
Научная статья
УДК 821.221.18
DOI: 10.31007/2306-5826-2025-3-66-133-138

О МЕНТАЛЬНЫХ ПРОСТРАНСТВАХ ТЕКСТА НАРТИАДЫ

Елена Бутусовна Бесолова

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Аббаева – филиал Федерального государственного бюджетного научного учреждения Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук», Владикавказ, Россия, elenabesolova@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1157-9993>

© Е.Б. Бесолова, 2025

Аннотация. Разбирая миф или сказку, мы обязаны руководствоваться такими положениями, как: мифологические представления могли быть только образами и ничем иным; этот тезис определял специфичность анализа мифа при выявлении первичных структур сознания; осмысление и обобщение явлений мира происходило в нем по семантическим эмоционально-ассоциативным рядам; что слияние человека с природой способствовало созданию символов. В статье анализом отрывка из сказания «Месть Батраз-алдара» иллюстрируется мысль: модель видения мира, характерная для определенного социума на протяжении его истории, отражается, прежде всего, в языке. Именно этим обусловлены не только своеобразие формирования и развития языковых значений и форм, но и всевозможные изменения в способах мышления, а также особенности нравов, обычаев, верований. В основе рассмотрения контекста сказания вместе с функцией обрядов и магических действий лежит комплексный этнолингвистический подход.

Ключевые слова: осетинский язык, табуирование, магия, Нартиада, этнолингвистический подход

Для цитирования: Бесолова Е.Б. О ментальных пространствах текста Нартиады // Вестник КБИГИ. 2025. № 3 (66). С. 133–138. DOI: 10.31007/2306-5826-2025-3-66-133-138

Original article

ON THE MENTAL SPACES OF THE TEXT OF NARTIADA

Elena B. Besolova

The North Ossetian Institute of Humanitarian and Social Research named after V.I. Abaev is a branch of the Federal State Budgetary Scientific Institution "Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences", Vladikavkaz, Russia, elenabesolova@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1157-9993>

© E.B. Besolova, 2025

Abstract. When analyzing a myth or fairy tale, we must be guided by the following principles: mythological representations could only be images and nothing else; this thesis determined the specificity of myth analysis in identifying the primary structures of consciousness; the comprehension and generalization of world phenomena occurred in it along semantic, emotional-associative lines; that the fusion of man with nature contributed to the creation of symbols. In this article, an analysis of an excerpt from the tale "The Revenge of Batraz-aldar" illustrates the idea: the model of worldview characteristic of a particular society throughout its history is reflected, above all, in language. This is the reason not only for the unique

formation and development of linguistic meanings and forms, but also for all sorts of changes in modes of thought, as well as the peculiarities of morals, customs, and beliefs. A comprehensive ethnolinguistic approach underlies the examination of the context of the tale, along with the function of rituals and magical practices.

Keywords: Ossetian language, taboo, magic, Nartiada, ethnolinguistic approach

For citation: Besolova E.B. On the Mental Spaces of the Text of Nartiada. Vestnik KBIGI = KBIHR Bulletin. 2025; 3 (66): 133–138. (In Russ.). DOI: 10.31007/2306-5826-2025-3-66-133-138

Вопросы реконструкции фольклорного текста в литературе, преобразований литературного текста в процессе фольклоризации, как известно, всегда связаны с проблемами функциональных изменений при переходе из одной области в другую, установлением расхождений и совпадений, а также выделением особенностей связи с контекстом как структуры фольклорного текста, так и любого литературного произведения. По мнению П.Г. Богатырева, у фольклорного текста другой уровень «слитности» текста с контекстом: письменная форма для него всегда искусственна, сиюминутна, определяется конкретной ситуацией исполнения и соотносённостью с ближайшим этнографическим, историческим и другим окружением. Что же касается литературного произведения, то для него письменная форма – единственно возможная, никак не зависит от культурного, социального, политического и прочего окружения; контекст в нем определяет не его форму, а лишь восприятие читателем культурного и социального уровня определенной эпохи и пр. [Богатырев 2006: 23].

