неприступной крепости. В одном варианте победитель состязания и противник, крепость которого осаждает Созырыко – одно и то же лицо [3, 105-106].

2) Боги окружили возгордившегося и покинувшего их Вишну, но не осмеливались напасть из-за его грозного оружия – лука и трех стрел. Оружие Челахсартага (или замещающих его персонажей) – три чудесные стрелы, представляющие главную опасность для Сослана и его боевых друзей при осаде крепости [3, 110, 114, 124-125, 153, 165, 179, 186, 207, 242].

3) Славный Вишну, победивший всех великих богов ведийского пантеона, сам был повержен малыми насекомыми. Муравьи перегрызли тетиву его лука, который, резко распрямившись, оторвал ему голову и взметнул ее в небо³. Там, в небесной вышине, голова Вишну стала сияющим солнцем. В некоторых версиях мифа Вишну замещается одним из своих воплощений – Хаягривой, божеством с головой лошади [31, 633], истоки образа которого связывают с древнеарийским культом коня [32,

¹ Полное этическое переосмысление этой древней мифологической оппозиции («малый – большой») происходит в христианстве и выражается в заповедях самого Спасителя: «Большой из вас да будет вам слуга: ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится» (Мф. 23:11-12).

² Интересную реконструкцию с попыткой связать воедино этот сюжет «Шатапатха-Брахманы» с «муравьиными» пассажами «Ригведы» см.: [29, lv-lix].

³ Согласно другой версии, Индра сам превращается в муравья и перегрызает тетиву лука. Правда, Вишну здесь замещается Рудрой [7, 416; 29, lxi].

9-10]. Наделение солнечного Вишну чертами этого животного объясняется тем, что у индоиранцев образ коня очень тесно связывался с почитанием солнца и выступал его главным символом [33, 44-45].

В нарттовском сказании нет муравьев, перегрызающих тетиву лука, но есть малолетний помощник Сослана, совершающий деяние, удивительное во всех отношениях. Перед штурмом осажденной крепости Сослан поручает ему присматривать за своим не в меру строптивым конем. И малыш справляется с заданием: пригнув к земле самое высокое в лесу дерево, он привязывает к нему сосланова коня и отпускает, так что конь оказывается на вершине распрямившегося дерева [3, 113-114, 143, 229, 241-242, 251, 254-255]. При всех внешних различиях привязывание коня к вершине дерева по своему мифологическому содержанию может быть сопоставлено с мотивом о муравьях, перегрызающих тетиву лука Вишну. Подобно тому, как пружинящая сила освобожденного муравьями лука возносит в небо солнечное светило, т. е. голову Вишну (которую, согласно пуранической версии, ему заменяют головой коня), в нарттовском сказании согнутое в дугу дерево, распрямляясь, поднимает на свою вершину коня, солярное значение которого очевидно уже из его принадлежности Сослану. Важность этого деяния столь велика, что Сослан, увидев своего коня на вершине дерева, отпускает войско, ведь в нем нет необходимости при таком помощнике [3, 178]. Речь не столько о физической мощи малыша, сколько о проявленной нашим маленьким героем способности освободить похищенного солнечного персонажа, точнее – вернуть похищенное солнце на небо.

Как верно отметил В.Н. Топоров, мифологические представления о муравьях определяются такими их природными свойствами, как малость, множественность, подвижность, коллективность, неприхотливость, приспособляемость и способность к освоению среды обитания (отсюда богатство и процветание), строительные и воинские таланты, самая высокая в животном мире скорость обучения.

Отсюда и те качества, которыми муравьи наделяются в разных мифологических традициях: коллективность, трудолюбие, смекалка, хитрость (приходящая на помощь малости), яростная воинственность. Все эти свойства позволяют уяснить появление образа муравья в схеме основного мифа [13, 330].

Малость муравья¹ как наиболее очевидная причина превращения в него героя (чтобы не быть замеченным противником) все же представляется недостаточным или, во всяком случае, не единственным основанием для принятия этого образа в контексте поединка Громовержца и его противника, ведь мир насекомых представляет мифопоэтическому воображению большое разнообразие иных видов, способных выступить символом предельной малости. Очевидно, выбор муравья в данном случае обусловлен и другими приписываемыми ему свойствами, а именно быстротой, смелостью и яростной воинственностью. Кроме того, в древнеиндийской традиции муравьи выступают и как змееборцы. А. Губернатис сопоставил рассматриваемый пассаж «Ригведы» (I, 51, 9) об Индре, в образе муравья сокрушающем демона, с сюжетом из «Панчатантры» (III, 5) в котором муравьи борются со змеей. Она убивает многих из них, но их число столь велико, что змея, в конце концов, побеждена муравьями ([35, 372], см. также: [36, 215]). В греческой традиции уже упоминавшиеся мирмидоняне («муравьиные люди») во главе с Ахиллом проявляли чудеса военной отваги под стенами Трои и в то же время были образцом воинской дисциплины, организованности и беспрекословного подчинения своему военачальнику, словом, являли собой пример идеального воинства.

