

## КОСМОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ АДЫГОВ

Космогонические мифы адыгов занимают особое место среди других форм мифопоэтического мировоззрения, поскольку описывают пространственно-временные параметры вселенной, т. е. условия, в которых протекает существование человека и помещается все, что может стать объектом мифотворчества.

В адыгской мифологии основные сюжеты и мотивы, образы и представления которой вообрал в себя нартский эпос, имеются определенные представления о космогонии. Отражение их носит своеобразный характер. Если во многих мифологиях конкретные акты упорядочения мира выражены в отдельных сюжетах, то в адыгской мифологии такого нет. Важнейшие космогонические представления адыгов приходится конструировать по различным фрагментам, мотивам, глухим отголоскам, разбросанным в различных жанрах фольклора. И в данной статье делается подробная реконструкция космогонических мифов, в которых нашли отражения представления о времени и пространстве, о вселенной, о сотворении мира и его отдельных элементов, создании человека.

### Время и пространство

В архаичном нартском эпосе народов Кавказа, в том числе и адыгском, действие происходит в нартском обществе, которое, как известно, не имеет исторически реального прототипа и является в сущности мифологическим. Не имеют реального прототипа и “этнические” сообщества нартского эпоса — нарты, чинты, испы, не говоря уже о чисто мифических существах — иныжах — антогонистах нартов. По крайней мере, мы еще не знаем прямых реальных аналогий событиям, отразившимся в нартском эпосе в истории адыгов (как это имеет место в историзированных эпических памятниках тюркоязычных народов, в “Эдде” и т. д.). С другой стороны, как и все эпическое наследие, адыгский нартский эпос является своеобразным отголоском определенных жизненных явлений.

Не является реальным и время действия нартского эпоса. Но в представлении создателей и носителей нартской эпической культуры это время, как и сами нарты, представлялось реально существовавшим: это — “время нартов” — “нартхэм я ээман”, “нартхэм я лъэхъэнэ”.

По представлениям, нартам предшествовали иныжи, а нартов сменили люди. Эпическое время — время нартов — представляет собой собственно-мифическое время, т. е. нартское эпическое время идентично мифологическому. В связи с этим, видимо, правомерно обозначить его словом “мифоэпическое”.

Мифоэпическое время, время нартов — это, по представлениям адыгов, как и у других народов Кавказа, особое время, время изобилия, благоденствия, “золотой век” адыгов. Время мифоэпическое как бы противостоит нынешней эпохе, в которой уже нет как самих нартов, так и самого изобилия. Мифоэпическое время — “это время предков, первотворения и перводействий, оно отражено прежде всего в мифах творения — космогонических, антропогонических, этиологических” (1). Условное начало мифического времени — это, собственно, начало самого мира. М. И. Стеблин-Каменский отмечает: “Если время существует, только поскольку происходят какие-то события, то тем самым первое, т. е. древнейшее событие — это начало времени” (2). В эпическом творчестве адыгов начальное время — это эпоха

первотворения, когда многое было в мире в зачаточных исходных формах. В ту пору земля “затвердевала”, горы были величиной с кочку, лес был с кустарник, реки можно было перешагнуть и т. д. Характерно, что начальный период мифологического времени представляет собой не только эпоху первотворения различных элементов мира, но и время роста главного героя адыгского эпоса — Сосруко, наделенного целым рядом черт мифологических персонажей. Первые этапы первотворения синхронны росту и становлению Сосруко.

В адыгском эпосе глухо звучат отголоски представлений о том, что начало эпического времени — это начало Сосруко, выполняющего функции первочеловека. Но в результате позднейшей трансформации образа, приведшей к превращению мифического героя в эпического, время чудесного рождения Сосруко не совпадает с началом мифического времени. Сосруко появляется на свет в ситуации, которую нельзя идентифицировать с эпохой первотворения, а сам герой уже потерял функции первочеловека (младенец рождается в нартском обществе).

В мифоэпическом времени не всегда четко выражена последовательность событий. В ряде случаев важнейшие этапы в “биографии” персонажей, особенно главных, более или менее четко выражены. Так, в цикле о Сосруко наблюдается такая последовательность: рождение, закалка его Тлепшем, первый подвиг (инициация). Затем идет ряд событий (возвращение огня, проса, бой с Тотрашем и т. д.), которые могут следовать друг за другом более или менее произвольно. Завершает цикл гибель героя. Аналогичную картину мы наблюдаем и в отношении других героев — Батраза, Бадиноко, Ашамеза. Но порядок следования событий не выдерживается в рассказе обо всех героях. Так, в “биографии” Сатеней отсутствует какая-либо последовательность, в отношении к ней время как будто статично. Сатеней — вечно молодая мудрая женщина. Мы ничего (или почти ничего) не знаем о ее рождении; события, в которых она участвует, излагаются в различной последовательности. А мотивы ее смерти единичны и не характерны для эпических сказаний. Аналогично характеризуется и другая эпическая героиня — Адиух. Мы знаем о ней как о светлорукой красавице, помогающей мужу своей светозарной рукой совершать подвиги. Но о ее рождении и кончине ничего не известно. Такая же картина и в отношении некоторых языческих богов — Амышы, Ахына, Тхагаледжа, Пако.

Мифоэпическое время имеет предел. Концом его является, бесспорно, гибель нартв, исчезновение их воспринимается как “конец золотого века”. Противопоставление нартв и их “измельчавших” потомков — современных людей — как бы предопределяет первые “контуры” конца мифоэпического времени. В сказании “Гибель нартв” (“Нартхэм я кӀуэдыжыгъуэ”) конец нартв связывается с их первой встречей с людьми. По этому тексту, охотник Асланбек Короткий (КӀэш), идя по ущелью реки Теберды (верхнего притока Кубани), увидел, как один нартский всадник гонялся за быком. Быка, не повиновавшегося всаднику, рассерженный нарт взял и положил за холку своего коня. Охотник, увидев его, испугался и спрятался в яме, выбитой копытами нартского коня. Увидев его, нарт изрек: “Какая мелюзга, какая противная штука! Нартам, среди которых появился такой, будет конец... То было наступившей порой гибели нартв”(3).

Аналогично и содержание сказания “О том, как нарты ушли из нашего края”: нарт, встретив “неказистого человека”, уводит нартв с родной земли, которая остается адыгам (т. е. людям)(4).

