

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

*На правах рукописи*

**Луговой Кирилл Владимирович**

**РИТУАЛ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА**

Специальность 07.00.07  
этнография, этнология и антропология

Автореферат  
диссертации на соискание ученой степени  
кандидата исторических наук

Москва 2006

Диссертация выполнена на секторе Кавказа Института этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской Академии Наук

Научный руководитель	доктор исторических наук	М.Д. Каракетов
Официальные оппоненты	доктор исторических наук кандидат филологических наук	Д.А. Функ Т.М. Хаджиева
Ведущее учреждение	кафедра международных отношений и регионоведения Новосибирского государственного технического университета	

Защита диссертации состоится 14 ноября 2006 г. в \_\_\_\_ часов на заседании диссертационного совета К 002.117.01 по защитам диссертаций на соискание ученой степени кандидата исторических наук при Институте этнологии и антропологии РАН, 117334, Москва, Ленинский проспект, 32 А.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

Автореферат разослан «\_\_» октября 2006 г.

Ученый секретарь диссертационного совета,  
кандидат исторических наук

О.Б. Наумова

## Общая характеристика работы.

**Актуальность темы.** Кризис современного российского общества настоятельно требует поиска путей возможного выхода из него, определения теоретических оснований для решений, способных обеспечить если не окончательное его преодоление, то, по крайней мере, наиболее безболезненное урегулирование особо значимых социальных и культурных проблем. Одним из перспективных направлений такого поиска становится обращение к тем или иным аспектам традиционной культуры определенных обществ, что делает актуальным рассмотрение самого характера функционирования традиции в системе социальной деятельности регулируемого ею общества.

Исследование традиционных этнических культур обычно связано с выявлением компонентов, определяющих устойчивость их специфических черт во времени. Мировоззренческие нормы закреплены в единой системе ценностей и определяют процесс социализации, чем обусловлена непрерывность культурной традиции этноса. Миф и ритуал (обряд) представляют собой сложную органическую систему взаимосвязанных и взаимозависимых элементов соционормативного комплекса, регулирующего жизнь архаических народов. Оба эти феномена в своем соотношении представляют основной системообразующий фактор традиционной культуры, как на индивидуальном, так и на социальном уровне. Мифо-ритуальная система формирует основы социокультурной идентичности этноса, социализация в которой определяет поведение личности.

Парадигматически важные составляющие традиционной культуры проявляются не только в мифологических текстах как основных носителях актуальной для социума информации, но и в иных жанрах словесного фольклора, восходящих, в свою очередь, к мифу. Одним из наиболее показательных жанров в этом контексте является героический эпос, содержащий практически идентичный мифу набор смыслов, несколько пересемантизированный традицией. Эпос, аналогично мифу, выстраивает свою систему взаимосвязей с ритуальной практикой, также апеллируя к изначальному прецеденту, но на другом уровне сакрализации. Исследование этих взаимосвязей на примере конкретных традиций, их структуры и логики, позволяет глубже проникнуть в суть архаической культуры, вычленив определяющие константы ее функционирования в динамике и представляет для современной антропологии несомненный интерес. Поскольку мировоззренческие параметры любой этнической культуры являются продолжением содержательно определенных тенденций развития общественного сознания, то при обращении к Северному Кавказу, в последние десятилетия превратившемуся в наиболее проблемный регион российской внутренней политики, актуальным является системное представление функционирования механизмов ритуально-мифологической составляющей в традициях, содержащих в качестве одного из основополагающих элементов культурные тексты эпоса «Нарты».

**Цель и задачи исследования.** Настоящая работа обращается к системе представлений о реальности традиционного общества, сформулированных ее современниками и представляет собой попытку проследить, как наиболее актуальные для традиционного общества мировоззренческие представления определяли его внутреннюю структуру, систему ценностей и, в конечном счете, основные векторы развития. Поскольку для традиционной культуры в целом и для традиционной культуры народов Северного Кавказа в частности, средоточием мировоззрения выступали ритуальная практика и героический эпос, **целью** данной работы является исследование специфики ритуала и его отражения в нартском эпосе северокавказских народов.

Постановка такой цели требует решения следующих **задач**:

1. Раскрыть основные характеристики ритуала как социокультурного феномена и логику взаимосвязей в системе «ритуал – героический эпос».

2. Выявить пространственно-временные характеристики северокавказской ритуальной практики и их отражение в нартовском эпосе.
3. Проследить функционирование эпических текстов «Нартиады» в северокавказской ритуальной практике.
4. Проанализировать северокавказские эпические тексты на предмет отражения в них мировоззренческих представлений, связанных с основными типами ритуалов в культуре Северного Кавказа.

**Объектом исследования** является традиционное мировоззрение народов Северного Кавказа. **Предмет исследования** – воплощенные в героическом эпосе традиционные представления об основных типах ритуальной практики на Северном Кавказе.

**Разработанность проблемы.**

Говоря об истории изучения ритуала в зарубежных и отечественных гуманитарных дисциплинах, необходимо, прежде всего, отметить откровенную «недооценку» этого феномена исследователями на протяжении достаточно долгого времени. Несмотря на то, что к середине XIX века были уже накоплены весьма значительные по объему материалы, касающиеся ритуальной практики как в «мертвых» культурах, то есть античных, древневосточных и т. д., так и в экзотических «живых» традициях, изучение которых в связи с разрастающейся колониальной системой шло довольно высокими темпами. С одной стороны, это было связано с откровенным непониманием самой сути феномена ритуала исследователями того времени, а также убежденностью, что понимание, то есть проникновение «внутрь» этой проблемы, и бессмысленно, и бесперспективно. Характерно в этом отношении высказывание одного из наиболее авторитетных ученых рассматриваемого периода, Л.Г. Моргана о том, что «развитие религиозных идей является столь сложным процессом, что может навсегда остаться без объяснения»<sup>1</sup>. С другой стороны, указанная «недооценка» явилась результатом того, что В.Н. Топоров назвал до сих пор широко распространенным «нечувствием к тайному нерву ритуала» как отражением «общей религиозной немзыкальности» исследователей<sup>2</sup>. В этом контексте показательно замечание В. Тэрнера о той неохоте, с которой он приступал к изучению ритуальной практики и о сделанном им для себя бесконечно важном выводе: «В конце концов я был вынужден признать, что, если я хочу понять, что на самом деле представляет собой хотя бы частица культуры ндембу, мне придется преодолеть свое предубеждение против ритуала и начать его исследование»<sup>3</sup>.

В целом исследование ритуала в гуманитарных дисциплинах, как в нашей стране, так и за рубежом, имеет более чем почтенную историю. Так или иначе, эта проблематика поднималась в различных научных школах, имеющих отношение к этнологии, антропологии, культурологии, и др. Но при этом ученые фокусировали свое внимание прежде всего на очевидном и базовом соотношении ритуала и мифологического текста. Тогда как в контексте темы настоящего исследования представляет интерес другой аспект функционирования традиции, а именно связи ритуальной практики с другой категорией фольклорных текстов – героико-эпических. И тут картина предстает совершенно иной. Исследователи, с таким энтузиазмом рассматривавшие дихотомическое единство мифа и ритуала, полностью теряют интерес к аналогичной связи ритуала с героическим эпосом, хотя она представляется во многих случаях не менее важной, а в ситуациях, подобных той, что сложилась на Северном Кавказе, то есть когда собственно мифологических текстов практически не сохранилось и основными источниками по традиционной культуре являются героические сказания, она выступает как определяющая и фундаментальная.