Заметим, что в своих статьях проф. Х.И. Баков акцентирует внимание читателей на контекст, в котором присутствуют и органическое соединение национальной самобытности, и своеобразие творческого мышления, и колоритный национальный характер с присущей ему мудростью, высокой нравственностью, меткостью и образностью языка, покоряющей душу добротой, любовью к земле и красоте. Всё это вкупе с функцией обрядов и магических действий лежит в основе комплексного этнолингвистического подхода к анализу текстов осетинских нартовских сказаний, связанных с мифом, табуированный язык которых сохранил особенности древнего мышления, мировосприятия и мироощущения. Проиллюстрируем статью, в которой мифологическое мышление рассматривается как специфически образное и чувственное представление явлений природы в Нартиаде.

Модель видения мира, характерная для данного человеческого коллектива на протяжении его истории, отражается в языке, чем бывают обусловлены все колебания и особенности нравов, обычаев, верований и способов мышления, а также различные возможности формирования и развития языковых значений и форм.

Первобытному мышлению не свойственны были отвлеченные понятия, потому что основано оно на мифологических образах; а функция порождения жизни лежала на богах – подателях и прародителях всего живого, да и сами они обладали бессмертием, или вечной жизнью [Фрейдсберг 1978: 19–20]. Магическое мышление допускало мифологическое отождествление, предполагающее трансформацию объекта, происходящую в конкретном пространстве и конкретном времени [Успенский 1994: 313]. Действия магические имели свою логику, а мифологические представления могли быть только образами и ничем иным; это лишь со временем миф приобретает, наряду с обрядом, знаковую форму, тем самым генерирует семантические значения, становясь механизмом культуры. Данное положение и определяет специфичность анализа мифа, результат которого – выявление первичных структур сознания. «Миф – демонстрация существа феномена по модели образной» [Дьяконов 1990: 45–46], осмысление и обобщение явления мира происходит в нем по семантическим эмоционально-ассоциативным рядам. Во время отправления языческого культа – наивысшего душевного напряжения и самоотречения – возможности создания символов достигали предела: возникало слияние

человека с природой, и это требовало символического выражения в звуках, в движениях, а также в музыке, в ритмике и гармонии [Маковский 1996: 28].

Семиотическая формула того или иного мифопоэтического образа предстает, как известно, только в слове, и, совершая любые операции над словом или именем, мы, по мнению древних, воздействуем и на соответствующий предмет, подчиняя его своей воле. Этот факт проясняет смысл словесной магии, стремление древних табуировать имена предметов с целью обезопасить их от враждебного воздействия [Маковский 1996: 29].

Мифопоэтическое мышление не определяло предмет со стороны его признаков, потому что оно еще не умело замечать признаков, тем более объединять их. Оно брало любой предмет с реальными признаками качества, цвета, величины... и наделяло его образными, воображаемыми чертами, идущими мимо признаков предмета [Фрейденоберг 1978: 24]. Это способствовало выходу семантики предмета на первый план: значимость в этом случае заменяла признаки, потому что всякая значимость и была признаком.

Рассмотрим внутренний текст из кадага (сказания) «Месть Батраз-алдара» с помощью этнолингвистического и семиотического подходов [Нарты, 2, 1989: 287].

Батраз требует от нартов в уплату за кровь своего отца наполнить *неплом* от сожженных шелковых *платьев* жен и дочерей (в другом варианте – от сожженных *тюков* шелковых *тканей*) какую-то неизвестную современным осетинам, по замечанию проф. Б.А. Алборова, ёмкость, носящую разные наименования, – *цирхъ, цирыхъ/церхъ, целхъ*, которая толкуется осетиноведами то как секира, то как меч, то как сапог, то как мешок и т.д. [Алборов 1979: 235–236].

Нарты сжигают на вершине *горы* шелковые платья жён и дочерей (вариант – тюки шелка), собирают пепел в кучу. Но *ураганный ветер* по просьбе Батраза *развеивает* этот пепел.

Из «Вестника древней истории» узнаём, что «...секира означает женщину или женские занятия (по-видимому, из-за игры слов: *γένυς* – «острие», *γυνή* – «женщина»)» [Артемидор, 2, 1990: 247–248], потому что на первобытных ступенях культуры земледелие являлось женским занятием, а топор-секира до изобретения плуга был единственным земледельческим орудием, орудием земной богини [Кагаров 1913: 45].