Есть основания связывать конец мифоэпического времени с потерей “жира” (благодать) земли. Потеря “жира земли”, изобилия, свойственных “золотому веку”, в эпосе также связывается с

именем Сосруко. В “Сказании о Тхагаледже, Амише и Мамыше” говорится о том, что с рождением Сосруко исчезли плодородие земли и “жир скота”, поэтому сколько бы не поел нарт, он не насытится (5).

Как видно, не только начало, но и конец мифического времени связаны с рождением Сосруко. Чем это объяснить? С одной стороны, это может быть связано с полифункциональностью героя, определенной близостью его функций к божественным. С другой стороны, это, возможно, явилось результатом социальной редакции образа народного героя.

Словом, мифическое время охватывает период от сотворения мира до его “катастрофы” — исчезновения “жира земли”. С другой стороны, мифическое время простирается до исчезновения нартов и появления людей.

В мифоэпическом творчестве адыгов выражение пространства носит различный характер. Это может быть, например, место действия героя или просто место его пребывания или различных предметов с ним связанных. Кроме того, выражение пространства может носить не только конкретный характер, но и качественно-эмоциональный.

Характерно, что большинство мест, где действуют герои или боги, носили реальные географические названия. Так, местом пребывания бога плодородия Тхагаледжа и его быков чаще всего называют долины рек Псыжа (Кубани) и ее притока Лабы, а также берега Терека. Бадиноко обычно разъезжает в долинах рек Псыжа и Дона. В верховьях Кубани и ее притоков Теберды и Зеленчуков локализуются действия ряда героев, а также топонимы, связанные с именами. В верховьях Кубани находится камень — “место игр коня Сосруко” и печь Сатеней. В долине Зеленчуков находится камень, будто бы рассеченный мечом Сосруко, и курган — могила мужа Адиюх. Действия Сосруко иногда локализуются и в долине реки Баксан (6).

В реальных местах локализуются также кузни нартских кузнецов: Худим кузнечил возле Курго (Кургъо бжъапэ), Тлепш — под горой Гучипций (Гъукыпцыйй йуашхъ), что возле аула Едепсыкоай (Едэпсыкьоай) (7). Местом пребывания богов указывается Ошхамафо (Эльбрус), а жилищем Адиюх считается одноименная реальная историческая башня на берегу Малого Зеленчука (8). Небо обычно бывает местом пребывания богов, в частности, бога зла Пако (9).

Местом состязания и других действий нартов служит гора Харамашха (Хьэрамэлуашхэ), которая, по всей видимости, является мифической, поскольку ей нет соответствующего реального топонима, а в эпосе она локализуется в различных местах: возле Пятигорска (вблизи озера Тумбукан), вблизи Анапы, в верховьях Кубани, дублем выступает гора Собер-уашха (близ станицы Азовской) и т. д. (10).

Значительное место занимает опосредованное, эмоциональное определение пространства. Расстояние до края земли не может одолеть даже бог кузнечного ремесла Тлепш, который для этого специально изготовил железную обувь и железный посох. В сказании “Как Тлепш хотел дойти до края земли” (“Лъэпшъ дунейм и гъунэ зэрылъыхъуар”) говорится:

“(Тлепш) долго шел... Чувяки стерлись и повисли на голени, посох стерся до того, что едва был виден из-под ладони.

Долго шел (он), но так и не дошел (до места), где подпирают друг друга небо и земля”.

Поэтому адыгские старики говорят:

“Тлепш не дошел до края земли”.

Аналогичный мотив встречается и в сказании “Тлепш и Жиг-Гуаша” (“Лъэпщрэ Жыг-Гуашцэрэ”). Тлепш, который отправился на край света, чтобы добыть знания нартам, встречает богиню деревьев Жиг-Гуашу, которая отговаривает бога кузнечного дела от этой затеи, поскольку у земли нет края. Тлепш не послушал ее и отправился искать край земли, у него стерлись железные чувяки и железный посох, а шапка стерлась и обручем повисла на его шее, но он так и не нашел края земли (11).

Расстояние до края земли, где обитают демонические существа, передается также эмоционально. Это настолько большое расстояние, что этого пути бояться многие нарты, в том числе и тхамада нартов — Насрен-Жаче. Чтобы добраться до Еминежа, похитившего семени проса, нужно пересечь семь горных хребтов, три малых и семь великих морей. Аналогично и в абазинском эпосе: чтобы дойти до края света, где живет “похититель” проса айныж, нужно преодолеть шестьдесят гор, шестьдесят рек и три больших моря(12).

Край земли, который равнозначен, как правило, расстоянию за семью хребтами, за семью морями или находится там, где небо касается земли, простирается не во все стороны света. Край земли находится на западе — там, где заходит солнце. И в этом сказывается неоднозначность и дополнительная эмоционально-оценочная характеристика представлений о расстоянии до края земли. “Страны света — отмечает М. И. Стеблин-Каменский, — это... не просто направления, а некие сущности, наделенные качественными характеристиками...” (13).

От середины мира, где живут нарты (люди), расстояние прослеживается не только до края земли, но иногда и до неба, и до того света (хьэдрыхэ). Это тоже носит эмоционально-оценочный характер. По сказанию “О том, как нарты хотели добраться до неба” (“Нартхэр уашъом зэрыдэкыгъэ щыкӀэр”), чтобы добраться до неба, все нарты становятся друг на друга, затем на них ставят все, что есть на земле: иныжей, ис-пов, животных, птиц, деревья, камни, но до неба нехватило еще хвоста кошки. Непомерно большое расстояние и до подземного мира. Нарты, которые отправляются туда, чтобы вернуть похищенную чудовищем — бляго свирель, испытывают голод и холод, у них как и у Тлепша изнашивается железная обувь и посох; и сам их “спуск” в подземный мир так же долгов и труден. В сказках упоминается более “легкий” путь в подземный мир и обратно с помощью белых и черных баранов: белый баран возносит в мир земной, а черный — в еще более глубокие сферы подземного мира. Но возвращение из подземного мира происходит, как правило, иначе. Это расстояние (по сказке “Батыр, сын медведя”) герой преодолевает с помощью мифической орлицы. Для этого орлице потребовалось лететь семь дней и семь ночей, съесть семь буйволов и выпить воду из семи бурдюков из шкуры этих животных. Этот сюжет входит в нартские сказания некоторых других народов, например, карачаевцев, где в роли героя выступает Сосрук, а запас пищи орлицы составляет мясо и кровь девяти буйволов (14).