---

<sup>1</sup> Морган Л.Г. Древнее общество. Л., 1934. С. 49.

<sup>2</sup> Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: «Наука», 1988. С. 8.

<sup>3</sup> Тэрнер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: «Наука», 1983. С. 109.

Вопрос об истоках эпических сюжетов в ритуальной практике был поднят еще в начале прошлого века. Г. Мэррей, тесно сотрудничавший с кембриджской школой, издал в 1907 г. книгу «Становление греческого эпоса», в которой сопоставил похищение Елены с ритуальным уводом невесты в Спарте, а также попытался обосновать ритуальный смысл в гневе Ахилла. Эта работа положила начало ритуально-мифологической теории происхождения героического эпоса, которую существенно отличает от мифологических теорий XIX века (солярной и др.) заметный упор на ритуальные корни эпической основы. В последующие десятилетия вышло довольно много исследований, содержащих попытки возвести героический эпос напрямую к ритуалу. Среди них можно отметить такие книги, как «Сказка, вымысел и сага в гомеровском эпосе» (1946 г.) Р. Карпентера, где автор видит в основе сюжета «Одиссеи» культ спящего медведя; «Гомеровские поэмы в греческой истории» (1948 г.) Э. Миро, который утверждал, что Ахилл и Одиссей – покровители греческих моряков, а сюжеты с ними отражают календарные весенние обряды, предшествующие навигации; «Меч из скалы» (1953 г.) Г.Р. Леви, где основные элементы и общая композиция «Рамаяны», «Гильгамеша» и «Одиссеи» возводятся к обрядам посвящения и культу царя-мага, и т.д.

К тому же направлению относятся проведенные на несколько ином научном уровне работы таких исследователей, как А. Хойслер, Ж. Дюмезиль и некоторых других. С их точки зрения в период, когда миф с его специфическим восприятием времени в категории «вечного возвращения» в форме ритуала еще сохранял свою жизненную эффективность, но под воздействием социальной эволюции все большее значение и смысл приобретала жизнь в реальном пространстве-времени, мифологические сюжеты и сцены ритуальных действий сливались воедино с историческими преданиями, и круг коллективных культовых представлений, лежавших в основе мифа, «оплодотворил» и героический эпос. Отечественный медиевист А.Я. Гуревич, подвергнув тщательному анализу основные сюжеты и главных персонажей германского эпоса, на материале прежде всего «Старшей Эдды» и исландских саг, показал наличие ритуально-мифологических истоков ряда мотивов героической эпопеи. По его мнению, у древних германцев практически каждый герой связан с мифологическим эпосом, а многие их поступки, особенно «избыточные», вызывавшие наибольший ужас и восхищение аудитории, - с ритуальной практикой, прежде всего с обрядами инициации и жертвоприношения. «Мир героической поэзии (в ее архаических пластах) – это не психологизированный мир свободного волеизъявления или самоутверждения героя: это мир мифа, магии и ритуала»<sup>4</sup>, отмечает исследователь. Работы таких отечественных ученых, как В. Я. Пропп, В. М. Жирмунский, Б. Н. Путилов также способствовали установлению если не прямой зависимости между героическим эпосом и ритуалом, то, по крайней мере, их очевидной взаимосвязи, хотя и на достаточно сложном и неоднозначном уровне. Определяется эта взаимосвязь, прежде всего, наличием и ролью в традиционной культуре единого мифо-ритуального комплекса, который «в совокупности его словесной и действенной сторон может считаться, по-видимому, исходной «комбинаторной моделью» как для идейно-содержательного построения эпоса, так и для его стилевой и композиционной структуры»<sup>5</sup>. Миф в этой ситуации выполняет функцию словесной основы, а ритуал – действенной.

Все указанные исследователи с той или иной степенью уверенности утверждают, что, хотя генезис героического эпоса напрямую не сводим к ритуалу, в эпических текстах довольно широко используются определенные ритуальные модели, относящиеся к сфере календарной и инициационной обрядности. С другой стороны, авторы в своем большинстве предпочитают ограничиваться весьма неконкретными констатациями факта «некой» связи ритуального и эпического текста, без широких попыток ее обоснования на

<sup>4</sup> Гуревич А.Я. «Эдда» и сага. М.: «Наука», 1975. С. 55.

<sup>5</sup> Невелева С.Л. О композиции древнеиндийского эпического текста в связи с архаическими обрядовыми представлениями // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: «Наука», 1988. С. 128.

конкретном эпическом материале. Подобный труд был проделан В.Я. Проппом, но материалом ему послужили не героические, а сказочные тексты, в силу чего его работа, с учетом специфики настоящего исследования, представляет скорее не исторический, а методологический интерес. В этом контексте особое внимание привлекает ставшая уже классической работа Е.С. Новик «Обряд и фольклор в сибирском шаманизме», вышедшая в 1984 году. В этом исследовании автор рассматривает ритуал как особое устройство, программирующее поведение человеческого коллектива и анализирует его как цепочку знаков, в которых эта программа зафиксирована, что позволяет выявить соотношение ритуальной и фольклорной традиции прежде всего в структурном плане, а не в генетическом, на чем фиксировали свое внимание большинство исследователей традиционных культур. Несмотря на то, что в этой работе фольклорным «попутчиком» ритуала выступает не героический эпос, а легенды о шаманах, которые по своей структуре и сюжетике относятся к довольно широкому спектру жанров, - от сказки до бытового предания, - тем не менее в методологическом отношении исследование Е.С. Новик представляет значительный интерес. Это обусловлено в первую очередь научной позицией автора: рассматривать обряд через призму устной традиции. Благодаря этому с необходимостью отмечается весьма распространенная в прошлом практика воспринимать любой фольклорный жанр как своего рода исторический источник, непосредственным образом фиксирующий тот или иной аспект традиционной культуры. В результате открываются широкие возможности исследовать фольклор вообще, и героический эпос в частности, как продукт мифопоэтического мировосприятия, отражающий определенные составляющие традиционной картины мира. В рамках настоящего исследования это означает, что северокавказский эпос содержит в своей структуре целый ряд отражений местной традиции, прежде всего – в виде мифологем, сформировавших, в свою очередь, и эпический, и ритуальный контекст. В силу семантической разницы последних имеется возможность, во-первых, отделить одно от другого, и во-вторых, проследить пути и степень их взаимовлияния.

Кавказский регион в силу как культурных, так и политических параметров начал привлекать к себе внимание еще в средние века, но подлинно научное изучение кавказской культурной традиции начинается в начале XIX века, и на первых порах носит скорее случайный, чем последовательный характер. Показательно, что одной из первых работ по кавказской проблематике можно считать двухтомное исследование Г. фон Клапрота, вышедшее в Берлине в 1814 году («Reise im Kaukasus und nach Georgien»), где впервые была отмечена специфика и самобытность осетинских нартовских сказаний. Далее в 1822 году немецкий ученый выпускает в Париже очерк «Mémoire dans lequel on prouve l'identité des Osses, peuplade du Caucase, avec les Alains du Moyen Age», где развивает основные идеи, сформулированные в первой работе. Но в нашей стране эти изыскания стали известны несколько позже, и интерес к культуре Северного Кавказа появляется ближе к середине XIX века, когда появляются изданная в 1841 году в Санкт-Петербургском «Русском вестнике» статья Султана Хан-Гирея «Черкесские предания», а спустя пять лет в газете «Кавказ» его же «Мифология черкесских народов». Принадлежность автора к аристократии Северного Кавказа, прекрасное знание им материала, который он пытается донести до русского читателя, а также полученное в российской столице образование, сделали Хан-Гирея практически идеальным посредником между двумя столь различными культурами. Именно с работ Хан-Гирея можно начинать отсчет исследования северокавказской традиции как в отечественной, так и в зарубежной науке.

