

К ВОПРОСУ О МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ОСНОВЕ ОСЕТИНСКОГО ПРЕДАНИЯ О САМЕЛИ

А. В. ДАРЧИЕВ

Одним из малоизученных персонажей осетинской мифологии является прикованный к луне Самели. Исследованию мифа о Самели посвящена замечательная статья Т. К. Салбиева, по мнению которого данный персонаж восходит к образу ветхозаветного пророка Самуила [1, 258-270]. Отнюдь не исключая возможность такого толкования, мы предложили еще одно вероятное объяснение, согласно которому имя Самели восходит к имени иудейского повелителя демонов Самаэля, а миф о Самели является результатом контаминации осетинской версии «прометеевского» мифа о прикованном герое и иудейских (раввинистических) представлений о Самаэле [2, 46-50]. Ниже приводятся дополнительные сведения, подтверждающие данную трактовку или, во всяком случае, имеющие к ней прямое отношение.

Имя иудейского повелителя демонов Самаэля вошло в мифологию еще одного кавказского народа – сванов. В сванских преданиях Самаал (Самал) – имя сатаны, который выступает здесь братом (или побратимом) Бога и участвует в процессе творения земли [3, I-LXXX, отд. II, 244-252; 4, 257-260]. Уже А. Н. Веселовский рассматривал эти сванские предания в одном ряду со славянскими легендами богомильского происхождения и другими дуалистическими космогониями, распространившимися в средние века на значительной территории Европы и Азии [5, 362-369]. Действительно, указанные сванские предания содержат элементы космогонии гностико-дуалистического характера. Вопрос о времени и путях проникновения гностических элементов в мифологию сванов чрезвычайно интересен и, насколько нам известно, еще не изучен.

Мы можем высказать лишь некоторые соображения по данному вопросу.

В гностических текстах из Наг-Хаммади антагонист Бога носит имя Самаэль [6, 204], в то время как в богомильском учении и происходящих от него славянских апокрифических текстах он именуется Сатанайлом [7, 86]. Дуализм сванских текстов, скорее, не богомильского, а манихейского характера, поскольку Самаал не создан Богом и в некоторых важных моментах равен с ним в могуществе. Отсюда видно, что сванские предания о Самаале связаны происхождением с более ранним, чем богомилы, гностическим учением. Сирийские источники свидетельствуют о распространении на Кавказе в IV-V вв. манихейского учения и гностических сект [8, 48, 50-51]. Очевидно, к этому времени относится и появление сванских дуалистических преданий. (Впрочем, в Грузии и на Юге России известны археологические находки гностических гемм и амулетов, датируемых уже первыми веками н.э. [9, 95-103]).

В осетинском предании о Самели мы не найдем каких-либо явных элементов гностического характера: Самели не притязает на равенство с Богом и не участвует в космо- и антропогонии. В то же время в предании об Артаузе, которое в основных элементах совпадает с преданием о Самели, процесс творения живых существ описан в дуалистическом духе: «Бог создал четыре блага: самое главное – Артауз, другое – мужчина, другое – овца, другое – пшеница. С мужчиной, овцой и пшеницей [Бог] создал каждому по черту. И теперь на три блага имеется три черта. И вот, Бог сожалеет: “Лучше бы я и не создал их”. Что это были за черты? Для мужчины – женщина, для овцы – козел, пшенице – сорняк *сысылы*. Артауз, конечно

же, был создан нам на благо, однако подстрекал людей совсем к другому» [10, 37]. В этом фрагменте зло представляется и как исходное условие творения, и как следствие эволюции изначально благого создания, но в любом случае добро и зло мыслятся исходящими от одного творца. Артаузу приписывается лишь создание всех вредоносных земных тварей [10, 37-38], подобно тому как в иранской мифологии вредных тварей создает злой дух Ахриман [11, 76-78]. Весь этот сложный комплекс представлений еще предстоит исследовать, поэтому наиболее вероятным теперь нам представляется, что осетинский Самели и сванский Самаал восходят к одному и тому же иудейскому демонологическому персонажу, однако попадают в мифологии этих кавказских народов разными путями.

