

УАИГИ — ВРАГИ АЦАМАЗА: ОТ ХТОНИЧЕСКОЙ АРХАИКИ ДО БОРЬБЫ С ФЕОДАЛАМИ

З. К. ПЛАЕВА

Во всех сказаниях об Ацамазе заклетыми врагами героя выступают великаны (Схуали-уаиг, Быда-уаиг), Адау-уаиг-алдар, алдары — князья (алдар Мысыра, Тогус-алдар, Хузи-федар, Гучмаз-алдар), хан Елта-Быца, чинты и гунты, горделивый нарт Созырыко. Особый интерес представляют именно мифические существа — великаны-уаиги, которые очень часто встречаются в осетинских сказках и в героическом эпосе о нартах.

Осетинская мифопоэтическая традиция уделяет на редкость много внимания «заселению» земли, выделяя целую череду сменяющих друг друга поколений [1, 48]. В осетинском эпосе великаны — это донаторовские обитатели земли. Одни их поколения сменяли другие, пока, наконец, Бог не сотворил нартов — «новый народ» (ног адæм), которые и ростом и силой оказались под стать земле [2, 202]. Столкновения нартов с уаигами-великанами, которые были созданы Богом раньше нартов, занимают в эпосе большое место. Великаны изображаются как существа огромного роста и силы, иногда одноглазые или кривые, семиголовые или даже стоголовые. Как правило, они были враждебны человеку, но встречаются и добрые уаиги, у которых, например, в качестве воспитанников живут герои сказок. Вера в существование уаигов очень долго была жива среди осетин, в частности, им приписывали шум, стук и грохот, которые были слышны ночью возле дома [3, 68]. Обычно уаиги представляют враждебную силу, с которой встречается эпический герой. Как правило, нарт одерживает победу не в честной борьбе, а путем хитрости, обмана, поскольку в отношении умственного развития великаны всегда отличаются глу-

постью. Вот что говорит Сослан перед тем, как снес голову своему врагу — великану: «Дæуæн дæ тых куыд у, афтæ дæ зонд дæр куы уайд, уæд дын тых ничи ракодтаид: фæлæ æз дæуæй зондæй тыхджындæр дæн» [4, 77]. (Если бы твой ум был таким же, как и сила, тогда бы никто тебя не одолел, однако я умнее тебя¹). Обычно великаны осетинского эпоса обитают на вершине «Черной горы» или в пещере за этой же горой, иногда в пещере, что на краю темного леса, который находится между черными горами [2, 202]. По справедливому замечанию М. Н. Комарова, арабы, греки, латыши и другие приморские народы помещают великанов на острове, а народы, удаленные от моря, относят их к горам и лесам [5, 53].

Представления осетин об уаигах перекликаются с религиозными верованиями некоторых реликтовых групп индоариев. Например, в Дардистане тоже верили, что первыми жителями мира были великаны-яты. Временами у них был только один глаз посреди лба. Неповоротливые и злые, они сидели в горах и были враждебны земледелию. Изгнанные из своих владений, великаны являлись только по ночам, чтобы не давать покоя людям. Однако тех, кто попал к ним, они могли щедро одарить [6, 223, 232-234]. Грозные великаны считались также древнейшим населением Памира [7, 155].

Исходя из того, что в фольклоре многих народов давно исчезнувшие великаны являлись предками современных людей, осетиновед В. Ф. Миллер выдвинул гипотезу о том, что осетинское название одного из поколений великанов — гумирита — связано

¹ Здесь и далее перевод осетинских текстов на русский язык автора.

с киммерийцами, вытесненными с Северного Кавказа скифами [8, 437]. А уаиги, по мнению знатока нартовского эпоса, фольклориста и лингвиста В.И. Абаева, в генезисе восходят к образу индоиранского бога ветра и смерти Вайу. Первоначально этот персонаж был богом ветра, но со временем приобрел разнообразные функции, в том числе бога смерти, выступая как благое и злое, разрушительное божество [3, 68-71; 9, 105-106]. Осетинским уаигам соответствуют связанные с вихрями и смерчами великаны в фольклоре горных таджиков (войт, хойт) [10, 93], мифические существа памирского пантеона (войд, вайд, вуйд, вагд), которые выступали в положительных и отрицательных ролях, в женском и мужском облике [11, 93].