¹ Согласно В.Н. Топорову, мотив предельной малости муравья объясняет вовлечение этого образа в кумулятивные сказки. Среди приводимых автором фольклорных примеров упоминается и осетинская сказка «Мышь, муравей и блоха» [13, 336]. Этот осетинский пример можно дополнить еще одной похожей сказкой о золотом муравье и мыши «Зæрин мулдзуг æма мистæ» [34, 35-36].

Мотив воинственности муравьев присутствует и в осетинской сказке «Медведь и муравей» [37, 27]. Здесь обыгрывается уже упоминавшаяся оппозиция «малый – большой» с положительным значением «малого», но прекрасно организованного персонажа. При этом малость муравья становится важнейшим качеством, необходимым непосредственно в схватке с противником огромной величины¹. Малость, поддержанная такими его свойствами, как коллективность, многочисленность и способность жалить, помогает муравьям одолеть медведя, обидевшего их товарища.

В осетинских пословицах и поговорках муравей признается силачом, поскольку может нести груз, равный или даже превышающий его собственный вес: *«Муравей несет [груз], равный его собственному весу» [39, 248]. Иногда о его смелости и силе говорится в ироничном смысле: *«Муравей, говорят, [хвалился]: “Я сильнее слона – он на меня наступил, а я и не почувствовал”» [39, 248].

Представление о воинственности муравья и его отношении к военной сфере, очевидно, объясняет тот факт, что некоторые процессы жизнедеятельности муравьиного коллектива рассматривались у осетин как предзнаменования военного характера. Так, 87-летняя жительница сел. Кадгарон Зарета Бегизова вспоминает: *«В начале лета 1941, утром я вышла на полевые работы и в поле увидела, как из-под большого желтого камня выползли черные муравьи. Их было много, и они растянулись, как лента шириной в один метр и длиной в два-три метра. Я долго стояла и смотрела на них, даже опоздала на работу. Когда пришла, рассказала об этом нашему бригадиру Хутинаеву Татари (лет 50 ему было тогда), на что он воскликнул: “Ох, непременно война начнется!”» [40]. Возможно, предзнаменование в

¹ Тот же мотив превосходства малого персонажа перед огромным противником составляет основу легенд о малорослом осетинском силаче Гоцъи, который одолел в поединке огромного персидского богатыря [38, 380-381].

данном случае основывается на ассоциации муравьиного потока с движущимся воинством².

При всей положительности рассмотренных выше характеристик и свойств муравья он все же связан с землей и выступает в мифологических текстах классификатором нижней сферы мироздания. Поэтому его связь с Громовержцем, которому занимает в структуре основного мифа противоположную, верхнюю космическую зону, требует дополнительного объяснения. Муравьи (как и насекомые вообще) зачастую играют в мифологических системах роль медиаторов, посредников, связующих противопоставленные зоны мироздания. В.Н. Топоров в связи с этим упоминает широко распространенное представление о «муравьином» пути, идущем с земли на небо, а также другие примеры [13, 332], которые можно дополнить приведенным выше эпизодом о чудесном мальчике из рода Ацата. Превратившись в муравья, он забирается вверх, по стене башни, выступающей здесь зримым образом оси, соединяющей две противопоставленные зоны: верх и низ. Причастность малыша-муравья к обеим сферам выражается и следующей его характеристикой: *«В роду Ацата такой [чудесный] родился мальчик, который днем бывает с небожителями, а ночью – с чертями» [17, 118].

Еще А. Губернатис отметил, что в «Махабхарате» *valmika* служит обозначением не только муравейника, но и змеиной норы в земле [35, 372]. Впоследствии В.Н. Топоров, со ссылкой на Ф.Б. Я. Кейпера, показал, что в древнеиндийской традиции подземное жилище владыки нижнего мира Варуны идентично обиталищу змей и име-

² Сравнение движущегося войска с муравьиной массой присутствует в «Шахнаме»: «муравьино-бесчисленный строй» (10230), «не войско идет – муравьи, саранча» (13811) [41, 320, 431]. При этом муравьям всегда уподобляются враги иранских героев, что, очевидно, является отголоском зороастрийских представлений, согласно которым муравей – дэвовское насекомое, подлежащее уничтожению (Видэвдат 14, 5; 16, 2; 18, 73) – см.: [42, 214, 230, 231, 251].