## **Представление о мире**

В мифологии и фольклоре адыгов вселенная представляется трех-членной: нижний, средний и небесный миры. Соединяет их мировое древо, которое является частью модели мира. Мировое древо относится к универсальным мифологемам и выступает как “растительная” модель мира, в которой отражены основные элементы мироустройства, выражающие структуру мироздания, совершенство движения от хаоса к космосу, к упорядочению мира. Наиболее ярко выраженный символ миро-вого древа — это моделирование мира по вертикали. Основные части мирового древа по вертикали соответствуют трехчленному делению вселенной на зоны: верхняя (ветви) — небесный мир, средняя (ствол) — земной мир, нижняя (корни) — подземный мир. Вместе с тем мировое древо моделирует также стороны света, времена года, плодородие и т. д.

Мировое древо выступает не только как соединительный мост между мирами, но и “как посредствующее звено между вселенной (макрокосмосом) и человеком (микрокосмосом)”. ...Кроме того, оно поддерживает небо, выступая эквивалентом атланта в греческой мифологии (антропоморфная модель), змея, кита, слона в других мифологиях (зооморфная териоморфная модели), мирового столба (15).

В адыгской мифологии мировое древо выступает в образе огромной чинары (бжей). Иногда наблюдается совмещение образа мирового древа и космической горы. Последний выступает глухо, ограничиваясь, как правило, упоминанием, что древо стоит на кургане, горе, скале. Вариантом мирового древа в адыгской (как и в осетинской) мифологии выступает древо жизни в виде золотого дерева (яблони) с ярко выраженными символами плодородия.

По сказанию “Как Ашамез нашел свою свирель” мировое древо находится в середине земли (щы хъурейшхуэм ику дьдэм; щыку дьдэм) на большом кургане (луашхъэшхуэ) (16). Оно представляет собой “огромную ветвистую чинару” (“бжэй жыг къуацэшхуэ”) с полым стволом для спуска (“и кур нэщлу ехыплэщ”). Вот как описано древо в указанном мифе:

Это древо с (высоким) вертикальным стволом,

Корни его

Сильно разветвлены,

Двенадцать кулашей (17)

Еле в обхват.

В сказке “Батыр, сын медведя” мировое древо стоит на горе и лишь указывается, что оно — “высокое” (18).

Мировое древо в указанном сказании соединяет стороны горизонта — юг и север: “ипщи ищхъэри щызэлъылэсу ... луашхъэм тетщ” — (дерево), “соединяя юг и север ... стоит на кургане” (19). Нарты, преследуя бляго с похищенной им свирелью, проникают в подземный мир через мировое древо. Они спускаются по полному стволу древа, проникнув через предварительно сорванной одной из верхних веток древа. Это совершает Бадиноко:

Бадиноко...

К дереву подходит,

Верхнюю ветку

Обхватывает,

И, ударив плечом,

Срывает (ее).

Словно вытесали,

Дерево внутри полое.

Нарты вместе

Спускаются по полому стволу,

Мчась разом, они

Покидают пласт земной.

Мировое дерево в сказке “Батыр, сын медведя” имеет важные атрибуты в виде зооморфных существ — орлицы и змея (гигантского удава). Эти обитатели дерева по своим символическим признакам соответствуют символическим частям, где они локализованы. Птицы — олицетворение жизненных, позитивных начал — обитают в символически адекватной части дерева — на его верху. Змей — олицетворение хтонических, негативных начал — в нижней части дерева, что является символом подземного мира. Как и сами противоположные миры, маркируемые различными частями дерева, их обитатели тоже противостоят: змей зарится на орлиц. В варианте указанной сказки орлица, обращаясь к герою, говорит: “Этот змей, которого ты убил, был самым злым моим врагом и каждый год пожирал всех моих птенцов” (20).

Змей здесь обнаруживает также символическую связь с водной стихией: герой, убивающий змея, как правило, побеждает и другое аналогичное чудовище — бляго, запрудившее воду. И в этом, и в другом случае деяния героя идентичны: они направлены против хтонических начал. Орлица с птенцами на вершине дерева сама по себе может быть рассмотрена как символ жизни и плодovitости.

И сам сюжет (как в мифе, так и в сказке) возникает, собственно, из этих противоборствующих начал и символизирует акцию по упорядочению мира. Ее мощным аккордом является развязка с ее метафорически выраженным глубоким жизнеутверждающим смыслом: в мифе игра белым концом возвращенной из подземелья свирели вновь оживляет природу; герой сказки, спасая птенцов, убивает змея, за что благодарная орлица доставляет его из подземного мира в мир земной.

Жизнеутверждающая символика, в частности, плодovitость, выражена более конкретно в

варианте мирового древа — древе жизни. В эпосе оно представляет собой золотое дерево — яблоню (сказание “Золотое дерево нартов”). Древо жизни выращено богом земледелия и плодородия Тхагаледжем и находится на нартской земле (идентично земному миру). Единственный плод, растущий на дереве, может быть рассмотрен, как символ классической плодovitости. Причем символику жизни содержит и сам процесс созревания плода:

(Плод) нарождался на восходе солнца,

К закату он уже созревал.

Утренние лучи красили пол-яблока в алый цвет,

Другая половина оставалась белой.

Но венцом символики плодovitости, пожалуй, является то, что с помощью этого яблока можно избавиться от бесплодия:

Съест бесплодная женщина красную половину,

Она рожала мальчика,

Съест белую половину,

Дочь-фею рожала.

Символика плодovitости древа жизни не ограничивается этим. Дочери морской богини в облике голубки похищают яблоко, чтобы навести на свой след нартов, в которых они желают видеть будущих мужей. Одна из них — красавица Мигазеш — рождает от нарта Пизгаша двойню: Имыса и Уазырмеса. Последний, как известно, относится к числу знаменитых нартов: он иногда выступает на хасэ нартов тхамадой, в ряде случаев то как брат, то как супруг Сатеней — великой матери нартов. Как видно, древо жизни символизирует не только плодородие растительного мира, но и упорядочение социальной природы нартского общества.

Из птиц, кроме указанных орлиц и птенцов, символами плодородия являются также голуби. Последние играют позитивную роль в утверждении жизненных начал: указывают нартам, ищущим свирель, путь в подземелье, в другом случае девушки в их облике ищут себе будущих супругов. К сонму плодovitости примыкает и морская богиня Пситха-гуаша, одна из дочерей которой родила нарта.