В лице великанов другой исследователь нартовского эпоса осетин С.Ш. Габаераев наблюдает силы и явления природы, в борьбе с которыми герои добывают себе различные жизненные блага [12, 101]. Одним из культурных героев нартовского эпоса является Сосруко, который добывает огонь для нартов. В отличие от северокавказских версий Нартиады, осетинский Сослан не добывает для нартов огня, но он гонит нартский скот, гибнущий от холода и бескормицы, в теплую страну Мукары, побеждает великана хитрым образом в соревновании и убивает. Другие нарты, Батрадз и Ацамаз, тоже воюют с великанами, но их борьба отличается тем, что они большей частью сражаются не за огонь, семена и пастбища, а за спасение нартов от великанов. Великаны, судя по сообщению Страбона (II, 10) [13, 133], были известны еще мифологии скифов, которые населяли земли Северного Причерноморья две с половиной тысячи лет назад. В то же время, согласно Геродоту (IV.5), «по рассказам скифов, народ их — моложе всех» [14, 188], что перекликается с градацией поколений в нартовском эпосе. Существование в их мифологии сюжетов, связанных с великанами, засвидетельствовали также скифские петроглифы в Минусинской котловине. Последние зафиксировали сцены противоборства двух групп человекообразных

существ, которые различаются размерами фигур и их оформлением. Одну группу составляют люди, ниже ростом, они конные либо пешие, вооружены популярными в скифскую эпоху чеканами. К другой принадлежат их противники, которые изображены вдвое выше ростом и гипертрофированно вытянутыми. Они всегда пешие и бьются огромными палицами. По мнению исследователей, это — великаны, враждебные людям. Наскальные изображения сопоставляются с памирской и таджикской мифологией и повествованиями осетин о постоянной борьбе героев с гигантскими уаигами [15, 173-175].

Далее обратимся к текстам, в которых фигурируют уаиги-великаны, составляющих цикл Ацамаза.

Одним из сильнейших противников Ацамаза является Схали-уаиг — убийца нарта Бцега, отца нарта Сидамона, из рода Бората. Уаиг отрезал жертве уши и хранил у себя. У осетин уши, как и рука убитого врага, были в старину военным трофеем [16, 151]. По древнему обычаю, покойник не может быть похоронен с недостающим органом. Этот момент встречается и в цикле Батрадза, когда герой приносит Шатане в виде трофея руку убитого Сайнаг-алдара. Мудрая женщина нартов предлагает Батрадзу вернуть родным руку врага, чтобы его можно было с честью предать земле. Вот и родным Бцега пришлось похоронить его с медными ушами. Отомстить за убитого отца Сидамону помогает Ацамаз. Схауали-уаиг является обладателем волшебного ножа, при виде которого его силы увеличиваются в семь раз. Жена уаига, очарованная игрой Ацамаза на свирели, раскрыла секрет смерти своего мужа — только от своего маленького ножа он может умереть [17, 331].

Существует другое сказание, связанное с именем этого персонажа — «Схалийы маэлик». В отличие от первого сюжета, здесь он не великан, а человек, хозяин страны. Слово «маэлик» В.И. Абаев переводит с арабского как «владелец, князь». В осетинском фольклоре оно употребляется как синоним слову «аэлар» [3, с. 88]. Главными героями этого сказания являются другие известные нарты

— Урузмаг и Шатана. В лютый год Шатана, переодевшись в одежду Урузмага, погнала нартовский скот в страну маликка, поскольку его земля была богата растительностью. Хитрая женщина обманула маликка, представившись работником Урузмага. Тот решил и дальше ей пасти скот, если она познакомит его с Шатаной. Маликк получил обещание и через некоторое время явился в дом Урузмага. Шатана спрятала Урузмага, сама приняла гостя и усадила его в кресло. Женщина стала интересоваться, где у него находится душа:

«— Покажи мне, где твоя душа, и я повою ее.