Дальнейший процесс изучения культуры народов Северного Кавказа, и, в частности, нартовского эпоса, развивался в геометрической прогрессии. После появившихся в 60-е и 70-е гг. XIX в. исследований, принадлежавших представителям различных северокавказских этносов (Ш.-Б. Ногмову, Ч. Ахриеву, С.-А. Урусбиеву), интерес к региону начинают проявлять представители Российской Академии наук, в частности, В.Б.

Пфафф. Но для мировой научной общественности Северный Кавказ «открыл» В.Ф. Миллер, в трудах которого были сделаны первые попытки научного осмысления исторического факта существования нартовских сказаний. После Октябрьской революции 1917 года в изучении нартовского эпоса происходит существенный качественный скачок, связанный с образованием в северокавказских республиках национальных Научно-исследовательских институтов, деятельность которых воспитала целый коллектив нартоведов, проводилась широкомасштабная работа по фиксации фольклора народов Северного Кавказа, и написан ряд интересных работ. Наиболее выдающимися исследователями этого периода являются А.З. Кубалов, М.В. Рклицкий, Б.А. Алборов, Л.П. Семенов, в центре внимания которых находилась проблема происхождения нартовского эпоса.

30-е годы для нартоведения оказались в известной степени переломными, что связано с началом деятельности двух виднейших ученых XX века – Ж. Дюмезиля, создателя знаменитой трифункциональной теории, широко обращавшегося в процессе работы к нартовскому эпосу, и В.И. Абаева, в течение многих десятилетий фактически возглавлявшего работу по изучению нартовского эпоса в нашей стране, рассматривая самые разные его аспекты – проблему генезиса эпических текстов, филологические, историко-культурные и этнографические методы анализа эпических текстов, сравнительные изыскания в области мировой мифологии и эпики, создав тем самым школу, традиции которой живы до сих пор.

Под влиянием исследований В.И. Абаева после Второй мировой войны в советском нартоведении начинается новый этап, характеризующийся повышенным вниманием к лингвистическому и социальному аспектам кавказской культуры, а также первыми попытками использования нартовских эпических текстов в качестве исторического источника. Это работы Б.В. Скитского, Ш.Д. Инал-Ипа, а также первый сборник научных трудов, целиком посвященный северокавказской эпической традиции «Нартский эпос». 50-е и 60-е годы можно по праву назвать «золотым веком» советского нартоведения. В этот период выходят множество публикаций по самой разнообразной проблематике, связанной с культурой Северного Кавказа и нартовским эпосом. Среди исследователей этого периода выделяются Б.В. Шинкуба, В.И. Чичеров, М.И. Мальцев. В 1957 году выходит очень представительный как в отношении авторов, так и круга поднятых проблем, сборник «Нартский эпос. Материалы совещания 19-го октября 1956 года». Несомненно, что логику и основные направления в исследовании «Нартов» в последующие десятилетия определяли, прежде всего, те, чьи статьи были опубликованы в этом сборнике. Помимо вышеуказанных авторов, это Е.М. Мелетинский, Г.З. Калоев, Х.Н. Ардасенов, У.Б. Далгат, Б.А. Калоев. Также в указанный период выходят работы, посвященные различным аспектам нартовского эпоса, Я.С. Смирновой, С.Ш. Габараева, М.О. Косвена, Е.И. Крупнова и др. Кроме того, 60-е годы в нартоведении отмечены несомненно возросшим интересом к эпическим нартовским сказаниям, принадлежащим не осетинам, а другим народам Северного Кавказа. Появляются исследования А.Г. Трофимовой, А.И. Алиевой, Ш.Х. Салакая, С.Ч. Эльмурзаева, Г.В. Цулая, посвященные указанной проблематике. Несколько особняком стоят работы А.М. Гадагатля, несомненно, много сделавшего для понимания места и роли нартовского эпоса в культуре народов Северного Кавказа, но не устоявшего перед соблазном доказать, что создание «Нартов» есть не результат культурного взаимодействия различных северокавказских народностей, а продукт творчества одного конкретного этноса, а именно адыгского. Вокруг концепции Гадагатля тут же разгорелись ожесточенные споры, отзвуки которых можно услышать до сих пор, и к сожалению, позиции далеко не всех исследователей отличались конструктивностью.

В 1969 году, как бы подводя своеобразные итоги проделанной работе, выходит сборник «Сказания о нартах – эпос народов Кавказа», в работе над которым приняли практически все ученые, исследовательская деятельность которых так или иначе

соприкасалась с северокавказской традиционной культурой и нартовским эпосом - З.В. Абаева, А.И. Алиева, А.А. Аншба, С.Ш. Аутлева, А.Х. Бязыров, , Е.Б. Вирсаладзе, С.Ш. Габараев, К.Е. Гагкаев, А.Н. Гогуга, У.Б. Далгат, В.А. Дынник, Ш.Д. Инал-Ипа, Б.А. Калоев, Е.И. Крупнов, М.А. Кумахов, А.О. Мальсагов, А.А. Петросян, А.З. Холаев, К.Г. Цхурбаева, М.Я. Чиковани, К.С. Шакрыл, А.Т. Шортанов. Работы, вошедшие в сборник, наглядно свидетельствует, насколько широк спектр интересов исследователей, обращающихся к нартовскому эпосу в поисках материала. Это история и фольклористика, этнография и филология, литературоведение и история музыки, и т. д.

Характерно, что после выхода «Сказаний о нартах» активность отечественных нартоведов несколько снизилась. Работы, посвященные нартовскому эпосу, продолжали выходить, но их стало значительно меньше. Хотя, поиграв в количестве, исследования «Нартиады» выиграла в качестве. Если в 50-е – 60-е годы к эпосу Северного Кавказа обращался практически каждый фольклорист и религиовед в нашей стране, не считая специалистов по истории и этнографии Кавказа, то с середины 70-х изучение «Нартов» практически оказалось уделом тех ученых, кто непосредственно занимался кавказской культурной традицией. Это привело к более специализированному изучению эпического наследия народов Северного Кавказа. О том, что исследование «Нартиады», по сути, только разворачивается, свидетельствуют работы многих авторов, использующих самые разные научные методы, и раскрывающие в нартовском эпосе все новые исследовательские горизонты.