Как видно, вариант мирового древа — древа жизни может быть рассмотрен как своего рода классический, многоаспектный символ плодородия, олицетворяющий упорядочение как природной, так и социальной сферы. Как уже отмечалось, в представлении адыгов космос делится на три мира — верхний (небесный), срединный (земной) и нижний (подземный). Каждый из них имеет свои особенности.

**Срединный мир — это земля**

Она — обиталище нартов. Земля огромна. Ее край очень далек, туда очень трудно дойти. Уже отмечалось, что у покровителя кузнечного ремесла Тлепша, который пытался дойти до края земли, изнашиваются железная обувь и железный посох. Край земли иногда тождественен подземному миру. И там, как и в нижнем мире, локализуются хтонические существа. Но не все стороны света семантически равнозначны. Южная сторона, точнее, верховья рек, обозначаемые словом “ипцэ”, имеют позитивное значение, а северная сторона, точнее, низовья рек, обозначаемые словом “ицхъэрэ”, имеют негативное значение. Аналогичное значение имеет и оппозиция правое — левое. Особенности подобного мышления оставили глубокий след не только в мифе и фольклоре, но и в жизни народа. Оно регламентировало и отчасти продолжает регламентировать многие стороны жизни. Так, при выборе усадьбы предпочтение делалось (и сейчас отчасти делается) южной части селенья. А положение о том, что правая сторона — позитивная, почетная, а левая — негативная, менее почетная, заняло, в частности, в обрядовой и этической культуре адыгов большое место.

Небесный мир — представляется семисферным (возможно, это влияние мусульманской традиции). Но нет особого акцента на “разнокачественности” каждого из небес, хотя самая верхняя сфера дает представление эмоционально-оценочного характера как о более отдаленном пространстве. В представлениях о верхней сфере мира, в определенной степени горы, в частности, Ошхамахо (Эльбрус), приравниваются к небу. “Всякий холм и возвышенность — репрезентанты Неба” (21). Небо — обиталище богов. Ошхамахо — это адыгский Олимп. На Ошхамахо пребывают боги. Небо, Ошхамахо посещают нарты, но редко (один раз в год один нарт по приглашению богов). Но при необходимости герои не придерживаются никакой регламентации. Так, нарты, преследуя бога зла Пако, настигают его на небе. Иногда попытка проникнуть на небо (Ошхамахо) — владение богов — для героя может обернуться тяжелым испытанием. С этим связан один из прометеевских мотивов — о прикованном к Ошхамахо страдальце, в роли которого чаще выступает Насрен-Жаче.

Представления о небесном мире породили представления о божестве неба Уашхо (Уашхъуэ), где “уэ” — “небо”, “шхъуэ” — “синий”, более того, в убыхском “Уэ” означает “бог” (22). На небе пребывают птицы и некие уафэрысхэр (букв. “небожители”) — очень редкие персонажи, деяния которых носят позитивный характер.

Подземный мир — (загробный, потусторонний, у адыгов — хъэдрыхэ) представляет собой часть общей мифологической модели мира. “Мифы о загробном мире развивались из представлений о загробной жизни, связанных с реакцией коллектива на смерть одного из членов, и погребальными обычаями” (23). Если в срединном мире живут нарты (люди), то в нижнем мире обитают хтонические существа — бляго, еминез, змеи и т. д. Однако это не исключает существования там, судя по сказкам, и обыкновенных людей. Жизнь их, а также обстановка, не имеет особых отличий от земной жизни. Так, люди подземного царства страдают от бляго, который запрудил воды. Они же выручают героя, помогая ему снарядиться в далекий обратный путь — земной мир. Подземный мир, как и небо, представляется семисферным. И здесь нет особого акцента на “разнокачественности” подземных сфер, хотя самая нижняя из них воспринимается как самая глубокая и отдаленная сфера.

Расстояние до подземного мира, который представляется очень далеким, имеет чаще всего эмоционально-оценочный характер. Преодолеть пространство до подземного мира и обратно — дело очень трудное, оно требует больших усилий даже от самых сильных и отважных нартов.



Чтобы преодолеть этот путь, нартам приходится мобилизовать всю свою силу — и физическую, и моральную. Они испытывают голод, холод, преодолевают беспросветный мрак, изнашивают обувь из железа (сюжет возвращения свирели). Пребывание в подземном мире и возвращение из него — одно из героических деяний эпического или сказочного героя.

Путь в подземный мир в различных национальных мифологиях бывает разный — спуск под землю, в колодец, яму, пещеру, обратный путь — подъем на гору, на дерево, по лестнице, по цепи, веревке. У адыгов нарты попадают в подземный мир через мировое дерево, в сказке — через яму (на веревке), через дерево мировое, а в более отдаленные ярусы — с помощью веревки или орлицы. В сказке “Есмукко Есхот”, например, герой попадает в подземный мир через дыру и с помощью черного барана, а возвращается оттуда на ковре (последний мотив не характерен для творчества адыгов, это, видимо, восточное влияние). В этой сказке подземный мир имеет также некоторые свои особенности. Там находится аул пши-шайтанов — Алирегу-Альгож, у которого находится пленница — жена героя. В этом жанре встречается также загробный мир с некоторыми особенностями. Так, в “Сказке о младшем сыне” он находится на высокой горе. Героя, зашитого в конскую шкуру, поднимает туда орел (он обычно уносит к себе в свое гнездо на горе людей и скот). В этом мире много серебра, золота и оружия, необыкновенный сад, в котором нельзя повредить ни веточки, а фрукты нельзя есть сразу, класть в карманы. В этом мире обитают также голуби, которые могут обернуться девушками необыкновенной красоты. Забрав оперение одной из них, герой женится на ней. У них рождается дочь. Однако жена болеет, поскольку муж не вернул ей еще маску. Когда муж вернул ей маску, она надела ее и улетела к себе, взяв с собой дочь. Герой возвращается на землю с помощью того же орла, вцепившись в его спину, когда он спал. Локализация загробного мира на небе, как в этой сказке, хоть и редко, но имеет место в мифах. В данном случае он отличается как от подземного, так и от срединного мира — в нем много золота и серебра, необыкновенный сад. Подобная атрибутика определяется, видимо, локализацией его в светлом небесном месте в противоположность подземному, темному миру. Кроме того, нетрудно заметить, что традиционное представление о загробном мире здесь обрастает различными мотивами, характерными для жанра сказки. В карачаево-балкарском эпосе имеется такой же сюжет о посещении нижнего мира (сказание “Сосрук в подземном мире”), где в качестве героя выступает Сосрук. Здесь подземный мир, как и в адыгских представлениях, мало отличается от земного. Путь в подземный мир и обратно также обнаруживает общие черты: Сосрук попадает в подземный мир на черном баране, а выносит его оттуда орлица (24).