— Вон в столбе, — сказал Схуали маликк.

Когда Сатана начала его мыть, он засмеялся и сказал: — Что моей душе там делать? Она вон в очаге. Когда Сатана начала мыть очаг, Схуали маликк сказал: — Что моей душе там делать? Она за семью перевалами внутри оленя» [18, 167-168].

Таким хитрым образом Шатана с Урузмагом узнали о месте обитания души врага и убили его: «Вспорол он (Урузмаг. — З. П.) оленя. Из оленя выпрыгнул заяц, борзая погналась за ним и поймала. Урузмаг вспорол зайца и достал три голубя: в одном была душа маликка, в другом — надежда, в третьем — его сила». Урузмаг уничтожил надежду и силу, а душу принес врагу, чтобы при нем ее разорвать [18, 168]. В приведенном сказании наблюдается мотив нахождения души вне тела, характерный для древней религии и мифологии многих народов. Часто в эпосе степных народов герой и его хтонический супостат сражаются с помощью физической силы и не могут одолеть друг друга. Тогда герой начинает искать душу противника [19, 37]. В Нартиаде великан, обладающий «внешней душой», именно так усложняет борьбу героя, которому для начала необходимо найти его душу в других предметах. Следовательно, древние люди верили в телесность души, которая находилась в определенной части тела или в отдаленном предмете [12, 86].

Мотив нахождения души вне тела и циклический повтор вложенных друг в дру-

га волшебных животных и предметов напоминает Кашея в русской сказке, у которого смерть обнаруживается на кончике иглы, игла — внутри яйца, яйцо — в утке, утка — в зайце, заяц — в сундуке, а сундук подвешен на дубе. Дочь Кашея сторожит этот дуб с сундуком [20, 22]. В осетинском эпосе оленя сторожат девять косарей, прислуживающих маликку. В осетинской волшебной сказке душа уаига находится в большом ведре, который обитает в степи и для которого косят сено сто косарей; внутри ведра сидит косуля, в косуле — заяц, в зайце — ларчик, в ларчике — три ласточки. Герой сказки, сын суки, сперва оторвал головы тем двум ласточкам, которые составляли мощь и отвагу уаига [21, 168-169]. В сербской сказке колдун по имени Честной Булат похищает жену одного князя и запирает ее в подземелье. Его сила пребывает в птице, которая находится в лисе, обитающей в высокой горе и умеющей принимать разные облики [22, 304-305]. В другой сербской сказке говорится про дракона, который жил на водяной мельнице и съел одного за другим двух королевичей. По просьбе третьего королевича, отправившегося на поиски своих братьев, живущая на мельнице старуха узнает у чудовища, что на чужой стороне, в далеком государстве, под царским городом лежит озеро; в озере живет дракон, в драконе том скрыт боров, в борове — голубь, а в голубе, как и у осетин, спрятана его сила [22, 305-306]. Албанцы рассказывали, как двое побратимов решили взять в жены жену великана-вампири и женщину из-за моря. Попав к вампири в плен, при помощи его жены они выведали, что жизнь великана — в горах в сердце медведицы; побратимы отрубили медведице голову, оттуда выскочила лиса, в лисе был заяц, в зайце — две голубки, они их принесли вампири и убили его [23, 21-29]. В сказке ягнобцев пленная пери узнает, что души удерживающих ее дивов — в запертой комнате, в паре голубей, в двух червях, и сообщает об этом герою, который не медлит воспользоваться сведениями [24, 131-138]. Подобные сказки встречаются и в кельтском фольклоре, причем антигероями в них, как и в осетинском эпосе, выступают