ет сходным образом описываемый вход. Более того, в одном из текстов этим входом является муравейник, что, согласно автору, отражает старый мотив о связи асуров с муравьями. Асуры хранят под землей ценности, подобно муравьям в разных мифологических системах. Поскольку муравьи связаны с нижним миром Варуны, они могут производить воду (т. е. находить ее). В итоге В. Н. Топоров констатирует связь муравьев как с Индрой, так и с владыкой нижней зоны мироздания Варуной [13, 334].

Пытаясь объяснить особую связь Громовержца и муравьев, относимых в древнеиндийской традиции к миру асуров, вновь обратимся к одному из тех гимнов «Ригведы», где, как отмечалось выше, проявляется тема муравьиного превращения Индры (X, 99, 5). Здесь неоднократно подчеркивается способность Индры изменять свой облик для овладения крепостями: «в измененном виде он овладел имуществом стовратного¹» (X, 99, 3), «он овладел крепостями в измененном облике» (X, 99, 11). Но для нас особенно важны имеющиеся здесь указания на природу этой способности Индры. В 10 стихе автор гимна называет Индру «обладающий силой превращений как Варуна», т. е. в своей способности к превращениям он подобен главе асуров, владыке нижнего, подземного/водного мира Варуне. Сравнение не случайное, поскольку магическая сила и способность к превращениям являлась характерной чертой асуров, но не девов, возглавляемых Индрой [7, 153]. Наконец в гимне есть главное указание, раскрывающее происхождение магических способностей у Индры – он обладает «природой асуры» (X, 99, 2). Стало быть, он обладает майя, не завоевав или отобрав ее, но, по своей внутренней сущности, имевшей нечто от асуров.

Все вышесказанное наводит на мысль о некоем хтонизме в природе Индры. Вывод не столь неожиданный, как могло бы показаться на первый взгляд, ибо он подтверждается теми же аналогиями из индоевро-

пейского ареала, которые уже приводились выше в связи с темой муравьиных превращений. Так, древнегреческий Громовержец Зевс соединял в древнейшие времена функции жизни и смерти, властвовал не только над землей, но и под ней, верша суд над мертвыми. Отсюда происходит и его эпитет – Подземный (Хтоний) [43, 111, 118]. Способность к звериному оборотничеству и другие чудесные способности русского былинного героя Вольги (Волха) еще более отчетливо объясняются его происхождением: Вольга рожден киевской княжной от Змея, и, «будучи сыном Змея, он унаследовал от него «хитрости-премудрости» и, в частности, умение прятаться от врага, оборачиваться в другие существа» ([18, 109]; см. также: [44, 42]).

Нартовский Батраз своим происхождением, без всякого сомнения, связан с представителями нижней, хтонической зоны мироздания. Его отец – прославленный нарт Хамыц, а мать из рода малорослых людей (в разных вариантах они выступают под разными именами: Быцены, Камбадата и т. д.), живущих под землей. Для нашей темы особую важность представляет один из вариантов сказания о женитьбе Хамыца, по которому входом в их подземное жилище является муравейник. Хамыц встречает охотника из племени малорослых людей Камбадата и, пораженный его силой и ловкостью, желает породниться с ним, взяв в жены девушку из этого племени. Маленький охотник соглашается и объясняет Хамыцу, как найти его жилище: *«Когда доберусь до чистого поля, отведу в сторону ногу и поеду, оставляя ею борозду вплоть до самого муравейника. Вот там, под землей, и находится мой дом» [17, 447]. В назначенный день нарты отправились к подземным жителям за своей невестой: *«Пошли они по борозде и добрались до муравейника. Остановились там, как и было им сказано: только стали слезать они с лошадей, как из-под муравейника выпрыгивала к ним молодежь Камбадата, забрали их бурки, ружья и прочие [вещи] под землю, затем открыли двери и завели туда лошадей и самих [нартов]» [17, 448].

¹ Л. Шредер видит здесь аллгорию муравейника, имеющего множество входов: см. [23, 101].

Возможно, в эпосе существовало прямое отождествление малорослых подземных жителей с муравьями, что в известной степени подтверждается и теми их свойствами, которые определенно соответствуют «муравьиным»: они малы, но обладают невероятной физической силой и ловкостью [17, 24, 31, 40-41], мудры и проницательны, способны даже читать мысли [17, 8, 11], но в то же время вспыльчивы, гневливы и не терпят обиды [17, 5, 6, 9].