80-е годы оказались для нартоведения более плодотворными. Правда, в отличие от предыдущих этапов, в этот период доминируют книги и статьи скорее по общим вопросам, связанным с северокавказской традицией – работы А.М. Аджиева и С.Ш. Гаджиевой, Л.А. Чибирова, А.Р. Чочиева, З.М. Налоева и Х.Х. Малкондуева. Хотя появилось и несколько исследований, непосредственно касающихся нартовского эпоса, среди которых наибольшее внимание привлекают работы М.И. Мижаева. 90-е годы и начало XXI века оказались отмечены дальнейшим ослаблением интереса непосредственно к «Нартам», хотя исследовательская работа в этом направлении ведется. Об этом свидетельствует выход книг Ю.А. Дзицойты, М.А. и З.Ю. Кумаховых. Но в целом для этого периода более характерны работы, в которых нартовские сказания выполняют инструментальную роль усугубляющего фактора, и авторы обращаются к нему преимущественно для иллюстрации своих социокультурных построений. При этом необходимо отметить очень высокий теоретический и методологический уровень проводимых исследований, их концептуальность и актуальность в настоящую эпоху кризиса этнической идентичности. Это относится к книгам А.Т. Шортанова, А.Г. Булатовой и др. Но особое место в современном изучении кавказской традиционной культуры принадлежит двум авторам, чьи исследования обращаются непосредственно к определяющим константам мировоззренческой структуры народов Кавказа, и вычленяют ее парадигматические основы и логику функционирования. Это работы Ю.Ю. Карпова и М.Д. Каракетова. Кроме того, за последние два с лишним десятилетия увидело свет несколько сборников, посвященных традиционной культуре народов Кавказа. Это «Кавказ и Средиземноморье» (1980 г.), «Семейный быт народов Дагестана в XIX-XX вв.» (1980 г.), «Из истории феодальной Кабарды и Балкарии» (1981 г.), «Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии: Характеристика жанров» (1983 г.), «Фольклор народов Карачаево-Черкесии. Жанр и образ» (1988 г.), «Фольклор народов Карачаево-Черкесии. Традиционные жанры и сказительское мастерство» (1991 г.), «Карачаевцы и балкарцы: Этнография, история, археология» (2000 г.), «Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор» (2001 г.) и др.

При этом «Нарты», по большей части, изучались либо с исторической, либо с филологической, либо с чисто этнографической точки зрения. Практически не было попыток рассмотрения северокавказских эпических текстов как важнейшей, но лишь одной из составляющих традиционного мировоззрения народов–носителей, включенной в



широкое поле значений и теснейшим образом связанной с другими компонентами традиции, прежде всего – с ритуальной культурой. Редкими исключениями являются работы Ж. Дюмезиля «Сказания о нартах», «Сокровища героев» и «Скифы и нарты», где анализируется ряд нартовских сюжетов, посвященных главному герою, на предмет их соотношения с осетинской и скифской обрядовой практикой; В.И. Абаева «Нартовский эпос осетин» и «Троянский конь», где автор полемизирует с Дюмезилем о ритуальной роли эпического героя; Е.М. Мелетинского «Происхождение героического эпоса», в которой делаются попытки определить ритуальные функции культурного героя и трикстера на примере героев-нартов. Помимо этого, ритуальная составляющая «Нартиады» оказывалась практически вне сферы внимания исследователей.

**Характеристика источников.** В качестве основного круга источников, необходимых для осуществления задач и достижения цели целиком, были прежде всего использованы памятники героико-эпического творчества народов Северного Кавказа, известные под общим названием «Нарты». Широко распространенные в кавказском регионе, как считают некоторые исследователи, с раннего периода железного века, они принадлежат самым разным народам Северного Кавказа – осетинам, карачаевцам, балкарцам, адыгам, вайнахам, а также абхазам. Издательство «Наука» в последние десятилетия осуществило выпуск академических изданий адыгской («Нарты. Адыгский героический эпос», 1974 г.), осетинской («Нарты. Осетинский героический эпос», т. I-III, 1989-1991 гг.) и карачаево-балкарской («Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев», 1994 г.) версий «Нартиады». Кроме того, усилиями У.Б. Далгат переведены, опубликованы и прокомментированы нартовские сказания чеченцев и ингушей (Далгат У.Б. «Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследования и тексты», 1972 г.). Над изданием абхазских «Нартов» трудился целый творческий коллектив («Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос», 1962 г.), но, по-видимому, научный комментированный перевод этих текстов – дело будущего.

Помимо собственно нартовских сказаний, к кругу жанровых источников относятся также используемые в работе в качестве вспомогательного фольклорного материала сказки народов Северного Кавказа, опубликованные в различных, в том числе и академических, сборниках.

Важное место в настоящем исследовании принадлежит этнографическим источникам. Это записки европейских миссионеров, путешественников и дипломатов, относящиеся к длительному периоду от первого активного проникновения европейцев в кавказский регион до включения Кавказа в сферу российской политики; работы, написанные офицерами, этнически принадлежащими к народам кавказского региона и в силу этого сыгравшими роль посредников между столь различными культурами (С.-А. Урусбиев, Хан-Гирей и др.); а также полевые материалы, собранные российскими и кавказскими этнографами в конце XIX – XX вв. и касающиеся самых разных сфер традиционных культур Северного Кавказа – мифологических представлений, ритуальной практики, традиционной социальной структуры, и т. д.

**Методология и методика исследования.** В силу того, что данное исследование традиционного мировоззрения северокавказских народов предполагает обратиться сразу к нескольким уровням отражения ритуальной культуры – «теоретическому», воплощающему мифо-эпические и ритуальные представления носителей традиции, и «практическому», определяющему конкретные модели ритуальной деятельности, методология, то есть те средства, с помощью которых будут адекватно задачам и цели проанализированы источники и концептуально представлены основные смысловые аспекты, оказывается комплексной и весьма разнообразной.

Исследование строится на основании структурно-семиотического метода, в основе которого лежат теоретические и практические построения К. Леви-Строса и В.Я. Проппа, в дальнейшем разрабатывавшийся в работах Е.М. Мелетинского, В.В. Иванова и В.Н. Топорова, Е.С. Новик и др. Эта методология позволяет, посредством выявления в

ритуальных и фольклорных текстах закономерностей формирования и вариативности их структуры, обеспечивающих, во-первых, их стабильность, и, во-вторых, вариативность, проанализировать один мировоззренческий феномен через другой; то есть рассмотреть эпическую традицию в свете ритуальной практики. Согласно подходу, разработанному независимо друг от друга К. Леви-Стросом и В.Я. Проппом, речь идет не непосредственно о ритуальной культуре конкретной этнической общности или группы таких общностей, а о системе представлений о ней, опирающихся на мировоззренческие константы, присущие человечеству как биологическому виду. В данном исследовании большую роль играет также компаративистская методология. Это, прежде всего, сравнительно-мифологический, сравнительно-культурологический и историко-типологические методы, позволяющие сопоставить друг с другом сходные варианты традиционного мировосприятия и его реализации в соответствующих текстах, и воссоздать, таким образом, недостающие компоненты картины мира рассматриваемой культуры.

Помимо указанных методов широко применяется в работе подход к фольклору и ритуалу как коммуникативным посредникам, обеспечивающим стабильность «своему» социокультурному пространству, впервые примененный К. Леви-Стросом; подход к изучению мифа и связанных с ним фольклорных жанров как основного источника культурно-значимой информации, воплощенный в работах М. Элиаде, а позже развитый Э. Личем, Е.М. Мелетинским и др.; подход к ритуалу и фольклору как вторичным моделирующим системам, надстроенным над языком и определяющим поведенческие модели всех членов социума в традиционных культурах, разработанный представителями тартусской семиотической школы – Ю.М. Лотманом, В.В. Ивановым, В.Н. Топоровым и др.; и наконец, метод аналитического подхода к этнографическим источникам, представленный в работах Б.Н. Путилова, А.К. Байбурина, Ю.Ю. Карпова, М.Д. Каракетова, Ф. Арьеса и др.