Генезис или первоначальный культ секиры связан с гипогастрическим, или подчревным, треугольником, где сосредоточены самые важные органы женщины как носительницы производительного начала природы. Евг. Кагаров пишет: «Сходство этой треугольной гипогастрической фигуры с топором или с секирой рано, по-видимому, бросилось в глаза первобытному человеку, и последний стал рассматривать это *орудие как символ женщины и плодородия*» (выделено нами. – Е.Б.) [Кагаров 1913: 46].

Но топор-секира пользовался особым поклонением и как орудие бога грозы, «мечущего их в извивах молнии на землю»; Батраз в Нартовском эпосе осетин признан богом грозы, грозовая его природа не вызывает сомнений у исследователей [Дюмезиль 1977: 253].

Во всех древних традициях топор-секира ассоциировался с молнией, водой и плодородием (ср.: *топор* – это «могущественный талисман, ниспосылающий плодородие и потому часто употребляемый в брачном ритуале» [Кагаров 1913: 45]), символизировал Божество, Огонь, Огненную вертикаль: ср.: и.-е.* *as* «гореть» и осет. *asin* «лестница» (в небо) > огненная вертикаль».

Согласно представлениям древних, небесный божественный топор (символ фаллоса) рассекает (букв. «прожигает») Землю и оплодотворяет ее; ср.: литовск. *tarpti* «хорошо расти, процветать». С другой стороны, топор выступает как символ божественного дождя; ср.: нем. *Tropfen* «капля», тох. А *tarp* «пруд». Олицетворяя Божество, топор является знаком божественного Единства, т.е. андрогина; ср.: др.

англ. *adesa* «топор» < и.-е. *and- «мужчина» + др. сев. *dis* «женщина» (богиня), олицетворяет также само Божество плодородия; ср. и.-е. * *ades-* «Spelt» [Маковский 1996: 46].

Топор-секира, как видим, – солярная эмблема богов неба, символ грозного божества, символ грома, власти. Блеск и глухие удары топора, сопровождающиеся искрами, в значительной мере определяют его символизм, который также ассоциируется с огнём и жизненной силой грозы. Одним словом, топор-секира есть союз бога Неба и богини Земли, грома и молнии, т.е. эмблема *Батраза*.

Но, как мы уже заметили, секира есть также символ плодородия дождя, приносимого небесными богами из штормовых ветров. У индусов, к примеру, секира – атрибут бога огня Агни. В мифологическом сознании огонь – это метафора для описания самого Бога; знак жизненной энергии, плодородия. Огонь понимался также и как рождающее начало.

За грозным божеством Батразом, который, по определению Ж. Дюмезиля, есть и *бог-меч* [Дюмезиль 1977: 253], закрепилось также прозвище *фаэныкгуыз* «сидящий у золы» [Осет.-русс. сл. 2004: 445]. В скандинавских сагах герой Тетлейфе тоже, прежде чем отправиться на очередной подвиг, лежал в золе. *Зола (пепел)* воспринималась в мифотворческом мышлении как нейтрализация противопоставления «огонь – вода – магическое превращение».

Этот мотив перевоплощения присутствует и в детской сказке «Золушка»: «Вечером, окончив работу, она забиралась в уголок возле камина и сидела там, на ящичке с золой» (выделено нами. – Е.Б.) [Перро 2005: 8].

Из текста эпоса явствует, что нарты сжигают шёлк, шёлковые платья, т.е. приносят жертву очищающему Огню (ср.: «...Огонь использовался в погребальном ритуале и культе мёртвых или для сжигания жертв, или для *очищения*») [Онианс 1999: 256], а результат этого жертвоприношения – опять-таки *зола-пепел*, знак соиздательной силы.

Что же касается шёлковой ткани, то, полагаем, она в эпосе символизирует *покров*, прикрывающий природные силы (древний символ индоевропейцев). Огонь уничтожает этот покров, давая тем самым божественное возрождение, божественное начало природным силам.

Безусловно, источник и ритуалы погребения через кремацию принадлежат глубокой древности и, как очевидно, сохранились в мифе. Ср.: «Массы золы, образовавшиеся из покрывавших их (трёх тел в золотых венках – *Бесолова*.) одежд и дров, из которых был сложен костёр...», говорит о том, что «костёр был не слишком велик, он предназначался для *сжигания одежд* и отчасти плоти умерших», – пишет Шлиман [Цит. по: Онианс 1999: 255].