Более своеобразен нижний мир в осетинском нартском эпосе. В сказании “Сослан в стране мертвых” герой отправляется в нижний мир, чтобы достать лягья с дерева Аза, растущего только там. Путь в страну мертвых долог и труден, но здесь нет тех способов перехода, которые упоминаются в адыгских и карачаево-черкесских представлениях. У осетин в страну мертвых не может войти живой. Сослан входит туда силой, силой же выходит, ибо нет пути из страны мертвых в мир живых. В стране мертвых свой повелитель — Барастыр, вход в нее через железные ворота, у которых стоит привратник Аминон. В самой же стране мертвых обитают мученики, которые расплачиваются за свои земные дела, в сущности, за грехи, кто праздно шатался, повешен за ногу; те, что повешены за руки, крали чужое добро; а за язык повешены клеветники (25) и т. д.

Подобное представление о наказании душ умерших грешников, по всей видимости, является поздним наслоением и связано с христианской идеологией.

## **Сотворение мира**

Представления о сотворении мира являются важнейшей составной частью мифологии. В них обнаруживаются основные особенности мифологии как системы. Сотворение мира подразумевает не только процесс образования важнейших составных частей мира — неба, земли и т. д., но и многочисленных элементов мира. М. Е. Мелетинский отмечает: "...кардинальная черта мифа, особенно первобытного, заключается в сведении сущности вещей к их генезису: объяснить устройство вещи — это значит рассказать, как она делалась; описать окружающий мир — то же самое, что поведать историю его первотворения"(26).

По М. И. Шахновичу, представление о сотворении мира могло возникнуть в период разложения первобытнообщинного производства. "Гончарное производство, — отмечает он, — способствовало образованию представления о том, что мир был вылеплен из глины. В элфантике рассказывали о древнеегипетском боге Хнуме, который сформировал мир из нильской глины на гончарном круге как горшечную посуду. В индийском мифе Пуруша размесил глину шестью пальцами и из нее изготовил землю. Большинство иудеев и христиан понимают сотворение мира как изготовление его руками Бога из хаоса" (27).

В адыгской мифологии, как верно отмечает А. Т. Шортанов, — творцом мира выступает Тха (Тхашхо) — верховный бог. Он "сотворил мир и людей", а также "солнце, луну, небо, звезды"(28).

Адыгская мифология, как и ряд других мифологий, не знает конкретного акта творения мира. Отсутствуют отдельные мифы, сказания о сотворении неба, земли и т. д. (речь идет о традиционных представлениях, а не мусульманской мифологии, которой подобные мифы известны). Однако это не значит, что в ней вообще нет представлений о сотворении мира. По дошедшим до нас фрагментам мифов мы можем составить представление об отдельных актах творения. Первоначально небо и земля были некой бесформенной аморфной жидкой массой. Об этом свидетельствует тот факт, что создание неба и земли выражено глаголом "пцлэн", имеющем значение "затвердевать" в отношении чего-либо жидкого. Аналогичная связь хаоса с водной стихией характерна для многих мифологий. Процесс образования неба и земли путем их "затвердевания" характеризуется в ряде текстов своеобразной устойчивой формулой, определяющей очень далекую эпоху: — "когда небо еще не затвердело, а земля только что затвердела". Это выражение иногда варьируется: — "когда мир еще, ой дуней, лишь создавался, зеленая земля, ой дуней, только затвердевала".

Видимо, по представлениям адыгов, мир творился из некой аморфной жидкости, причем сначала была создана земля, затем — небо.

В подобном описании акта творения обнаруживаются некоторые детали, свидетельствующие о некоторых особенностях этого процесса. Так, иногда упоминается, что мир создали с помощью какой-то сети: — "когда мир создавали сетью", что не совсем понятно. Иногда сеть упоминается и в описании создания неба: — "когда (только) возводили наше небо с помощью сети" (29).

В "Песне о Сосруко", записанной и опубликованной Н. Ф. Яковлевым в 1948 г., употребляется не глагол "ухуэн" — "создавать", а "ублэн" — "начинать"; — "когда небо сетью начали создавать".

В процессе творения земли встречается и другая деталь — в акте ее затвердевания участвуют овцы: "Когда землю зеленую, ой дуней, овцы утапывали".

Как видно, создание макромира получило в адыгском фольклоре лишь глухие отзвуки. Аналогичную картину мы имеем и в описаниях создания отдельных частей (микромира). Как правило, миф или фрагмент мифа характеризуют не устройство микромира, а отдельных его частей, отдельных свойств и признаков. Фрагмент мира как бы фиксирует отдельный этап в создании тех или иных объектов. Это, как и процесс создания макромира, часто соотносится с мифическим временем. Приведем примеры, в которых даны определенные “периоды” в создании некоторых элементов мира — горы, реки, леса. В “Песне старых нартов” (“Нартыжь уэрэд”) говорится:

Когда гора Бештау, ой дуней, была величиной с кочку,

Когда лес на Бештау, ой дуней, был кустарник...

Когда могучий Индыль, ой дуней, можно было перешагнуть (30)...

В этом тексте создание, точнее становление природных объектов — горы, леса, реки — находятся в определенной взаимосвязи с образом наиболее мифологизированного героя эпоса — Сосруко. Те или иные периоды в образовании этих объектов как бы перекликаются с определенными этапами жизни Сосруко: когда Бештау был величиной с кочку, а лес на нем был кустарник, Сосруко был мужчиной средних лет; когда Индыль можно было перешагнуть, он был уже с проседью. Объяснение некоторых свойств других объектов природы также связано с именем Сосруко. Так, некоторые особенности отдельных камней в верховьях Псыжа связаны с именем Сосруко: “вмятины” на камне — это следы коня героя, а желтоватая “яма” на камне намыта мочой его коня. Имеется также след его собаки. Аналогичным образом объясняются и особенности одной канавы в пойме реки Баксана: “Сосрыкѳуэ щыкѳуэм и сэщхуэпэр шѳым илѳэфырты, щѳытѳу дитхѳугѳауэ арати, абы и лѳэужѳу кѳэнащ” — “Когда Сосруко шел, его сабля волочилась по земле и прорыла канаву; след от нее и остался” (31).