**Хронологические рамки** исследования определяются периодом функционирования традиции в культуре народов Северного Кавказа, то есть от первых веков до нашей эры до начала XX века. **Географические рамки исследования** определяются областью распространения нартовских героических сказаний.

**Научная новизна диссертации** заключается в том, что в работе впервые предпринята попытка комплексного структурного анализа нартовского героического эпоса через призму северокавказской ритуальной традиции с целью выявления общих мотивов и влияния представлений о ритуальной культуре на структуру и эпические сюжеты «Нартиады». Научная новизна исследования заключается в следующих положениях:

1. Выявлено, что основными особенностями традиционного общественного сознания являются сакральный характер нормативного культурного комплекса и сакрализация всех значимых видов социальной деятельности как обеспечение безусловного воспроизведения символически заданных регулятивных программ, воплощенных в мифо-ритуальном комплексе, который со временем может трансформироваться в эпико-ритуальный.
2. Показано, что эпический текст связан с ритуальной культурой и отражает ее так же, как мифологический, и в силу этого ритуальная практика, будучи инкорпорирована в эпический контекст, способствует диахронному воспроизведению традиции.
3. Выявлены основные пространственно-временные параметры традиционного мировоззрения народов Северного Кавказа, организующие и структурирующие как ритуальную культуру, так и нартовский эпос.
4. Показано, что героический эпос и ритуальная практика, являясь порождением особой, мифологической, формы человеческого сознания, выступают как единое семиотическое целое и функционируют, взаимодополняя друг друга.

5. Показано, что в героических эпических текстах воплощаются представления практически обо всех типах ритуальной практики – обрядам календарным, инициационным, родильным, свадебным, похоронным.
6. Выявлено, что для периода доминирования героического эпоса как носителя и хранителя парадигматических основ традиционной культуры характерно преимущественное внимание к инициационному ритуальному комплексу в ущерб прочим типам ритуальной культуры.

**Теоретическая значимость** диссертационного исследования состоит в том, что ее результаты могут быть использованы при дальнейшей разработке целостной концепции традиционной культуры и уточнения ее специфических черт и функций. **Практическая значимость** работы заключается в том, что ее материалы могут быть использованы в качестве методологических оснований для анализа конкретных форм существования мифо-эпической компоненты традиционного мировоззрения, для разработки ВУЗовских курсов по культурологии, этнологии и антропологии, а также для создания научно-методических пособий для школ и ВУЗов по курсам «Культурология», «История религий», «Социальная и культурная антропология», «История первобытного общества».

**Апробация работы.** Основное содержание, проблематика и выводы исследования обсуждались на международных (Новосибирск, 2004, 2006), всероссийских (Нальчик, 2001), региональных (Новосибирск, 2005, 2006) научных конференциях, а также на ежегодных научных конференциях профессорско-преподавательского состава Новосибирского государственного педагогического университета и Сибирского института международных отношений и регионоведения. В 2003 г. в «Этнографическом Обзоре» была опубликована статья по теме диссертации. 4 июля 2006 г. работа была обсуждена на заседании сектора Кавказа ИЭА РАН и рекомендована к защите.

**Структура работы.** Диссертация состоит из Введения, двух глав, Заключения, Списка использованных источников и литературы, и Приложения.

### **Основное содержание работы.**

**Во Введении** обоснована актуальность темы, определены методология и методика работы, выявлена степень ее изученности, определены цель и задачи исследования, предмет и объект исследования, охарактеризованы привлеченные источники.

**В первой главе** «Теоретико-методологические основания изучения ритуала в эпической традиции народов Северного Кавказа», состоящей из четырех параграфов, выявляются основные характеристики традиционного сознания и проводится анализ определяющих аспектов традиционной северокавказской культуры, влияющих на логику конструирования ритуальной деятельности.

**В первом параграфе** «Ритуал как социокультурный феномен» проводится анализ основных существующих подходов к изучению ритуала, исследуются определяющие специфические черты мифо-ритуального представленного комплекса в рамках традиционного мировоззрения и вычленяется место ритуала в традиционной культуре. Для этого предпринято комплексное рассмотрение ритуала как социокультурного феномена, определены его сущность, структура и основные общественные и культурные функции, прежде всего – социализирующая и адаптирующая. Особое внимание уделено связи ритуальной практики с конфликтными ситуациями, выявлена уникальная роль ритуала в процессе разрешения социальных конфликтов любых уровней.

Далее утверждается определенная недостаточность этнографических источников для изучения ритуальной культуры и соответствующая необходимость привлечения дополнительных источников, относящихся к мифологическому блоку, или, в случае его ограниченности, как это имеет место на Северном Кавказе, к героико-эпическому. С необходимостью встает вопрос о соотношении в традиционном социокультурном пространстве мифологического и эпического контекста, возможности наследования

эпосом наиболее значимых функций мифа и, таким образом, своеобразном его «замещении» на более поздних этапах формирования традиции. Положительный ответ на этот вопрос дает возможность, с необходимыми в каждом случае оговорками, переноса сформировавшейся методики исследования мифо-ритуального комплекса на комплекс эпико-ритуальный, наличие которого в традиционной культуре постулируется в настоящем исследовании. Существенным ограничением этого метода, повлиявшим на структуру и логику проведенной работы, является то, что героический эпос по своей сущности не может отражать ритуал как идею, что характерно для мифологических текстов, а способен в своих сюжетно-композиционных блоках воспроизводить лишь отдельные ритуальные фрагменты. Соответственно, представилось более целесообразным, вычлняя разбросанные по тексту ритуальные фрагменты, ранжировать их по категориям – календарные ритуалы, ритуалы жизненного цикла и т. д. Такая методика позволяет определить, какие варианты ритуальной практики продолжают оставаться актуальными для общества, а какие, напротив, отходят на второй план. К тому же, если есть возможность определить степень архаичности тех или иных фрагментов эпического текста (или текстов), это позволяет отследить процесс актуализации различных ритуальных форм во времени.

Героический эпос как самостоятельная реальность нового (по сравнению с мифом) типа, частично принимая его функции, пытается заполнить образующийся социально-культурный вакуум и, в принципе, имеет возможность продуцировать свою ритуальную практику, функционирующую на этом уровне культуры. Но, не имея той власти над умами, которая отличала мифологическую реальность, эпос оказывается более управляемым. В результате этим пользуются новые социальные силы, нуждающиеся в поддержке своих позиций и статуса из сферы сакрального. Соответственно, изменяется общая конфигурация ритуальной практики. Те виды ритуалов, которые доминировали в период господства мифа (прежде всего календарная обрядность), и актуальные для всего социума, постепенно отходят на второй план, уступая место другим его формам. Таким образом, на первый план выходят ритуалы жизненного цикла, но не все, а только та их категория, которая непосредственным образом связана с изменением социального статуса, что позволяет той части общества, которая имеет более высокий статус, в той или иной степени контролировать весь остальной коллектив. Это касается, прежде всего, обрядов инициации, в которых во внутренней структуре начинают резко выделяться именно мужские инициации, то есть посвящения юношей. Тогда как аналогичные женские ритуалы постепенно отходят на периферию культурной жизни. Та же поло-ролевая дифференциация касается и других обрядов жизненного цикла – родильных, свадебных и похоронных. Все эти процессы находят отражение в героическом эпосе, являясь, как и сам эпос, продуктом нового времени и новой эпохи.