великаны, которые живут в пещерах и могут быть правителями неких земель. Так, в одной из них, с острова Айли, идет речь о том, как великан утащил жену царя и его двух лошадей и спрятал их в своей пещере. Царица хитростью выведывает у своего похитителя, что под порогом лежит большая каменная плита, под этой плитой стоит баран; в животе у барана находится утка, в животе у утки лежит яйцо, а в яйце спрятана его душа [22, 306]. Подобную сказку рассказывали в шотландском графстве Аргайль. Там некий великан, царь страны Сорча, похитил жену пастуха и спрятал в пещере, где он жил. Когда пастух нашел свою жену, та укрыла мужа в пещере и вывела у великана, что жизнь его спрятана в конюшне под лошадиными ногами, в маленьком подземном озере, где живет форель, в животе форели находится утка, в животе утки — яйцо, в яйце — шип от терновника, и, пока кто-нибудь не разжует мелко этот шип, великана невозможно убить [22, 306-307]. Фигурирует великан в подобных сказках и у ирландцев и норвежцев [25, 59-68; 26, 26-36].

Этот мотив может быть связан и с этимологическими легендами, объясняющими календарную обрядность. Жители области Гилгит в Гиндукуше верили, что во время оно там правил царь-людоед, который взимал с подвластных ему жителей дань детьми и приказывал готовить ему каждый день к обеду их мясо. Потомок гигантов, он был неуязвим для меча или стрелы; они отскакивали от его тела, не оставив на нем ни малейшего следа или царапины, и никто не знал, из чего сделана его душа. У него была дочь Сакина, или Мийо-Хаи, вступившая в тайный брак с прекрасным принцем Шамшером, который вскоре решил сам стать властителем гилгитского царства и подстрекал жену убить отца. Ослепленная любовью к мужу принцесса согласилась вступить в заговор против своего царственного отца и выведать истинную природу его души. Осторожный людоед пытался отделаться от нее неверными и уклончивыми ответами, однако под конец, покоренный ее настойчивостью или, может быть, смягченный ее ласками, открыл ей роковую тайну, расска-

зав, что душа его сделана из масла, и если разжечь большое пламя вокруг замка, его масляная душа начнет таять и растопится до конца. В глухую ночь народ вышел из своих домов с факелами и вязанками хвороста в руках. Но когда они стали приближаться к замку, масляной душе царя стало не по себе; его охватило беспокойство, и он не поддавался хитрым уговорам дочери. Увидев пламя костров, разложенных вокруг замка, он быстро принял решение, выскочил наружу и пробил себе путь по направлению к области снега и льдов, лежащей среди высоких гор, окружающих Гилгит. Там он скрылся под большим ледником, и, так как его масляная душа во льду не может растаять, он живет там по сей день. До сих пор жители Гилгита верят, что когда-нибудь он вернется и станет снова царствовать над ними и пожирать их детей с удвоенной яростью. Поэтому каждый год, в одну из ноябрьских ночей, годовщину его изгнания из Гилгита, они жгут большие костры целую ночь, чтобы отогнать его дух, если ему вздумается вернуться к ним. В эту ночь никто не решается лечь спать, а чтобы скоротать время, народ поет и пляшет вокруг весело пылающих огней [22, 307-309].

В волшебных сказках существо с внешней душой всегда является негодяем, злоупотребляющим своей силой, его преступления внушают отвращения, а женщина, узнавшая его тайну, — невинная жертва, похищенная любящая жена или же хитрая освободительница народа [22, 310].

Из вышеприведенных двух сюжетов с участием Ацамаза можно усмотреть постепенную трансформацию мифического образа уаига-великана в образ реального врага — феодала-алдара. Это один из ранних полувоенных-полусловных терминов, которым обозначалась часть аланской знати. Он заимствован некоторыми соседствовавшими со средневековыми аланами народами. По убеждению лингвистов, факты указывают на превращение военно-аристократической терминологии алан в сословную: термин, означавший изначально военного предводителя — *æрмдар*, буквально 'руководитель', позднее стал обо-