С кремацией был связан, по мнению В.М. Массона, особый сакральный центр, включавший камеры для кремации, кострища многократного использования и алтари, которые функционально подразделялись на алтарь для возлияний, алтарь для ритуальных трапез и алтарь-жертвенник [Массон 1999: 273].

Развеянный ураганным ветром *пепел* собран на вершине горы. Согласно языческим представлениям, в ряде случаев слово со значением «гора» может соотноситься со словами с семантикой «дождь», «облако» [Маковский 1996: 127]. Развеянный ураганным ветром *пепел*, собранный на вершине горы, понимается нами как знак отрыва от прошлого и рождения в новом качестве; что же касается особого отношения к продуктам горения, то об этом свидетельствуют специальные храмилища «*священной золы*». К примеру, по «Махабхарате» (IX, 38, 8 и след.), три брата, третьим из которых был Трита, родились из золы (пепла) от жертвоприношений, брошенных Агни в воду. Рождение из золы-пепла входит в большой цикл мотивов, выявляющих семантическую роль золы и через неё – статус героя, связанного с золой [Иванов, Топоров 1976: 11–14].

Семантически молния олицетворяет божественный гнев, который в сочетании с громом есть эмблема плодородия, потому что способен вызвать дождь. Отсюда

секира – символ дождя, приносимого небесным богом-громовержцем из ураганных ветров, что дает основание определить знаковую роль секиры как олицетворение женского божества и плодородия.

Для примитивного пластического искусства, как известно, является характерным не только резкое подчеркивание половых органов и подчревного треугольника, а именно изображение топора на животе или груди женских фигур или же рядом с ними. Например, свинцовый идол из Гиссарлыка, где внутри треугольного топора под пупком помещена еще и свастика [Кагаров 1913: 46].

Таким образом, в анализируемом отрывке из сказания о мести Батраза за смерть отца зашифрован, допускаем, магический обряд чудесного превращения бога-меча, громовержца Батраза (гроза, молния) в богиню-секиру – божество дождя (воды) и плодородия – *Цирхъ, Цирыхъ, Цилхъ / Церхъ, Целхъ*. Данный термин достаточно древний; он является, по нашему мнению, утраченным дохристианским наименованием божества дождя и плодородия, сохранившимся в древнейшем цикле осетинского эпоса.

Наше прочтение текста подчеркивает правоту тех, кто считает, что «мир покрыт знаками, нуждающимися в расшифровке, и эти обнаруживающиеся сходства и родства знаки являются ничем иным, как формами подобия...» [Фуко 1977].

Список источников и литературы

Богатырев 2006 – *Богатырев П.Г.* Функционально-структуральное изучение фольклора (Малоизученные и неопубликованные работы) / Сост., вступ. ст. и комментарии С.П. Сорокиной. М.: ИМЛИ РАН, 2006. 288 с.

Фрейденберг 1978 – *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М.: Наука, 1978. 605 с.

Успенский 1994 – *Успенский В.А.* Избранные труды. М.: Гнозис, 1994. 364 с.

Дьяконов 1990 – *Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 247 с.

Маковский 1996 – *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М.: Владос, 1996. 416 с.

Нарты 1989 – *Нарты. Осетинский героический эпос*. Кн. 2. М.: Наука, 1989. 496 с.

Алборов 1979 – *Алборов Б.А.* «Цирыхъ» осетинских нартских сказаний // Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Орджоникидзе, 1979. С. 235–256.

Артемидор 1990 – *Артемидор Далдианский*. Сонник. Кн. 2 / Вестник древней истории. 1990. № 2 (193).

Кагаров 1913 – *Кагаров Евг.* Культ фетишей растений и животных в Древней Греции. СПб.: Сенатская типография, 1913. 326 с.

Дюмезиль 1977 – *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М.: Наука. 1977. 280 с.

ОРС 2004 – *Осетинско-русский словарь: Ирон-уырыссаг дзырдурат* / под ред. Т.А. Гურიева. Владикавказ: Ир, 2004. 540 с.

Онианс 1999 – *Онианс Р.* На коленях богов. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 592 с.