Многочисленные этиологические мотивы присутствуют и в сказаниях о гибели этого героя: так, горячие родники, бьющие из подножья Кавказских гор, — это слезы Сосруко. Более того, многие животные наделены определенными свойствами: волей Сосруко шум крыльев перепелки при взлете подобен звуку удара плети Сосруко; заяц так быстр, как конь Сосруко Тхожей, когда его передние ноги спутаны; галка несет яйца двух птенцов — самца и самку; сова живет, не смея показаться на свет и т. д. (32).

Объяснение отдельных свойств различных элементов мира имеет связь и с другими героями эпоса. Так, с именем красавицы Адюх связаны крепость и некоторые особенности ландшафта вблизи ее. Крепость XVII века, что стоит на крутом правом берегу реки Малый Зеленчук — притока Кубани, называется Адюх. По сказанию, Адюх с мужем жила в этой крепости. Руки красавицы Адюх излучали свет, который рассеивал ночную мглу. Адюх, освещая своей рукой полотняный мост, соединявший крепость с противоположным берегом реки, помогала мужу перегонять коней через мост. Однажды, когда муж пригнал большой табун лошадей и стал бахвалиться этим, Адюх не осветила мост своей рукой, и муж вместе с табуном сорвался с моста и утонул в бурной реке. Адюх в поисках его вышла из крепости и обошла подножие горы, при этом она своими разбитыми до крови руками окрасила гору. Этим объясняется, что гора здесь красная. В фольклорных произведениях содержится объяснение и некоторых особенностей Ошхамахо

(Эльбруса). Образование двух вершин этой горы связано с именем тхаматы нартов Насрен-Жаче. Подобно Прометею он был прикован к Ошхамахо. Его сердце клевал орел. И поток крови старца размыл гору так, что образовались две вершины (33). Позже с принятием адыгами ислама, этот мотив подменяется исламизированным библейским мотивом о Ноевом ковчеге, раздвоившим вершину Ошхамахо во время всемирного потопа.

Аналогичные мифы творения бытуют и у других кавказских народов — носителей нартской эпической культуры: абазин, абхазов, карачаевцев и балкарцев, осетин. Как и у адыгов, в эпосе абазин, абхазов, осетин, главный герой во время своей гибели наделяет теми или иными свойствами целый ряд объектов природы, животного и растительного мира. Если у адыгов красные берега Малого Зеленчука объясняются тем, что их окрасили раненые руки Адиух, то у абхазов подобный цвет берегов Кубани — это следы окровавленного Сасрыквы, которому нарты при разделе имущества отказали в виноградной лозе (34). Аналогично адыгскому, у абхазов также есть сказание, по которому на одном из камней видны следы копыт коня Сосрыквы (35). Эти мотивы разнятся лишь в деталях. Ворона, прилетевшего напиться крови героя и выклевать его глаза, Сасрыква наделяет способностью нести яйца через клюв и выводить птенцов спиной; волка, огорчившегося при виде гибели героя, Сасрыква наделяет бесстрашным сердцем и т. д. (36). По абхазскому тексту, пчелы выросли из червей, появившихся в ране Сасрыквы. А их свойство погибать от своего укуса также объясняются желанием Сасрыквы. Некоторые социальные установления определены также этим героем — так он ввел обычай поминок. Аналогичные мотивы в абазинском эпосе ограничиваются двумя моментами — умирающий Сосруко наделяет волка и малого перепела такими же свойствами, как и в адыгском (37).

Этиологические функции несут и некоторые герои в карачаево-балкарском нартском эпосе: Сосрук, рожденный из гранита, превращается в гранит — часть Кавказских гор; образование Голубого озера (Чирок-Кел), реки и двух вершин Эльбруса объясняется как следствие ударов копытами Гемуды — коня Карашауея (38).

И в осетинском нартском эпосе некоторые элементы мироздания связываются с гибелью его главного героя — Сослана. Сослан, который хочет отомстить колесу Балсага за гибель своих товарищей, просит поле, гору, различные деревья остановить колесо. Однако те не в состоянии это сделать, и Сослан проклинает их. Полю он желает быть бесплодным через каждые семь лет урожая, а ольхе — быть дрянным деревом навеки, чтобы с нее обдирали кору на краску, а сама бы она засыхала. Аналогично определенными свойствами наделяются липа, граб, бук, дуб, береза, орешник, хмель.

Определенные свойства некоторых животных и птиц в осетинском эпосе объясняются также действиями главного героя в момент его гибели. Медведю, отказавшемуся съесть мясо Сослана, последний говорит: “Да наградит тебя таким счастьем, чтобы один только след твой повергал людей в страх. В самое тяжелое время пять месяцев сможешь ты жить в берлоге своей без пищи”. Волку Сослан пожелал: “Когда ты будешь нападать на стадо, будет в сердце такая же отвага, какая жила в моем сердце. Но пусть пугливое чуткое сердце девушки, еще не сосватанной будет у тебя, когда придет тебе время убежать от преследователей. И пусть сила моего мизинца перейдет в твою шею”. Лисе герой пожелал: “За красивую шкуру будут убивать тебя люди, но ни на что негодно будет твое мясо!” (39).

Как видно, в нартском эпосе ряда кавказских народов, как и в адыгском, отразились многие

мифологические представления, связанные с созданием некоторых элементов мира.

Как известно, составной частью космогонии являются представления о происхождении человека. Мифы о сотворении человека у адыгов не сохранились в их собственном значении. Но различные мифологические представления о создании человека отразились и сохранились в нартском эпосе. Так, например, мифические нарты осмысливаются носителями эпоса как их прямые предшественники, т. е. в их понимании нарт и обыкновенный человек равнозначны. В энциклопедии “Мифы народов мира” отмечается: “Нарты, воспринимаемые носителями эпоса как предки их народа, в какой-то мере сопоставимы с мифическим племенем первых людей” (40). То, что нарты воспринимались адыгами (кабардинцами) как их предки, было уже отмечено в прошлом веке Л. Г. Лопатинским. Подтверждение этому находим в целом ряде эпических текстов. В бжедугском сказании “Откуда пошло название натых” (“Натыф зыкIаIуа-гъэр”), например, говорится:

“Много лет назад (там), где сейчас живем мы, адыги, у моря жило какое-то большое племя. Людей этого племени называли нартами. Нарты были высокими и очень сильными. И в сражении, и в труде не было им равных. Говорят, мы произошли от них”.