значением господствующего сословия — *æлдар*. Военные вожди стали высшим слоем феодализирующегося общества. В нартовском эпосе титул *алдар* используется как по отношению к божественным силам, так и в отношении уаигов и людей, особенно знати соседствующих с нартами этносов и кланов [3, 126-127; 16, 229-231, 279; 27, 179-181]. Примеры, в которых одни и те же персонажи выступают как великаны или князья в разных вариантах сказаний, встречаются в нартовском эпосе нередко. Например, уаиг Мукара в большинстве вариантов известен как великан, но в некоторых текстах он выступает богатым человеком, владельцем больших земель [28, 139-143], живет среди нартов и даже отбирает землю уаигов [4, 209, 385, 345]. Другой популярный герой нартовского эпоса Сайнаг почти всегда сопровождается эпитетом «æлдар» (князь), но в тексте «Как Сайнаг-алдар пригласил нартов» сказитель называет его уаигом [4, 225]. В сказаниях, где говорится о том, что Сайнаг-алдар — не великан, он именуется «крылатым человеком», т.к. обладает крыльями и сидит высоко на холме [4, 183-184], что роднит его с Кандзаргасом — крылатым семиголовым великаном, питающимся кровью молодых нартовских девушек [28, 227]. Сайнаг-алдар, убивший отца Батрадза, также является небесным — «уæларвон» [28, 332]. Иногда сказители называют или сравнивают самих нартов с великанами. В тексте о Батрадзе сказитель именуется старших нартов «уæйгуытæ», т.е. насильниками, убившими Хамыца, отца Батрадза [28, 434]. Возможно, что это — указание на какие-то их родственные связи с великанами. В другом сказании нарт Ацамаз и сын небожителя Афсати, когда отправляются мстить уаигу за то, что тот удерживает и мучает у себя нартов, носитель эпоса дает следующее сравнение: «Цæуынд дьууæ лæппуйы Быдæ-уæигма, æрцæуынд уæйгуыты цыдæй» [17, 399] (Идут два парня к Быда-уаигу, словно великаны, идут). Очевидно, что приведенное сравнение указывает на высокий рост, крепкое телосложение и подчеркивает огромную силу героев.

О том, что архаический, хтонический облик великанов со временем меняется, справедливо подчеркнула исследовательница эпоса карачаевцев и балкарцев Т.М. Хаджиева. Эти существа приобретают антропоморфные черты, владеют человеческой речью, варят пищу, ездят верхом, им приписываются коварство и спесивость [29, 39].

Смерть врага (великана или князя) обычно наступает от его собственного оружия, которое имеет такое же хтоническое происхождение, как он сам. Выше было отмечено, что Схуали-уаига может убить только тот нож, с которым он родился. В эпосе карачаевцев и балкарцев встречается сказание об Ачемезе и эмегене Тюклюше. Отличие этого варианта от других вариантов карачаево-балкарской версии данного сюжета Нартиады заключается в том, что убийцей отца юного мстителя Ачемеза выступает не человек, а эмеген. В схватке эмеген убивает отца Ачемеза. Через некоторое время Ачемез вырастает и перерезает горло эмегена его же перочинным ножом, т.к. остальное оружие его не могло убить [29, 561-562]. И в ингушском эпосе существует текст, в котором герой, понимая, что не может уничтожить семиголового великана-вампаля в честном бою, вытаскивает из кармана врага нож и брусок и отрезает ему головы. «Из вен вампала текла не кровь, а выползали змеи, пауки и всякая мразь. С тех пор на свете существуют насекомые и разная нечисть» [30, 150]. Такой мотив, связанный с появлением на земле насекомых, пресмыкающихся и иных существ, ассоциируемых с нижним миром, из тела людоеда, дракона, сильного шамана бытует у многих народов мира. Так, один из героев селькупского фольклора, наделенный явно мифологическими чертами, в борьбе со злым чертом сжигает противника. Из его тела вылетают комары. В тюрко-монгольском ареале из разрезанных или раздробленных частей тела хтонического персонажа выходят оводы, осы, черви, змеи и т.д. [31, 38-39]. В балкарском нартовском эпосе оводы и мухи возникают из тел убитых эмегенов, и

начинается мор [29, 587-588]. У вайнахов и балкарцев этот мотив может быть связан и с древнеиранским влиянием. В частности, в зороастрийских текстах говорится, что Фредон хотел убить дракона Аждахака, но бог Ормазд велел не убивать его сейчас, чтобы земля не наполнилась вредными тварями, из чего следует, что последние происходили из тела Аждахака [32, 19].