В упомянутой выше статье Т.К. Салбиев высказывает интересную мысль о существовавшей в мифологических представлениях осетин связи осла с водной стихией: «Примечательно, что у осла в осетинской традиции есть постоянный цветовой эпитет – *с'æх* “серый”. Если обратиться к самому обозначению осла в осетинском языке – *хæрæг*, то окажется, что и оно несет в своей семантике цветное обозначение. В отношении осетинского существительного *хæтæг* “осел” убедительно установлены индоиранские связи, где его исходное значение также было “серый”. Это же значение распознается и за пределами арийской группы языков, в так называемом тохарском В» [1, 263-264]. Поскольку в осетинском языке серый цвет обусловил название ивы, а кроме того, имеется устойчивое сочетание *хæрæ мегъæ* «густой туман», автор приходит к выводу, что серый цвет выступает как интегрирующий признак, выражающий представление о связи всех трех объектов (осла, ивы и тумана) с небесными осадками и водной стихией. «Предполагая связь осла с грозой, – пишет далее автор, – мы вправе заключить, что освобождение Самели означает обильные осадки, ведущие к гибели урожая зерновых. Именно таков смысл угрозы, который лежит в основе этого мифа» [1, 265].

Не исключая возможность предложенной трактовки, все же считаем необходимым отметить некоторые нюансы. Мнение о цветовой обозначении «серый» в семантике осетинского *хæрæг* «осел» было высказано В.И. Абаевым в качестве предположения [12, 177]. В отношении осетинского *хæрæг*, действительно, выявлены убедительные индоиранские соответствия (др. инд. *khara-*, авест. *χара-* и др.), однако для них исходное значение «серый» не является установленным фактом.

К.К. Уленбек считал др.-инд. *khara* «осел» субстантивацией др.-инд. прилагательного *khara* – «жесткий, грубый, резкий» [13, 74]. Позднее данная этимология была принята в словаре А. Вальде и Ю. Покорного [14, 355]. Рассмотрев все имеющиеся толкования др. инд. *khara* – «осел», М. Майрхофер признал более вероятным его заимствование из семитского ареала ([15, 447]; см. также: [16, 80]). В этой связи особый интерес представляют результаты новейших исследований В. Блажека, который дополнительно указал значительное количество семитских соответствий индоиранскому *khara*- «осел» [17, 43]. В то же время М. Майрхофер не исключил возможность и звукоподражательной этимологии, ссылаясь на встречающееся в Пуранах выражение *khār-kāra* – «ослиный рев» [15, 447].

Значение «серый» в тохарском названии осла не распознается. В работе 1941 года А. Й. ван Виндекенс высказал мнение, что в тохарском В *kerçapo* «осел» первая часть *ker* означает «серый» [12, 177]. Однако позднее ученый признал, что тохарское *kerçapo* является заимствованием санскритского *gardabhā* – «осел» [18, 33, 38], этимология которого не связана с обозначением серого цвета [15, 473]. В настоящее время данное объяснение тохарского названия осла считается общепринятым [19, 210].

В осетинской традиции *цъæх* «серый», действительно, является устойчивым эпитетом осла [12, 177]. В то же время аналогичный эпитет применяется и к другим видам животных: *цъæх бирæгъ* «серый волк» [20, 38, 52; 21, 68, 143, 151, 165], *цъæх арс* «се-

рый медведь» [21, 52, 56], *цъах магга* «коро- стель» [22, 521], *цъах бах* «серая лошадь» [23, 29, 77] (сливаясь с определяемым, *цъах* образует зооним *цъахбах* «лошадь серой масти») [22, 521].