**Во втором параграфе** «Представления о времени у народов Северного Кавказа и их отражение в нартовском эпосе» рассматривается временная структура северокавказской картины мира, воплощенная в эпических памятниках этих народов. Необходимость данного анализа обусловлена соотносительностью ритуала с определенным моментом времени, который, в свою очередь, определяется традиционным мировоззрением. На основании сложившихся в гуманитарных дисциплинах подходов к феномену времени в традиционных культурах (М. Элиаде, В.Н. Топоров, А.К. Байбури, О. Хульткранц) вычлняются определяющие парадигмы соответствующего мировосприятия, и анализируются три основных блока мотивов, связанных с трактовкой времени в мифо-эпических памятниках.

Космогонические мотивы как наиболее актуальный для традиции сюжетный блок, связанный с началом бытия, находит в нартовском эпосе наиболее значительное и вариативное воплощение. Это происходит либо напрямую, когда в эпический текст инкорпорируется повествование об акте творения мира, либо опосредованно, когда те или иные космогонические аспекты пресемантизируются героической эпикой и выступают в

качестве сюжетобразующих единиц. Весьма распространенной является тенденция, когда определенные идеи, связанные с космогонической концепцией, выступают в качестве мотивировок соответствующих поступков персонажей. В силу своей актуальности космогонические представления оказываются связаны с наиболее значительными и архаическими персонажами героической эпопеи. Большое место, в связи с пониженной степенью сакрализации эпического текста относительно мифа, занимают представления не о творении, а о «доделывании» мира, что находит многочисленные подтверждения в нартовском эпосе, поскольку этиологическая функция традиционно принадлежит героям, в данном случае не существенно – мифологическим и/или эпическим.

Антропогонические мотивы отражаются в эпических текстах также двояко – как надстройка над общей сюжетной линией, и как ее неотъемлемая составляющая. Первый вариант выступает как непосредственное цитирование мифологических представлений, заимствованных эпосом от мифа и в минимальной степени переработанных эпической традицией. Соответственно, подобные случаи в «Нартиаде» достаточно редки. Второй вариант, заключающийся в накладывании мифологического контекста на эпический сюжет, напротив, очень распространен во всех национальных версиях «Нартов», воплощаясь в одном из основных сюжетных блоков о рождении того или иного героя. При этом существует устойчивая взаимосвязь между архаичностью персонажа и насыщенностью связанного с ним мифологического контекста.

Эсхатологические мотивы, ориентированные на будущее, имеют тенденцию отражать общую космологическую схему, в виде аллюзии на космическую и/или социальную катастрофу, приводящую к непоправимым последствиям, воплощаются в нартовском эпосе в ряде показательных сюжетов, связанных либо с конкретными персонажами (Ёрюзмек, Сосруко, Сатанай), либо со всем нартским обществом. Подобные представления могут быть обращены и в прошлое, в целом повторяя общую модель и подчеркивая цикличность разворачивающейся временной перспективы. На эпическом уровне эсхатологические мотивы могут быть связаны со смертью главных действующих лиц, маркируя прекращение существования героического мира. Существенно, что каждая национальная версия нартовского эпоса уделяет немалое внимание сюжету об исчезновении нартского племени с лица земли.

**В третьем параграфе** «Структура пространства в мировоззренческой системе народов Северного Кавказа и нартовские сказания» рассматривается пространственная структура северокавказской картины мира, воплощенная в нартовском эпосе. Необходимость данного анализа обусловлена соотносительностью ритуала с определенной точкой пространства, которая определяется общим традиционным мировоззрением. На основании сложившихся подходов к феномену пространства в традиционных культурах (Е.М. Мелетинский, В.Н. Топоров, М. Элиаде, К. Леви-Строс, Э. Лич, М. Дуглас) выделяются такие знаковые характеристики архаического пространства, как жесткая организованность, опирающаяся на четкие представления о модели Космоса, и принципиальная негомогенность, определяющаяся различием качественных характеристик его составляющих. Оба эти аспекта образуют соответствующую пространственную структуру, соответствующим образом организованную, как в космологическом, так и в коммуникативном отношении.

В традиционной концепции пространства, определяемой мифологическим моделированием Космоса и отраженной в героическом эпосе, вычлениваются такие его структурные параметры, как центр и периферия в рамках горизонтальной модели, и верх, середину и низ в рамках модели вертикальной. Оба эти параметра, являясь отражением представлений об основах коммуникативного взаимодействия мифологических и эпических персонажей, играют в «Нартиаде» весьма существенную роль, определяя логику взаимоотношений всех героев эпоса. Представления о горизонтальной структуре могут реализоваться в нартовских сказаниях на мифологическом уровне, когда мировая ось

манифестируется в образе Мировой горы, как реальной – Эльбрус, Бештау, так и мифической – Черная гора, Харам-гора, Мирового древа – Золотое Дерево нартов, Драконья чинара и др., а периферия воплощена в виде инварианта Иного мира, также либо мифологического характера – Страна мертвых, Гумское ущелье, либо псевдореального – лес, дальняя горная гряда. Другой уровень представлений о пространственной структуре – социальный, когда маркерами отсчета становятся общественно значимые составляющие человеческого (и, соответственно, нартского, коллектива) – центральная площадь, домашний очаг, окраина поселения. Вертикальная структура пространства, в большей степени воплощая религиозную модель мира, значительно меньше связана с социальной сферой, реализуясь преимущественно на мифологическом уровне. В нартском эпосе существует довольно четкое разделение на Верхний мир, обитель богов, располагающийся на небе, Средний мир людей и Нижний мир, место жительства мертвых и демонов.

Большое внимание уделяется в нартском эпосе локализации и структуре Иного мира, и границе, его отделяющей. Это связано с тем, что основной функцией эпического героя, так же как и персонажа-участника ритуального действия, является медиация, связь между различными категориями пространства. По сути, все эпические коллизии в той или иной степени связаны с реализацией этой функции, монополизация которой героем нередко приводит к конфликтам, разрешение которых типологически идентично действиям, совершаемым по ходу ритуала. Показательной является и хроматическая маркированность Иного мира, реализующаяся как на мифологическом, так и социальном уровне, также имеющая непосредственное отношение к ритуальной практике.

**В четвертом параграфе** «Место героического эпоса в ритуальной практике народов Северного Кавказа» анализируется функциональная роль эпических текстов в рамках ритуальной культуры. Здесь на ином уровне исследуется связь внутри системы миф – эпос – ритуал и определяются параметры и логика влияния эпического контекста на ритуал. В этом отношении эпический текст унаследовал от текста мифологического представление о способности слова изменять реальность, в результате чего эпос играл в ритуальных действиях роль, вполне сопоставимую с ролью мифа.

Эти соображения подтверждаются очень высоким статусом исполнителей эпических произведений и особым отношением к ним в обществе. На примере северокавказской культуры рассмотрены некоторые сферы «применения» эпических текстов – в похоронно-поминальном ритуальном комплексе, в медицине, на охоте, и сделаны выводы о безусловности двусторонней связи в системе эпос – ритуал. В соответствии с этим эпическая традиция утверждается посредством соответствующих ритуалов, связанных, на «теоретическом» уровне, с эпическим героем (где ее закрепление строится по принципу закрепления традиции мифологической), а на «практическом» – с эпическим сказителем, который, наряду с прочими отправителями культа, обеспечивает непосредственную связь между текстом эпоса и текстом ритуала.