Отнесенность муравьев к нижнему миру означает одновременно их связь с идеей богатства и плодородия. Многочисленные и убедительные подтверждения имеются в разных мифологических традициях, как в индоевропейском ареале, так и за его пределами (см., например: [45, 171, 175]). Мотив богатства и благополучия рефлексивно проявляется в самой теме муравьиных метаморфоз Индры: муравьишка подкрепляет великого Индру, но и сам получает от него благополучие, усиление, хорошее жилье («Ригведа» X, 99, 12) [13, 329]. Кроме того, в древнеиндийской мифологии муравьи способны производить (находить) воду, а следовательно – обеспечивают плодородие [46, 156, 158; 29, lv-lix].

В нарттовском эпосе подземные жители Быцента близки обитателям и владыкам водной стихии Донбеттырам, которые в сказаниях о женитьбе Хамыца нередко заменяют Быценов [17, 42, 64, 278, 414, 586], а иногда и отождествляются с ними [17, 290, 431-433]. Идея достатка, богатства и благополучия, приходящего к нартам от Быценов, и в частности – от матери Батраза, прослеживается вполне отчетливо. Во многих вариантах Хамыц отправляется на охоту вследствие начавшего у нартов голода [17, 443, 461, 475], а в одном случае указывается и его причина: сильная жара, выжегшая все нарттовские поля с урожаем [17, 23]. Маленький охотник, повстречавшийся Хамыцу, добывает голодающим нартам огромное количество дичи, а молодая жена Хамыца (сестра маленького охотника) показала настоящие чудеса портняжного искусства, с невероятной быстротой сшив для каждого нарты по несколько комплек-

тов превосходной одежды [17, 51, 52, 58, 65, 66]. И в этом одно из проявлений ее способности приносить изобилие, о которой она сама говорит своему мужу: *«К чему я притронусь, того уже не убудет» [17, 471].

Соответствующий комплекс представлений о муравейнике как источнике плодородия сложился у разных народов мира [13, 335]. В древнеиндийской традиции и в приведенном выше сказании о женитьбе Хамыца и рождении Батраза муравейник выступает как вход в подземный мир. В нарттовских сказаниях мы встречаем еще одно упоминание муравейника, но уже в связи с приключениями Сослана/Созырыко: в споре за шкуру черной лисицы (или чудесной косули) он рассказывает удивительную историю о муравейнике, на котором оживают умершие [3, 410, 419, 442]¹. Хтоническая зона всегда несет на себе отпечаток потустороннего, а потому подземный мир в мифологии – это зачастую и царство мертвых. Неудивительно, что муравьи оказываются связанными и с миром мертвых [13, 332, 335], при этом в мифопоэтических представлениях о жизни и смерти они выполняют спасительную (целительную) функцию [13, 333], а муравейник, как мы видим, наделяется чудесным свойством оживления, таким образом и здесь выступая в качестве места перехода из одного мира в другой.

Подведем итог. Мотив о превращении Батраза в муравья находит аналогии в иных индоевропейских традициях и представляет собой фольклорную трансформацию того фрагмента основного индоевропейского мифа, в котором Громовержец принимает облик муравья для сокрушения своего возрастающего противника и освобождения укрываемого им солнца.

Очевидно, в Батразе следует видеть не только стального «забияку», который добывается всего неистовой силой, но и героя, наделенного магическими способностями, что значительно обогащает и усложняет этот образ.

¹ В фольклоре некоторых африканских народов муравьи также наделяются способностью оживать умерших – см.: [47, 55].

1. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин // Абаев В. И. Избранные труды. Владикавказ: Ир, 1990. Т. I. С. 142-242.
2. Нарты. Осетинский героический эпос. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1991. Кн. 3. 175 с.
3. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2004. Т. II. 896 ф.
4. Грисвар Ж. Мотив меча, брошенного в озеро: смерть Артура и смерть Батрадза // Эпос и мифология осетин и мировая культура. Владикавказ: Ир, 2003. 196 с.
5. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. Владикавказ, 2001. 280 с.
6. НА СОИГСИ. Фольклор. Оп. 1. П. 23. Д. 56 (II).
7. Hillebrandt A. Vedische Mythologie. 2-te, veränderte Auflage. Breslau: Verlag von M & H. Marcus, 1929. Bd. 2. 446 s.
8. Ригведа. Мандалы I-IV. М.: Наука, 1999. 768 с.
9. Ригведа. Мандалы IX-X. М.: Наука, 1999. 599 с.
10. Geldner K. R. Der Rigveda. Übersetzt und erläutert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1923. T. I. 442 s.
11. Oldenberg H. Rigveda. Textkritische und exegetische Noten. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1909. Bd. I. 438 s.
12. Lommel H. Der arische Kriegsgott. Frankfurt-am-Mein: Vittorio Klostermann, 1939. 76 s.
13. Топоров В. Н. Сравнительный комментарий к одному мотиву древнеиндийской мифологии – Индра-муравей // Древняя Индия. Историко-культурные связи. М.: Наука, 1982. С. 327-341.
14. Darmesteter J. Ormazd et Ahriman: leurs origins et leur histoire. Paris: F. Vieweg, 1877. 360 p.
15. Толкиен Дж. Р. Р. Хранители: Летопись первая из эпопеи «Властелин Колец»/Пер. с англ. А. Кистяковского и В. Муравьева. М.: Детская литература, 1982. 335 с.
16. Bramlett P. C. I am in fact a hobbit: an introduction to the life and work of J. R. R. Tolkien. Macon, Georgia: Mercer University Press, 2003. 254 p.
17. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2005. Т. III. 712 ф.
18. Иванов В. В., Топоров В. Н. Волх // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Эллис Лак, 1995. С. 108-110.
19. Пронн В. Я. Русский героический эпос. Изд. 2-е, испр. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. 604 с.
20. Кейпер Ф. Б. Я. Основополагающая концепция ведийской религии // Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. С. 28-37.
21. Bergaigne A. Schiern, Origine du conte des fourmis qui déterrèrent l'or // Revue critique d'histoire et de littérature. 1874. № 29. (18 Juillet). P. 33-37.
22. Тигрица и грифон: Сакральные символы животного мира/Пер. и исслед. А. Г. Юрченко. СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2002. 400 с.
23. Schroeder L. von. Herakles und Indra. Eine mythenvergleichende Untersuchung. Wien: A. Hödler, 1914. 110 s.
24. Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2001. 315 с.
25. Длусский Г. М. Муравьи рода Формика (hymenoptera, formicidae, g. formica). М.: Наука, 1967. 236 с.

26. Кипятков В. С. Мир общественных насекомых. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. 408 с.
27. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Гнозис, 1995. Т. I. 875 с.
28. The Śatapatha-Brāhmaṇa. Translated by Julius Eggeling. Part V // The Sacred Books of the East. Ed. F. Max Müller. Delhi-Patna-Varanasi, 1966. Vol. 44. 596 p.
29. Oliphant S. G. Fragments of a Lost Myth – Indra and the Ants // Transactions and proceedings of the American philological Association. 1910. T. 41. P. lv-lix.
30. Gonda J. Aspects of early visnuism. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993. 270 p. (reprint).
31. Parmeshwaranand S. Encyclopaedic Dictionary of Purāṇas. New Delhi: Sarup & Sons, 2001. Vol. 2. 636 p.
32. Gulik R. H. van. Hayagriva: the Mantrayānic aspect of horse-cult in China and Japan. Leiden: Brill, 1955. 103 p.
33. Charpentier J. Kleine Beiträge zur indoiranischen mythologie // Uppsala Universitets Årsskrift. Uppsala: A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1911. Bd. I. S. 1-87.
34. Ирон адамон сфæлдыстад. Дзæуджыхъæу: Ир, 2007. Т. II. 655 ф.
35. Gubernatis A. de. Die Thire in der indogermanischen Mythologie. Leipzig: Verlag von F. W. Grunow, 1874. 675 s.
36. Панчатантра. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1958. 376 с.
37. Ирон аргъæуттæ. Орджоникидзе: Ир, 1983. 359 ф.
38. Ирон таурæгътæ. Орджоникидзе: Ир, 1989. 498 ф.
39. Гуытгъиаты Хъ. Ирон æмбисæндтæ. Орджоникидзе: Ир, 1976. 352 ф.
40. Полевой материал автора.
41. Фирдоуси. Шахнаме. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1960. Т. II. 645 с.
42. Авеста. «Закон против дэвов» (Видэвдат). СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2008. 301 с.
43. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996. С. 5-680.
44. Фроянов И. Я., Юдин Ю. И. Исторические реальности и былинная фантазия // Духовная культура славянских народов: литература, фольклор, история: Сб. ст. к IX Международному съезду славистов. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1983. С. 39-58.
45. Иванова-Казас О. М. Беспозвоночные в мифологии, фольклоре и искусстве. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006. 211 с.
46. Meyer E. H. Indogermanische Mythen. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Harwitz und Gossmann, 1883. Т. I. 244 s.
47. Котляр Е. С. Мифы бантуязычных народов Тропической и Южной Африки // СЭ. 1967. № 3. С. 47-58.