В осетинских фольклорных текстах «серый» – не единственный цветовой эпитет осла. В нартовских сказаниях *сау хæрæг* «черный осел» такое же оскорбительное выражение [24, 208], как и *цъах хæрæг* «серый осел». Кроме того, знаменитый осел Бораевых в сказаниях не только «серый» [25, 123, 127], но и «желтый, бурый» *бур хæрæг* [26, 38]. Учитывая все эти факты, очевидно, следует признать, что интересная и перспективная идея о мифологической связи водной стихии и осла все же нуждается в дополнительной аргументации¹. В то же время есть некоторые основания полагать, что в представлениях осетин осел мог ассоциироваться не только с водной стихией.

В другой статье мы попытались показать, что в предании о Самели опасность превращения людей в ослов во время лунного затмения может отражать мифологическую оппозицию луны и осла, в основе которой лежит архаичный мотив конфликта между луной и солнцем [30]. Осел в этой схеме наделяется солярными чертами, воплощая негативный аспект солнца², и здесь мы приведем некоторые дополнительные аргументы в пользу такого понимания этого образа.

Как уже отмечалось, в нартовских сказаниях знаменитый осел Бораевых не только серого, но и желтого (бурого) цвета (*Борæты бур хæрæг*) [26, 38]. Ассоциативная связь желтого цвета с огнем, солнцем, золотом и богатством у осетин и многих других народов хорошо известна и не нуждается в обосновании³ [31, 289]. Слово *бур* «желтый, рыжий, бурый» является составной частью эпонима нартовской фамилии богачей [32, 19], собственностью которой является этот чудо-осел – *Борæта*, а также родоначальника этой фамилии *Бурæфарныг-а* [33, 271-272]. Не случайно, надо полагать, в одном из сказаний Борафарнуг и его супруга превращаются в ослов, причем

происходит это по воле нарта Сослана [34, 90], в образе которого выявляются отчетливые черты солнечного божества [32, 76-84]. (Ср. славившегося изобилием золота царя Мидаса, которого разгневанный Аполлон наделил ослиными ушами).

Нас не должен смущать конфликт персонажей, в той или иной степени наделенных солярными чертами – для Сослана это привычное дело. Вспомним, какое важное место в его цикле занимает противостояние с Колесом Уойнона (Балсага), которое, как отметил Жорж Дюмезиль, также представляет собой бесспорно солярный образ [32, 83-84]. В схватке с ним Сослан погибает, но юный герой Ерахцау совершает возмездие, описание которого в одном варианте вновь содержит мотив ослиной трансформации отрицательного солярного персонажа: Ерахцау разрубает Колесо Уойнона на две части, одна из которых на вершине Бестау превращается навечно в осла («Уойнони Цалхæн йе’рдæг Бестауи туптурбаел æноси хæрæг фестадæй») [35, 665].

Импlications присущих ослу солярных характеристик прослеживаются и в других фольклорных жанрах.

В одной из сказок Уастырджи превращает в ослов попа и муллу за неверный «прогноз погоды»: на вопрос о том, пойдет ли дождь в этот день, каждый из них отвечал утвердительно [36, 248-250]. Разумеется, унижительное наказание последовало за излишнюю уверенность в том, что доподлинно может быть известно только Богу. Но случаен ли здесь вопрос о дожде? Если бы дождь все же пошел, поп и мулла избежали бы своей тяжелой участи, отсутствие же осадков привело к их превращению в ослов.

В осетинском предании, опубликованном В. Ф. Миллером, повествуется об осаде селения Галиат персидским шахом. После безуспешных попыток овладеть селением на помощь осаждавшим пришел некий пастух, который посоветовал накормить солью осла и не давать ему воды: «Накормленный солью эшак побегал на гору, выше лагеря, и стал копытами и зубами рыть землю на одном месте. Через несколько ми-

нут он отрыл трубу водопровода, снабжавшего Галиату водой. Тогда Сах отвел воду и таким образом принудил Галиату сдать-ся» [26, 141]. Этот же мотив находим еще в двух вариантах предания об осаде селения Галиат (в одном случае войсками шаха, в другом – неопределенного неприятеля), с тем лишь отличием, что вместо осла осаждающие используют мула (*хæргæфс*) [10, 139; 23, 94-95].