Как видим, в сознании создателей эпоса происхождение нартов адекватно происхождению людей вообще. Но до нас не дошли самостоятельные сказания о сотворении первого нарта. Однако косвенные данные о первом нарте имеются. Судя по всему, первым нартом был главный герой эпоса — Сосруко.

Но нельзя думать, что это — обычные сказания о рождении Сосруко. Эти сказания мифологичны, но далеки от мифов о первом нарте (человеке). Необычное рождение Сосруко — это типичное сказание о рождении первого нарта. В сказании о рождении Сосруко присутствуют другие нарты, которые старше его. Это и пастух Сос, отец Сосруко, и его приемная мать Сатаней, и закаливший младенца Тлепш. Словом, целая плеяда нартов, которые старше Сосруко по возрасту.

Тем не менее, Сосруко можно рассматривать как первого человека. В эпическом наследии адыгов мотивы о Сосруко хронологически предшествуют сказаниям о его рождении. Они относятся к эпохе первотворения и содержат отзвуки о первочеловеке, в роли которого выступает Сосруко. В упомянутых фрагментах мифов о сотворении мира, в частности, неба, земли, различных элементов мира (гор, рек и т. д.) присутствуют и мотивы о создании человека, точнее различных этапах его роста — от младенческой поры до зрелого мужчины. Иначе говоря, создание мира и “становление” Сосруко как человека идут как бы параллельно. Это представляет собой, в сущности, два важнейших явления в космогонии — сотворение мира и человека. В упоминавшейся “Песне старых нартов” отражаются, как уже отмечено, важнейшие элементы мироздания — сотворение земли, гор, рек и т. д. Они как бы соответствуют определенным вехам в жизни Сосруко — детству, юношеству, зрелости и т. д. Эти мотивы более ярко выражены в кабардинском варианте песни. Заметим, песня эта построена таким образом, что Сосруко как бы подводит итог своей жизни перед решающим поединком. Он вспоминает важнейшие вехи своей жизни, переключаясь с важнейшими этапами мироздания:

Когда мир еще, ой дуней, лишь создавался,

Зеленая земля, ой дуней, только затвердевала,

В те времена, ой дуней, я лежал в люльке.

Когда натягивали сеть, ой дуней, основание земли,

Когда землю зеленую, ой дуней, овцы утапывали,

В те времена, ой дуней, я был мальчиком — пастухом при телятах.

Когда гора Бештау, ой дуней, была величиной с кочку,

В те времена, ой дуней, я был мужчиной средних лет,

Когда могучий Индиль, ой дуней, можно было перешагнуть,

В те времена, ой дуней, я был уже с проседью...

Как видно, по мере создания определенных элементов мира Сосруко проходит определенные периоды жизни. Таким образом, в мифологии и фольклоре адыгов в роли первого человека выступает главный герой нартского эпоса Сосруко. Если мы располагаем определенными данными о сотворении мира и его элементов, то рассказ о создании человека отсутствует, хотя определенные вехи жизни первого нарта (первого человека) характеризуются довольно четко. Этот процесс соотносится с определенными актами творения мира и его различных элементов. Как и в творении мира, так и в создании человека не указан творец. Тха и Тхашхо как творцы вселенной — явление более позднее. Они не нашли отражения в архаичных фрагментах мифов, посвященных творению мира и человека.

Своеобразны и эсхатологические мотивы в адыгской мифологии. Всемирному потопу, известному многим мифологиям мира, в адыгской мифологии и фольклоре функционально соответствует потеря “потеря жира земли”, изобилия, свойственного “золотому веку”, т. е. эпохе нартов. Но что удивительно, этот катаклизм связан с появлением на свет Сосруко. Вот как об этом говорится в “Сказании о Тхагаледже, Амыше и Мамыше”. Мамыш — гадалщик на бараньей лопатке (брат Тхагаледжа — божества плодородия, и Амыша — божества мелкого рогатого скота) предсказал, что когда родится Сосруко, с лица земли исчезнет их род (останется в живых только один беспомощный человек), исчезнет также плодородие земли и питательность (“жир”) скота. Мамыш советует своим братьям до рождения Сосруко “запастись” определенными продуктами: Тхагаледжу — кожаной сумкой проса, Амышу — вяленным мясом одного барана. Они следуют этому совету. И вот сбывается пророчество Мамыша. В их роду умирают все, кроме одной беспомощной старухи. И вот однажды к ней забредает группа проголодавшихся нартских всадников во главе с Сосруко. Желая угостить гостей, старуха повесила на огонь два котла. В один из них она всыпала горсть проса, в другой положила кусочек вяленого мяса величиной в два пальца. Из этого сварился такой обед, что его не могли одолеть даже голодные нарты. Удивленный Сосруко спросил:

о АтIэ, ди анэ, дэ шу гупым пIастэ шыуанрэ зы мэлрэ имышхыу зыри тхэткъым. Уэ тхуэбгъэва хугу IэмышIэмрэ лы тIуалэмрэ дырикъун щхэ хъуа?

о А, Сосрыкъуэ угъурсызыр дунейм къытехъаш, — жиIащ фызы

жыым, ар зэры — Сосрыкьуэр имыщлэу... — Сосрыкьуэ дунейм кьыте хьа нэужь, дунейм и бэрчэтыр щлэкынущ. Щыым и лэфыр щлэкынущ, лэщым и дагьэр хэкынущ жалэрти — пэжхьуащ. Ар фэ зы мэл зэрыфш хыфым кьегьэлъагьуэ. Сэ фэзгьэшха хужьгьэр Тхьэгьэлэдж и мэкьу мэшщ, Сосрыкьуэ кьамылъху ипэклэ кьэклащ икли дгьэтлэуэ щытащ. Фэзгьэшха мэлыр Амыш и мэлым щыщщ. Сосрыкьуэ кьамылъху щыклэ кьалъхуахуэ щытащ. Аращ фыщлырикьуари, аращ зыщлэвгьэнщлари. Иджы Сосрыкьуэ кьалъхури щыым и лэфымрэ лэщым и дагьэмрэ щлэклащи, сыт хуэдиз фымышхами зывгьэнщынукъым... (41)

о Наша мать, в нашей группе всадников нет такого, кто не съел бы (за один раз) котел пасты и одного барана. Чем объяснить, что сваренных тобой горсти проса и кусочка мяса в два пальца хватило нам вдвоём?