**Во Второй главе** «Место ритуала в нартском эпосе народов Северного Кавказа», состоящей из шести параграфов, рассматривается отражение и функционирование в северокавказских эпических текстах мировоззренческих констант традиционной культуры, связанных с соответствующими типами ритуальной практики. При этом ритуальная практика рассматривается комплексно как образ действия и как система представлений, детерминированная традиционной картиной мира. Именно в этом контексте она отражает тот же набор смыслов, что и эпические сказания, что в итоге определяет закономерности отражения одной группы текстов через другую.

**В первом параграфе** «Инициационные ритуалы в нартском эпосе» рассматриваются основные подходы к феномену инициации (А. ван Геннеп, М. Элиаде, В. Тэрнер, А.К. Байбури, Ю.Ю. Карпов), определяется его сущность и параметры. Далее исследуется система эпос – ритуал как образующая в рамках традиционной культуры новую систему взаимоотношений, опирающуюся на доминирующую в обществе

социально активную группу (общество «военной демократии»), заинтересованную в укреплении и росте своего социального статуса и, соответственно, «прокачивающую» новый тип ритуальных отношений. Так в сакрально значимых текстах, а именно в героическом эпосе, ведущее отражение получает комплекс посвячительных ритуалов вместо календарных, структурно и логически связанных с мифологией.

Суть инициации – преодоление противоречия между биологическим и социальным в человеке, воспринимаемого обществом как кризис. При этом саму структуру инициации определяет представление о временной смерти, связанное с общемифологической идеей о невозможности появления чего-то из ничего. В данном случае имеется ввиду не вполне убедительное для традиции исчезновение (куда-то) старого социального статуса, и появление (откуда-то) нового. Соответствующим образом представления о временной смерти диктуют как ход инициации на соционормативном уровне, так и представления о ней на уровне мировоззренческом. Такой подход очень удачно включает инициационный комплекс в общую традиционную схему умирания-возрождения (космологические концепции), и воспроизводит на новом, эпическом, уровне архаическую пространственно-временную структуру (роль Иного мира и начального времени как места и момента свершения ритуала посвящения). Потеря социального статуса рядом членов коллектива расценивается обществом как вторжение социального Хаоса, а успешное прохождение обряда, обогащающее социум новыми полноправными членами, – как торжество социального Космоса. При этом инициационный обряд исполнял в традиционном обществе и очень важную социализирующую функцию: он закреплял нормативную, полученную в жизни систему информации, структурировал социальную позицию индивида.

С ритуалами инициации в различных национальных версиях нартовского эпоса связано немало сюжетов. Их условно можно разбить на две группы – сюжеты, отражающие инициационные представления на «теоретическом», то есть мифологическом уровне, и сюжеты, которые демонстрируют экстраполяцию мифологического контекста на иные сферы, прежде всего социокультурную. К первой группе относятся мотивы, связанные с проглатыванием героя чудовищем, спуском под землю (в Иной мир, Ад и т. д.; данный мотив также расширяется за счет образа пещеры и др.), усугубляемым преодолением героем препятствий, расчленением и/или исчезновением плоти, подъемом по космической вертикали, и мотив «живой мишени». Кроме того, сюда же относится широко представленный в «Нартах» спектр представлений о тотемных предках и их культе, воплотившемся в различных аспектах ритуальной практики, космологических взглядах, алиментарных табу, демонологии и т. д. Эти представления самым непосредственным образом связаны с инициационными ритуалами, поскольку предок-волк на определенном этапе выступал в роли покровителя обрядов посвящения, а впоследствии превратился в коммуникативную составляющую этих обрядов, служа проводником неофитов и гарантом обретения ими искомого сакрального могущества.

Ко второй группе относятся сюжеты, отражающие внешние формы инициационных ритуалов – соревнования молодежи, игры, походы за добычей, в большинстве северокавказских культур маркирующие «взрослое», то есть посвященное состояние человека, трудные задачи и т. д. Особую роль играют в эпических текстах различные физические ограничения (закрывание глаз/лица (ритуальная слепота), запрет на связную речь или делегирование коммуникативных функций ритуальному заместителю (ритуальная немота), запрет на свободное передвижение и/или определенные, обычно знаковые, виды деятельности (ритуальная неподвижность) и др.), а также телесные повреждения, обривание головы, маркирующие лиминальное состояние, в котором находятся неофиты в процессе ритуала. Наконец, к этой же группе можно отнести ставшие в героическом эпосе общим местом сюжеты, связанные с получением героем отцовского наследия, обычно оружия и боевого коня, также на социальном уровне являющиеся прямым следствием обретения юношей взрослого статуса.

Далее, по мере утраты эпосом мифологического и героического контекста, а инициацией, соответственно, ее ритуального значения, сценарии посвящения, разумеется, никуда не уходят, они меняют свою аудиторию. Теперь они обращаются не к социальному опыту, а к воображению каждого отдельного человека, поскольку продолжают отвечать глубинным человеческим потребностям в преодолении трудностей и победе над обстоятельствами. Те же самые мотивы ложатся в основу уже не реальных действий, а воображаемых событий, описываемых сказками и прочими литературными жанрами, от куртуазного романа до романа классического. Кроме того, инициационные ритуалы сохранились в настоящее время в таких атавистических формах, как посвящения в различные профессиональные и общественные организации – от нефтяников и солдат до масонов и студентов. И все они, так или иначе, сохраняют структуру архаических инициаций.

**Во втором параграфе** «Календарные ритуалы в нартовском эпосе» исследуется календарный, космообразующий блок, который трансформируется в новых условиях и, подстраиваясь под них, отходит на второй план, не теряя при этом полностью своей мировоззренческой актуальности.

Героический эпос впитал в себя широчайшее поле значений и архаического, и мифологического эпоса, используя их мотивы в собственных целях и подвергнув их определенной пересемантизации, но оставив практически в неизменном виде сюжетную канву. В эпосе народов Северного Кавказа календарная обрядность занимает видное место, и практически все его сюжеты, связанные с календарными обрядами, относятся к циклу Сослана/Сосруко. Это совершенно обоснованно, поскольку он, наряду с Сырдоном, с которым составляет классическую мифологическую пару «культурный герой - трикстер», является наиболее архаическим персонажем эпоса, и, соответственно, стоит ближе прочих к мифу и связанному с ним ритуалу. В результате он фокусирует в своем образе более древние ритуальные аспекты, чем те герои, чьи циклы сформировались в условиях более четкой отделенности героического эпоса от мифа. К отражающим календарную обрядность в нартовском эпосе относятся такие многовариантные сюжетные блоки, как смерть Сослана/Сосруко, связанная с общекультурной мифологемой о появлении смерти, жертвоприношение, чаще всего - речному божееству, воплощенному в самых разных образах, или богу-громовнику.

В целом же, в отличие от инициационных ритуалов, отражения которых пронизывают практически весь нартовский эпос, ритуалы календарные имеют весьма ограниченную область применения и связаны с ограниченным числом персонажей.

**В третьем параграфе** «Ритуалы, связанные с приготовлением и приемом пищи в нартовском эпосе» исследуется процесс приготовления и приема пищи как культуруобразующий фактор, и феномен организованного пира как ритуального маркера, определяющего особые социальные ситуации. Совместные общественные пиры «работали» на двух уровнях – идеальном и материальном. На идеальном уровне поглощение пищи завершает процесс ее космизации, перехода из области *чужого* в область *своего*, начатый ее приготовлением. Пища относится к числу категорий, организующих и обозначающих более широкие понятия, такие как «природа/культура». Изначально принадлежа к сфере неосвоенного, природного, она становится продуктом освоенным, культурным. В этом смысле пища является тем медиатором, который объединяет указанные противоположности. На материальном уровне общее застолье выполняло одну из основных функций ритуала – объединяла социум в единое целое, способствуя снятию внутренних конфликтов и общей напряженности.