Несмотря на возможную историческую подоплеку описываемых в преданиях событий, рассматриваемый фрагмент, очевидно, обнаруживает некоторые черты мифологического свойства. Главным «оружием» осаждающих выступает осел (или мул). Накормленный солью, он как будто становится самим воплощением жажды и в этом состоянии лишает осажденных воды, тем самым обрекая их на верную смерть. Иными словами, осел олицетворяет здесь губительную для всего живого стихию сухости и отсутствия влаги. Полагаем, выполнение этой функции в рассматриваемом фольклорном сюжете именно ослом обусловлено представлением о нем как о животном, воплощавшем негативный аспект солнца, связанный с отсутствием влаги, жаждой и засухой.

Возможно, подтверждением этому может служить аналогичное предание об осаде войсками шаха другого осетинского селения – Цамад. Если Галиатом овладели при помощи осла, то оборону Цамада сломили уже в прямом смысле при помощи солнца: «*Алардыйы кувагдон кам ис, уырдыгæй сæм дарын байддыттой хурсудзæн*

*æвгтæ. Мæсыгæн йæ чъыр, йæ дуæрттæ судзын райдыдтой. Цъамады мæсыджы хæцæг адæм фæтарстътты æмæ, урс тырыса сдаргæйæ, сæхи радтой сахы æфсæдтæн» / «Оттуда, где находится святилище Аларды, [шахское войско] направило на [башню] жгущие солнцем стекла (*хурсудзæн æвгтæ*). Известковый раствор и двери башни загорелись. Защитники цамадовской башни испугались и, выбросив белый флаг, сдались войску шаха» [10, 138].*

Подведем итог. Имя сванского злого духа Самаала, также как и осетинского Самели, восходит к имени главного персонажа иудейской демонологии Самаэля. Однако в мифологические представления осетин и сванов этот персонаж попадает разными путями и из разных источников: Самели, как мы полагаем, заимствован предками осетин из иудейской (раввинистической) демонологии в то время, когда часть северокавказских алан исповедовала иудаизм (IX в.), а Самаал вошел в сванские предания из гностико-христианских учений, которые проникали в Грузию в IV-V вв.

Что касается мотива превращения в олов, грозящего людям при уничтожении луны и освобождении Самели, то приведенные сведения дополнительно подтверждают присущие образу осла солярные черты и позволяют видеть в этом мотиве отражение древней мифологемы о конфликте луны и солнца.

Впрочем, предложенные выводы носят предварительный характер, а предание о Самели требует дальнейшего изучения.

1. В санскритском *śīramehin* «осел» А. де Губернатис видел указание на особую характеристику, которая скорее соответствует описанию дождевой тучи, чем осла: «*Śīramehin ist der Esel als lange minges (eine Eigenschaft, die auf den Esel, noch mehr aber auf die Regenwolke Anwendung finden kann)*» [27, 282]. Ведийское название осла *rāsabha* Губернатис возводил предположительно к основе *gasa* «жидкость, вода сок» и т.д. [Ibid.] Однако М. Майрхофер этимологизирует его как *Schreier* «крикун» от основы *RAS* «кричать, реветь» [28, 450]. А. де Губернатис приводит более многочисленные и яркие примеры из древнеиндийской мифологии, подтверждающие наличие в образе осла солнечных черт. Что касается осетинской традиции, то здесь можно отметить один из вариантов сказания о рождении Батраза, где владыка речных вод Батаг появляется перед Шатаной в облике осла. Впрочем, его последующие воплощения в этом же тексте (в собаку и человека) не позволяют достаточно уверенно говорить о специ-

фической связи с водной стихией именно осла [29, 102].

2. Отождествление осла и солнца в древнеиндийской мифологии отмечено уже А. де Губернатисом: [27, 287, 291, 292].

3. Согласно свидетельству Плутарха, египетский Сет-Тифон, противник богов, представлялся в образе рыжего осла (διὰ τὸ πύρρον γέγονέναι τὸν Τυφῶνα καὶ ὀνώδη τὴν χροῖαν «поскольку Тифон был рыжий, и это – ослиный цвет» [Plutarch. De Iside et Osiride. 30]). Интересно отметить этимологическое родство цветового эпитета Сета-Тифона гр. πύρρον «рыжий» и осетинского бур «рыжий, желтый, бурый».