Мотив уничтожения врага его же оружием встречается и в сказании, где врагом Ацамаза выступает не великан, а турецкий хан Елта-Быца: «...из изголовья его достал (Ацамаз. — З. П.) маленький булатный кинжал и перерезал им горло хана» [17, 445]. Таким образом, в приведенных примерах великаны — уаиг, эмеген, вампал — и хан убиты одним и тем же способом — своим ножом. Это характерно для хтонических существ.

Отметим сказание, где Ацамаз сжигает тело уаига Быда-уаига. Быда-уаиг — насильник старого Аца, отца Ацамаза, который силой удерживает и издевается над немощным стариком: заставляет питаться собачьим кормом и танцевать босиком на каменистой земле. Этот уаиг постоянно отбирает нартовское имущество, скот и детей. Питается он кровью мизинцев нартовских детей, так же как великан Кандзаргас — кровью нартовских девушек. Он напоминает царя-людоеда Шри Бадата из легенд Гиндукуша, равно как и покушающуюся на мизинец своих жертв старуху-людоедку из европейских сказок. Преодолеть заклятого врага Ацамазу помогает небожитель Афсати: он отправляет своего сына на помощь герою. Возможно, это отражает родство героя с божеством. Ацамаз отрубает руки своему противнику и решает сжечь его на костре со словами: «Даже в царстве мертвых ты не оставишь свои пытки. Лучше я тебя сожгу в огне из терновника» [17, 401]. В мифологии балкарцев отрубленные головы или остальные части тел эмегенов (великанов) имели свойство быстро прирастать к туловищу. Поэтому, лишив жизни эмегена, отрубленную часть его тела следовало немедленно сжигать [33, 45]. Т. М. Хаджиева отмечает, что во многих эпических сказа-

ниях тюркских и монгольских народов герою после уничтожения врага-чудовища всегда разрубает и сжигает его труп [29, 38]. Действительно, в бурятском эпосе и сказках герой, расправившись с неприятелем, сжигает его труп на костре и пепел по ветру развеивает лопатой [34, 69, 205; 35, 191, 367, 387, 411]. Уничтожается и сжигается волшебное конное войско, возникшее из останков беркута, в ойратском эпосе [36, 104]. В сказаниях якутов витязь сжигает тело побежденного богатыря-демона [37, 47]. Калмыцкий богатырь тоже одолевает своего противника, пропускает через железные жернова мельницы и сжигает [38, 86]. В эпических песнях южных славян герою казнит сожжением жену-изменницу [49, 130], осквернившуюся блудом с хтоническим врагом. Такой же казни подвергаются злодеи в волшебных сказках.

Другим примером, где уаиг и алдар, возможно, один и тот же персонаж, является сказание о Адау-уаиг-алдаре. Очевидно, употребляя понятия «великан» и «князь» в составе одного имени, носители эпоса стремились подчеркнуть его необычность. Этот персонаж, в отличие от других великанов и князей, обладает тремя золотыми волосками на голове. Один волосок давал надежду, другой — силу, третий — стойкость. Благодаря трем золотым волоскам больной выздоравливал, ум становился яснее, а человек — порядочнее. Если обмотать ими мизинец, они превращали немощного старика в здорового молодого человека. Чтобы завладеть тремя волосками, необходимо убить уаига. Это можно было сделать только его копьем. Хитрым образом одолев врага, Ацамаз завладел его имуществом, а племянницу уаига (дочь сестры), он забрал в качестве жены для своего отца и матери для себя. После того как Ацамаз намотал на мизинец отца три золотых волоска, Аца превратился в сорокалетнего мужчину и женился на племяннице Адау-уаиг-алдара. Аца опять стал примером для нартов [17, 411]. В архаических традициях волосы считались местом пребывания души и средоточием сверхчеловеческой физической силы. Иногда это мог быть один или три золотых волоска [22, 300-303]. У