Массон 1999 – *Массон В.М.* Древние цивилизации востока и степные племена в свете данных археологии // *Statum*. № 2. 1999. От Балкан до Гималаев: время цивилизаций. 1999. С. 265–286.

Иванов, Топоров 1976 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 11–16.

Фуко 1977 – *Фуко Мишель*. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук // пер. Н.С. Автономовой. М.: Прогресс, 1977. 407 с.

References

BOGATYREV P.G. *Funkcional'no-struktural'noe izuchenie fol'klora (Maloizuchennyye i neopublikovannyye raboty)* [Functional and structural study of folklore

(Little-studied and unpublished works)]. Comp., introduction and comments by S.P. Sorokina. M.: IMLI RAN, 2006. 288 s.

FREJDENBERG O.M. *Mif i literatura drevnosti* [Myth and Literature of Antiquity]. M.: Nauka, 1978. 605 s.

USPENSKIJ V.A. *Izbrannye Trudy* [Selected Works]. M.: Gnozis, 1994. 364 s.

D'JAKONOV I.M. *Arhaicheskie mify Vostoka i Zapada* [Archaic Myths of the East and West]. M.: Nauka. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1990. 247 s.

MAKOVSKIJ M.M. *Sravnitel'nyj slovar' mifologicheskoy simboliki v indoevropejskih jazykah: Obraz mira i miry obrazov* [Comparative dictionary of mythological symbolism in Indo-European languages: Image of the world and worlds of images]. M.: Vldos, 1996. 416 s.

Narty. *Osetinskij geroicheskij jepos* [Narty. Ossetian heroic epic]. Kn. 2. M.: Nauka, 1989. 496 s.

ALBOROV B.A. «Tsirikh» osetinskih nartskih skazanij [“Tsirikh” of Ossetian Nart legends]. *Nekotorye voprosy osetinskoj filologii: stat'i i issledovanija ob osetinskom jazyke i fol'klore* [Some issues of Ossetian philology: articles and studies on the Ossetian language and folklore]. Ordzhonikidze, 1979. S. 235–256.

ARTEMIDOR Daldianskij. *Sonnik* [Dream book]. Kn.2. Vestnik drevnej istorii. 1990. № 2 (193).

KAGAROV Evg. *Kul't fetishej rastenij i zhivotnyh v Drevnej Grecii* [The Cult of Fetishes of Plants and Animals in Ancient Greece]. SPb.: Senatskaja tipografija, 1913. 326 s.

DJUMEZIL' Zh. *Osetinskij jepos i mifologija* [Ossetian epic and mythology]. M.: Nauka. 1977. 280 s.

Osetinsko-russkij slovar' [Ossetian-Russian dictionary]. Vladikavkaz: Ir, 2004. 540 s.

ONIAN R. *Na kolenjah bogov* [On the knees of the gods]. M.: Progress-Tradicija, 1999. 592 s.

MASSON V.M. *Drevnie civilizacii vostoka i stepnye plemena v svete dannyh arheologii* [Ancient civilizations of the East and steppe tribes considering archaeological data]. Statum. № 2. 1999. Ot Balkan do Gimalaev: vremja civilizacij. S. 265–286.

IVANOV V.V., TOPOROV V.N. *Mifologicheskie geograficheskie nazvanija kak istochnik dlja rekonstrukcii jetnogeneza i drevnejšej istorii slavjan* [Mythological geographical names as a source for the reconstruction of the ethnogenesis and ancient history of the Slavs]. *Voprosy jetnogeneza i jetnicheskoj istorii slavjan i vostochnyh romancev* [Questions of ethnogenesis and ethnic history of the Slavs and Eastern Romans]. M., 1976. S. 11–16.

FUKO Mishel' *Slova i veshhi. Arheologija gumanitarnyh nauk* [Words and Things. Archaeology of the Humanities]. M.: Progress, 1977. 407 s.

Информация об авторе

Е.Б. Бесолова – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник отдела языка.

Information about the author

E.B. Besolova – Doctor of Science (Philology), Professor, Chief Researcher of the Language Department.

Статья поступила в редакцию 04.09.2025; одобрена после рецензирования 28.09.2025; принята к публикации 30.09.2025.

The article was submitted 04.09.2025; approved after reviewing 28.09.2025; accepted for publication 30.09.2025.