1. Салбиев Т. К. Как ветхозаветный пророк оказался прикован к луне (осетинское предание о Самели) // III Всероссийские Миллеровские чтения. Материалы научной конференции 4-5 октября 2012 г. Владикавказ, 2012. С. 258-270.

2. Дарчиев А. В. Осетинское предание о Самели, прикованном к луне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 12. Ч. II. С. 46-50.

3. Сванетские легенды и песни // СМОМПК. Тифлис, 1890. Вып. 10. С. I-LXXX, отд. II, 244-252.

4. Грузинские народные предания и легенды. М., 1973.

5. Веселовский А. Н. Избранное: Традиционная духовная культура. М., 2009. С. 362-400.

6. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М., 1989.

7. Афиногенова О. Н. К изучению богомильского мировоззрения на примере переводного греческого источника // Славяноведение. М., 2008. № 5. С. 84-87.

8. Гусейнов Р. А. Место и роль сирийских источников в изучении истории народов СССР // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1975 г. М., 1976. С. 41-56.

9. Неверов О. Я. Гностические перстни, геммы и амулеты Юга СССР // Вестник древней истории. 1979. № 1. С. 95-103.

10. Ирон таурæгътæ. Орджоникидзе, 1989.

11. Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М., 2004.

12. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1989. Т. IV.

13. Uhlenbeck C. C. Kurzgefasstes Etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache. Amsterdam, 1898/1989.

14. Walde A., Pokorny J. Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. Berlin; Leipzig, 1973. Bd. I.

15. Mayrhofer M. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992. Bd. I.

16. Southworth F. Linguistic Archaeology of South Asia. London, 2004.

17. Blažek V. Indo-European zoonyms in Afroasiatic perspective // Вопросы языкового родства: Международный научный журнал/Под ред. В. А. Дыбо. М., 2013. № 9. С. 37-54.

18. Windekens A. J. Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes. Louvain, 1979. Vol. II, 1.

19. Adams D. Q. A dictionary of Tocharian B: Revised and Greatly Enlarged. Amsterdam; New York, 2013.

20. Ирон аргъæуттæ. Орджоникидзе, 1983.

21. Хъесаты В. Ирон цуанæтты æгъдæуттæ æмæ æвзаг: этнографион очерк. 2-аг бахæстгонд рауагъд. Дзæуджыхъæу, 2010.

22. Осетинско-русский словарь. 5-е изд. Владикавказ, 2004.

23. Ирон адæмон аргъæуттæ. Цхинвал, 1962. Т. III.

24. Ирон адамы сфæлдыстад. Дзæуджыхъæу, 2007. Т. I.
25. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос. Дзæуджыхъæу, 2003. Ч. 1.
26. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. М., 1881. Вып. I.
27. *Gubernatis A. de.* Die Thiere in der indogermanische Mythologie. Leipzig, 1874.
28. *Mayrhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1996. Bd. II.
29. Фыдыуæзæджы таурагътæ кадджытæ, аргъæуттæ, зарджытæ. Дзæуджыхъæу, 2014.
30. *Дарчиев А. В.* Об одном мотиве осетинского лунарного мифа // IV Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции «Всеволод Федорович Миллер и актуальные проблемы кавказоведения» 11-12 ноября 2014 г). Владикавказ, 2014.
31. *Уарзиати В. С.* Аланский триколор // Уарзиати В. С. Избранные труды. Владикавказ, 2007. Кн. I. С. 278-301.
32. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. Владикавказ, 2001.
33. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.
34. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос. Дзæуджыхъæу, 2010. Ч. 5.
35. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос. Дзæуджыхъæу, 2003. Ч. 2.
36. Ирон адамы сфæлдыстад. Дзæуджыхъæу, 2007. Т. II.