многих народов были распространены различные обычаи и ритуальные действия, связанные с представлениями о волосах. Как отмечают исследователи, волосы являются универсальным символом, заключающим в себе представления о душе и жизненной силе в самых разнообразных проявлениях. Они нередко отождествлялись с самим человеком, с жизнестроительными силами. Все ритуальные действия с волосами направлены на сохранение и поддержание сил и жизни тех, кто находится в опасности [40, 109]. Стоит вспомнить о том, что волосы на голове у великана Мукары тоже были золотыми, и Сослан содрал с него скальп на воротник своей шубы. Связь уаигов с золотом истолковывают, сравнивая с золотом, которое, согласно скифской мифологии, охраняли грифы (грифоны) в горах на север от Скифии [2, 202].

Любопытно отметить сказание, где другой нарт Батрадз, завладев волшебным молочным морем, купает в нем своего отца — Хамыца, который превратился в молодого человека [28, 229]. Это молочное озеро в осетинском эпосе и сказках оживляет мертвых, способно омолодить старика и придать ему силу. Озеро сопоставляют с молочным морем из индоарийской мифологии [2, 209-210; 41, 43-44]. В осетинской Нартиаде встречается название горы «Адай», сходное по звучанию с именем врага Ацамаза. На этой горе жил Афсаги — покровитель охотников и диких животных [17, 352]. Возможно, это сказание надо рассматривать и как отвоевание священной горы у хтонических исполинов для небожителя. Название вершины Адайхох встречается под тем же названием на нынешней карте Северной Осетии. А в абхазской версии Нартиады известен великан-людоед — адау или аиньжъ, который враждебно настроен против всего рода человеческого [42, 235], чье имя происходит из авестийского *daeva* — ‘злой дух’, индоарийского *deva* — ‘божество’ [3, 68].

Стоит еще раз сравнить образы эпических уаигов с драконами. Румынский культуролог и мифолог Мирча Элиаде указывает, что, помимо своей фактической роли в обрядах и мифах героической

инициации, дракон во многих традициях является носителем космологической символики, символизируя инволюцию, доформальный способ существования мира, нерасчлененное «Одно», предшествующее Сотворению. Именно поэтому змеи и драконы почти везде отождествляются с «хозяевами места», с «автохтонами», против которых должны сражаться пришельцы, «завоеватели», те, кто должен «формировать» (то есть «создавать») завоеванные территории [43, 61]. Подобно драконам, хтонические, порой многоголовые, уаиги являются автохтонами и «хозяевами места», поэтому они — землевладельцы, феодалы, властелины, а нарты, «новый народ», выступают по отношению к ним назойливыми пришельцами, завоевателями, которые сражаются против них и включают отвоеванные территории в окультуренное, цивилизованное пространство. Беря себе в супруги жену, сестру, дочь или племянницу уаига, нарты и герои осетинских волшебных сказок приобретают таким образом права на их земли. Точно так же герои ирландского эпоса не только сражаются с предыдущей расой — демоническими фоморами, но и заключают с ними договоры, имеют семейные связи, в том числе вступают в брак с их дочерьми. К браку с дочерьми великанов стремятся и герои валлийского эпоса [44, 167-168, 228, 303]. В приведенном выше предании из Гилгита принц стремится унаследовать земли, женившись на дочери исполина.

Таким образом, в осетинской версии Нартиады, так же как и во всех национальных версиях, важное место занимают образы эпических врагов. В более архаических циклах эпоса такими персонажами являются уаиги — хтонические великаны, отражающие предыдущую стадию заселения земли. Со временем образ великана заменяется образом обычных людей — алдаров. Как мы видим из сказанного, эпические враги наделены огромной физической силой, но они уступают нартам в уме и сообразительности. Из-за глупости они всегда терпят поражение в эволюционной борьбе мифологических поколений.