В нартовском эпосе отразился очень широкий спектр представлений северокавказских народов о роли приготовления и приема пищи в культуре, в силу чего оба эти аспекта занимают в эпических текстах значительное место. В силу определенной специфики этот мировоззренческий комплекс связан прежде всего с образом «хозяйки нартов», Сатаны/Сатаней. Но если пища в рамках традиционной культуры занимает более



чем заметное место, то алкоголю в ней принадлежит место просто беспрецедентное, - как средству трансформации сознания, что являлось необходимым условием действительности ритуала. Измененное сознание, с одной стороны, легче и адекватней включалось в поле всеобщей мистической сопричастности ритуальному таинству, а с другой – с точки зрения архаического мировоззрения только в таком состоянии человек мог попасть в лиминальную зону между *своим* и *чужим* и без потерь преодолеть тот кризисный момент, для устранения которого, собственно, и организовывался ритуал. В нартовском эпосе народов Северного Кавказа в качестве такого средства обычно выступают пиво (буза, ронг и др.) и сано. Разведение хмеля и умение приготовить из него напиток издавна причислялись к важнейшим достижениям человеческой культуры, привилегией, отобранной у богов или роднящей с ними, и их появление в нартском обществе связывается с именами Сатаны и Сосруко. Сатана здесь выступает в своей традиционной ипостаси культурной героини, «окультуривающей» природное явление. Сосруко, культурный герой иного типа, выступает как «отбирающий культурные блага у первоначальных хранителей», и введение им в нартскую традицию изготовления сано – один из важнейших его подвигов, наряду с добыванием огня и возвращением зерен проса.

Соответственно, нартовские сказания, воплощая картину мира своих создателей-носителей, отразили самые разные аспекты культуры, связанные с приготовлением и приемом пищи, но в силу прецедентности традиционного мышления эти аспекты были пересемантизированы в рамках сюжетов о деяниях культурных героев.

**В четвертом параграфе** «Родильные и погребально-поминальные ритуалы в нартовском эпосе» исследуются полярные, «обрамляющие» критические точки в рамках ритуальной культуры жизненного цикла, связанные с рождением и смертью. Социальная актуальность указанных критических точек с неизбежностью влечет за собой их значимое место в обрядовой жизни социума, что, в свою очередь, определило их место в произведениях народного творчества, в частности – в нартовском эпосе.

Родильные ритуалы в «Нартиаде» связаны прежде всего с мотивом «ненормального» рождения, выраженном в образах Сослана/Сосруко и Батраза. Составляющие погребального обряда отразились в сюжете о гибели Сослана/Сосруко, а также в одном из наиболее популярных эпических циклов о мести Батраза. Кроме того, очень интересным является пересемантизация эпосом известного северокавказского ритуала «посвящение коня покойному», представленная во множестве вариантов. Наконец, большое место в эпосе занимают поминальные обряды, подчеркивающие целостность мироздания и теснейшую связь между мирами – живых и мертвых. Подобные представления характерны для многих народов и отражают, прежде всего, стремление живых обезопасить себя и свой мир от вторжения неуспокоенных, недовольных своей участью умерших.

**В пятом параграфе** «Культ оружия и свадебные ритуалы в нартовском эпосе» исследуется самый социально значимый элемент ритуалов жизненного цикла, свадьба. При этом свадебный ритуал – действие двухстороннее и участвуют в нем, соответственно, две стороны: жених со своей «партией» и невеста со своей. А поскольку эпос – «мужской» жанр фольклора, и его создателями и потребителями являются мужчины, то неудивительно, что здесь превалирует мужской взгляд и мужская трактовка всех неоднозначных в поло-ролевом отношении ситуаций. В нартовском эпосе эти аспекты нашли достаточно объемное воплощение, что выразилось в многочисленных сюжетах о добывании невесты, о подчинении мужчиной капризной и опасной женской природы, об угрозе, подстерегающей жениха в первую брачную ночь. Кроме того, нашли в северокавказском эпосе многие внешние формы свадебного обряда, такие, например, как перевоз невесты из дома ее родителей в дом жениха, и др.

Что касается оружия, оно в материальной и духовной культуре всех народов Кавказа занимало уникальное по своей значимости место, и культ оружия играл исключительно важную, даже ключевую, роль в социальной и ритуальной жизни этих обществ. Оружие

участвовало практически во всех ритуальных сферах, начиная от родильной обрядности и заканчивая погребальной, проникая в области медицины, апотропической магии, жертвоприношений, календарных ритуалов и т. д. Но, пожалуй, наиболее заметную роль оно играло в свадебных обрядах, поскольку в мифологическом ракурсе воинское мастерство и доблесть героя производны от культа мужского плодоносного начала, а культ воинов, культ вождей сопрячен фаллическому культу. Лишь со временем социально-политические аспекты первого возобладали настолько, что вытеснили сексуальный аспект мужской силы на нижний уровень своих структур. Соответственно, в нартовском эпосе можно найти много вариантов отражения соотношения культа оружия и свадебных ритуалов, как на теоретическом уровне (женитьба Сослана, сватовство Шабатнуко), так и на этнографическом, воспроизводящем в эпических текстах реальные ритуальные ситуации (обряд «бросания пули» и др.).

**В шестом параграфе** «Ритуалы, ориентированные на поддержание социальной стабильности, в нартовском эпосе» рассматриваются те аспекты ритуальной практики, для которых характерно более пристальное внимание к социальным формам бытия. Наиболее показательными в этом контексте являются ритуалы, связанные с кровомщением, предохранительной магией и своеобразной «героической избыточностью», идеализатором которой на общетеоретическом уровне выступает героический эпос, но на уровне повседневном скорее разрушает социальную гармонию, чем способствует ее утверждению.

**В Заключение** подводятся итоги проведенного исследования, формулируются выводы и намечаются перспективы в дальнейшей разработке проблемы.

**В Приложении** приводятся иллюстрирующие исследование фрагменты нартовского эпоса, из-за большого объема не вошедшие в основной текст диссертации.

#### Список работ, опубликованных по теме диссертации.

1. Структура пространства в нартовском эпосе // IV Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. М., 2001. С. 135-136.
2. Образ трикстера в нартовском эпосе народов Северного Кавказа // V Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. М., 2002. С. 117-118.
3. Космогонические, антропогонические и эсхатологические мотивы в нартовском эпосе карачаевцев и балкарцев // Этнографическое обозрение, 2003, № 6. С. 57-69.
4. Актуальность исследования традиционных национальных культур в эпоху глобализации (на материале героического эпоса народов Северного Кавказа) // Материалы XLII МНСК «Глобальные проблемы и принципы устойчивого развития». Новосибирск, 2004. С. 54-56.
5. Расчленение тела неопита как элемент инициационных обрядов и его отражение в нартовском эпосе Северного Кавказа // Актуальные проблемы археологии, истории и культуры. В 3-х т. Т. 3. Новосибирск, 2005. С. 192-195.
6. Специфика развития этнической и политической идентичности на Северном Кавказе // Материалы XLIV МНСК «Глобальные проблемы и принципы устойчивого развития». Новосибирск, 2006. С. 36-38.