о Сосруко-несчастливек появился на свет,— сказала старуха, не подозревая, что перед ней сам Сосруко... — Когда родится Сосруко, исчезнет обилие земное. Исчезнет плодородие земли, исчезнет жир скотины — так говорили. И это сбылось. Об этом говорит и то, что вы можете съесть по одному барану. Съеденное же вами просо было из урожая Тхагаледжа, возвращенного до рождения Сосруко, оно было отложено еще тогда. Съеденное вами мясо барана было из стада Амышы. Баран появился на свет до рождения Сосруко. Поэтому вам и хватило, поэтому вы и насытились. Теперь же, когда родился Сосруко, исчезли плодородие земли и жир скота, и поэтому сколько бы вы ни ели, не насытитесь...

К эсхатологическим представлениям следует отнести и мотивы, свя-занные с исчезновением (гибелью) нартов. Подобные мотивы присутствуют почти во всех национальных версиях. В адыгском эпосе исчезновение нартов имеет двоякую мотивировку. В первом случае это воля Тха, который желает этого. В бжедугском сказании “Откуда пошло на-звание натыф” говорится, что многие нарты стали умирать. Тогда они выдвинули условие, носящее этический характер — память о них долж-на как-то сохраниться у будущих поколений:

- Тэ тыбгьэклодытыми тцлэ рыраложьынэу, агу тыкьырыкыжьынэу шкыны тфэхьунэу лэжьыгьэ горэ кьытфэгьэкл ...

Арыти тхьэм нартхэр зэрэлъагэм фэдэу лъагэу, итеплэкы ахэр угу кьыгьэкыжьынэу шъхьэхэр тетхэу, шъхьэмэ цэхэр атетыжьэу кьыгьэкыгы. Ай нартмэ “нартфыгу” ралуагь, ежьмэ а лъэхьэнэм фгьор ашлэу щытыгьэти (42).

- Раз ты хочешь, чтобы мы исчезли, дай нам какое-нибудь съедобное растение, чтобы его назвали нашим именем и нас потом вспоминали.

Поэтому Тха дал нартам растение, такое же высокое, как нарты, с головками-початками, с зубами-зернами в них. Нарты назвали это растение “нартское просо” (так буквально называется “кукуруза” — М. М.), потому что в то время возделывали просо”.

И в другом сказании, где нарты гибнут также по воле Тха, также содержится определенное условие, выдвигаемое нартами. Оно тоже носит этический характер, еще более возвышенный.

(Нарты), “поставленные перед выбором между бесславным существованием и посмертной вечной славой, они отдали предпочтение славе” (43). По джамбачайскому тексту, “если жизнь наша коротка, пусть слава о нас будет велика!”

Тха присылает нартам ласточку, которая передает им волю Тха: что предпочитают нарты — бесславную долгую жизнь или вечное бесславное прозябание? Нарты ответили:

- Мы не хотим, как скот, размножаться... Мы хотим жить, имея человеческое достоинство.

Если жизнь наша коротка,

Пусть слава о нас будет велика!

С правды не сходя,

Справедливость пусть будет нашим путем!

Пусть горя не будем знать,

Да свободно жить!

Так они решили, что лучше быть малочисленным, жить мало, но совершать много мужества. И с этим ответом отослали маленькую ласточку к богу. Их слава навечно осталась среди людей. Натыкуаджевцев они оставили своими наследниками(44) (Перевод А. Гадагатля).

Другая мотивировка исчезновения (ухода с родных мест) нартов — это появление неказистых людей, которые выглядят с нартами абсолютной мелюзгой. По шапсугскому тексту “О том, как нарты ушли из нашего края” говорится, что нарт-старик, который пахал в поле, увидев маленького человечка в кармане старухи, сказал:

— В наш край пришел тот, кого называют “неказистый человек” ... Нам здесь делать больше нечего. — (Он) уехал из нашего края и увез с собой нартов(45).

Аналогичная мотивировка исчезновения нартов содержится и в кабардино-черкесском тексте “Исчезновение нартов” (“Нартхэ я кӀуэдыжыгъуэр”). Нартский всадник, который увидел человека, спрятавшегося в яме, выбитой копытами нартского коня, сказал:

— Уа-уи-уи! Какой он маленький, какой он неприятный! Для нас, нартов, среди которых появился он, настала пора исчезновения. Пу, пу, какой ты неприятный! — и нартский всадник уехал.

Это была пора исчезновения нартов!(46) В других национальных версиях нартского эпоса содержатся различные мотивировки гибели (исчезновения) нартов. В осетинской, подобно одной из версий в адыгском эпосе, гибель нартов связана с волей бога: они предпочитают посмертную славу бесславному существованию (47). В вайнахском эпосе (напомним, что в нем, в отличие от



других национальных версий эпоса, деяния нартов носят негативный характер), есть несколько версий исчезновения нартов. “Большинство из них гибнет, выпив расплавленную медь, но мотивировка этого поступка у них различна: раскаяние нартов в своих злодеяниях; кара богов, обрекших их за разбой на голодную смерть, в отдельных версиях — на семилетний неурожай. В одной из версий нартов истребил голод, который наслал на них бог за их дерзкую попытку оживить Хамчи Патраза (Хамчи Патриза)”(48). По абхазскому эпосу нарты, находившиеся в черепе какого-то животного, были выброшены пастухом (человеком) в пропасть, где они и погибли (49). Как видно, есть две основные мотивировки исчезновения нартов: с одной стороны, нарты гибнут по воле бога, с другой — появление обыкновенных людей знаменует их конец. Первая мотивировка связана, по всей видимости, с новой идеологией (первоначально христианской, а затем исламской), которая вошла в противоречие с языческой идеологией нартского общества. Примечательно, что против нартов выступает не какой-нибудь языческий бог, а нарицательное божество — Тха, который, надо полагать, идентифицировался первоначально с христианским богом, а затем с мусульманским. Иначе говоря, нарты гибнут не по воле нартских языческих богов, а по воле новой религии — христианской, позже — исламской. Что же касается противопоставления нартов и людей, то, на первый взгляд, это может показаться анахронизмом, противоречивым явлением: с одной стороны, нарты — предки людей, с другой — появление людей как бы знаменует конец нартов. Это, по всей видимости, отражает, хотя и отдаленно, два этапа в художественном мышлении народа. На первом этапе, когда мифологическое мышление в какой-то степени ослабло, могли измениться представления о нартах как о первопредках. Иначе говоря, противопоставление нартов и людей можно рассматривать как более высокий этап в художественном мышлении: носители мифоэпического творчества уже проводят своеобразную грань между мифическим и реальным миром.