1. Луговой К. В. Ритуал в нартском эпосе народов Северного Кавказа. Новосибирск, 2013.
2. Дзицойты Ю. А. Нарты и их соседи. Географические и этнические названия в нартском эпосе. Владикавказ, 1992.
3. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1989. Т. IV.
4. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос. Дзæуджыхъæу, 2004. Ч. II.
5. Комаров М. Н. Экскурсы в сказочный мир. Этюды в области мифов и народных преданий. М., 1886.
6. Йеттмар Карл. Религии Гиндукуша. М., 1986.
7. Горненский Иоанн. Легенды Памира и Гиндукуша. М., 2000.
8. Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 2007.
9. Абаев В. И. Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ, 1990. Т. I.
10. Розенфельд А. З. Великаны в таджикском фольклоре и топонимике // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1972.
11. Литвинский Б. А. Семантика древних верований и обрядов памирцев (1) // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье: (История и культура). М., 1981.
12. Габараев С. Ш. К вопросу о народном мировоззрении в нартском эпосе // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
13. Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе/Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев. СПб., 1890. Т. I. Греческие писатели.
14. Геродот. История в девяти книгах. Ленинград, 1972.
15. Советова О. С. Сюжет с великанами на скалах Тепсея // Скифо-сибирский мир: искусство и идеология. Новосибирск, 1987.
16. Чочиев А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин (традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цхинвали, 1985.
17. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос. Дзæуджыхъæу, 2007. Ч. IV.
18. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос. Дзæуджыхъæу, 2003. Ч. I.
19. Хомонов М. П. Бурятский героический эпос «Гэсэр»: ехирит-булагатский вариант. Улан-Удэ, 1976.
20. Тадевосян Т. В. Семантические параллели фольклорных архетипов: Русские былины и осетинский нартский эпос. Владикавказ, 2013.
21. Осетинские народные сказки/Запись текстов, перевод, предисловие, и примечания Г. А. Дзагурова (Губади Дзагурти). Автор типологического анализа сюжетов Исидор Левин при участии Уку Мазинга. М., 1973.
22. Фрэзер Джеймс Джордж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985.
23. [Lambertz Maximilian.] Die Geflügelte Schwester und die Dunklen der Erde. Albanische Volksmärchen/Übersetzt und herausgegeben von Prof. Dr. Maximilian Lambertz. Eisenach, 1952.
24. Андреев М. С., Пещерева Е. М. Ягнобские тексты (с приложением ягнобско-русского словаря, составленного М. С. Андреевым, В. А. Лившицем и А. К. Писарчик). М.-Л., 1957.
25. [Dasent George Webbe.] East of the Sun and West of the Moon. Fifty-Nine Norwegian Folk Tales: The Complete, Unabridged Edition by George Webbe Dasent. New York, 1970.
26. Curtin Jeremiah. Myths and Folk Tales of Ireland. New York, 1975.
27. Гутнов Ф. Х. Общество нартов // Нартоведение на рубеже XX-XXI вв. 2012. Т. 1. Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. С. 171-183.

28. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзауджыхъæу, 2005. Ч. III.
29. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994.
30. Дахкильгов И. А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012.
31. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск, 1991.
32. Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М., 2004.
33. Баранов Е. З. Балкарские сказки // СМОМПК. Тифлис, 1987. Вып. 23. Отд. 3.
34. Бардаханова С. С. Система жанров бурятского фольклора. Новосибирск, 1992.
35. Бурчина Д. А. Героический эпос унгинских бурят: Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск, 2007.
36. Липец Р. С. Образ батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.
37. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо: основные образы. М., 1962.
38. Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар»: сравнительно-типологическое исследование памятника. М., 1992.
39. Путилов Б. Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб., 1999.
40. Ревуненкова Е. В. Представления о волосах (опыт сравнительно-типологического анализа) // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992.
41. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии: Загадки истории древних ариев. М., 1983.
42. Салакая Ш. Х. Избранные труды в трех томах. Эпическое творчество абхазов. Сухум, 2008. Т. I.
43. Элиаде Мирча. Космос и история. М., 1987.
44. Широкова Н. С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб., 2000.