

ISSN 1810-8172

NARTAMONGÆ

The Journal of Alano-Ossetic Studies:
Epic, Mythology, Language, History



Vol. V

№1-2

2008

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК И ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ
СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ – АЛАНИЯ
ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ЦЕНТР СКИФО-АЛАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В. И. АБАЕВА

INSTITUT NATIONAL DES LANGUES ET CIVILISATIONS ORIENTALES
CENTRE D'ÉTUDES RUSSES ET EURASIENNES

NARTAMONGÆ

Журнал
Алано-Осетинских Исследований:
Эпос, Мифология, Язык, История



Allon-Iron
Irtasænty Zurnal:
Epos, Mifologi, Ævzag, Istori

2008

Vol. V

№ 1, 2

Dzæwdžyqæw/Vladikavkaz – Paris

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК И ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ
СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ – АЛАНИЯ
ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ЦЕНТР СКИФО-АЛАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В. И. АБАЕВА

INSTITUT NATIONAL DES LANGUES ET CIVILISATIONS ORIENTALES
CENTRE D'ÉTUDES RUSSES ET EURASIENNES

NARTAMONGÆ

Revue
d'Études Alano-Ossétiques:
Épopée, Mythologie, Langage, Histoire



The Journal
of Alano-Ossetic Studies:
Epic, Mythology, Language, History

2008

Vol. V

№ 1, 2

Paris – Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw

The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies

is a new academic institution devoted to the scholarly study of Culture, History and Languages of Ancient Iranian Nomads of Eurasia. It was established in its present form by the Russian Academy of Sciences as a part of its North Ossetian Branch in Vladikavkaz.

The Abaev Centre's Periodical,

NARTAMONGÆ

The Journal of Alano-Ossetic Studies:

Epic, Mythology, Language, History

is published twice a year in collaboration with the Centre d'Études russes et eurasiennes of Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris.

Current rates for subscriptions for the volume (calendar year):

Institutions \$ 50 p.a.

Private individuals \$ 40 p.a.

(Please add \$ 12.00 postage for non-Russian addresses)

Single issues of the NARTAMONGÆ may be purchased for \$ 25.00. For further information on how to pay or for any other questions, please contact:

RUSSIAN FEDERATION, 362040, Republic of North Ossetia-Alania, VLADIKAVKAZ, Prospect Mira,10. The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies

NARTAMONGÆ

The Journal of Alano-Ossetic Studies:
Epic, Mythology, Language, History

Rédacteurs en chef – General Editors
Главные редакторы

François CORNILLOT
(INALCO, Paris)

Bagrat TEKHOV
(The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies, Vladikavkaz)

Rédacteurs – Editors
Редакторы

Agustí ALEMANY
(Universitat Autònoma de Barcelona)

Yuri DZITTSOITY
(South Ossetian State University)

Conseil Scientifique International – International Scientific Board –
Международный научный совет

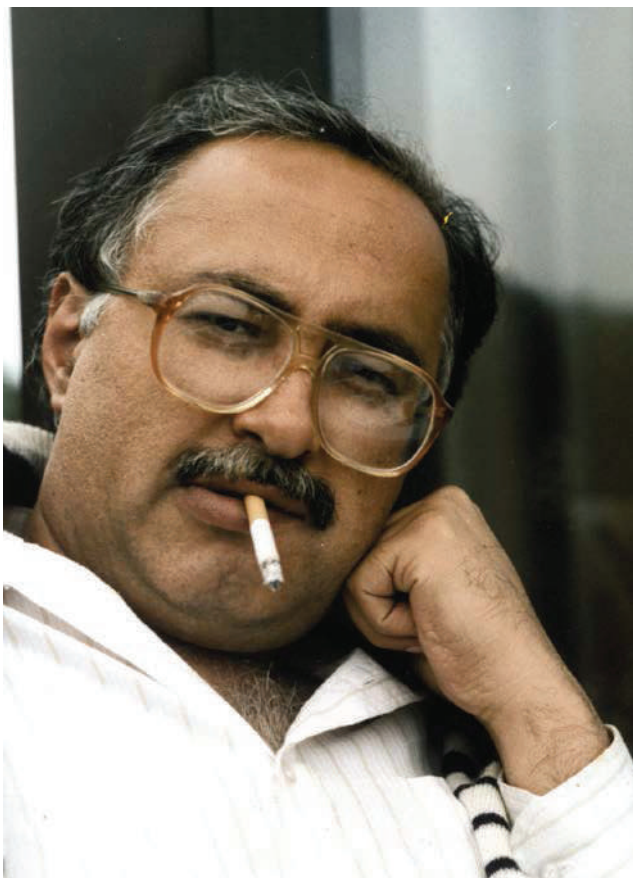
Françoise BADER (E.P.H.E, Paris)
Georges CHARACHIDZÉ (Institut de France)
Gadži GAMZATOV (Russian Academy of Sciences)
Askold IVANTCHIK (Russian Academy of Sciences)
Nikolas KAZANSKY (Russian Academy of Sciences)
Jean KELLENS (Collège de France)
Alexander LUBOTSKY (Leiden University)
Antonio PANAINO (Universita' degli studi di Bologna)
Adriano ROSSI (Istituto Universitario Orientale, Napoli)
Felix SLANOV (*The Aryāna*- Company, Moscow)
Yuri VOROTNIKOV (Russian Academy of Sciences)

CONTENTS
СОДЕРЖАНИЕ
SOMMAIRE

| | |
|---|-----|
| <i>Alexander LUBOTSKY</i> . Avestan <i>arənah-</i> : the Etymology and Concept..... | 9 |
| <i>Ilya GERSHEVITCH</i> . An Old Persian Waiting for Godot..... | 19 |
| <i>T. N. PAKHALINA</i> . On the Etymology of the Avestan Name <i>Zaraduštra</i> and Some of its Epithets..... | 39 |
| <i>V. B. НАПОЛЬСКИХ</i> . <i>Кентавр ~ Гандхарва ~ Дракон ~ Медведь:</i> К эволюции одного мифологического образа в Северной Евразии..... | 43 |
| <i>Ю. А. ДЗИЦЦОЇТЫ</i> . К этимологии термина <i>part</i> | 64 |
| <i>Oswald SZEMERÉNYI</i> . Four Old Iranian Ethnic Names: <i>Scythian – Skudra – Sogdian – Saka</i> | 97 |
| <i>Alain CHRISTOL</i> . Au Caucase: le Banquet des Nartes..... | 137 |
| <i>François CORNILLOT</i> . Le Testament du Roi <i>Rasparagan</i> : du Feu des Slaves au Nom des <i>Roxolans</i> | 148 |
| <i>В. П. АБАЕВ</i> . Дохристианская религия алан..... | 182 |
| <i>Fridrik THORDARSON</i> . Old Ossetic Accentuation..... | 194 |
| <i>Ф. Х. ГУТНОВ</i> . Феодалные общества Северного Кавказа в предмонгольский период..... | 205 |
| SELECTED NARTÆ TALES | |
| The Nameless Son of <i>Wryzmag</i> | 243 |
| РЕЦЕНЗИИ | |
| Толковый словарь осетинского языка / Под общей редакцией <i>Н. Я. Габараева</i> . Т. I: А–Е. М., «Наука». 2007. 510 с. | 255 |
| <i>Sonja FRITZ</i> . Some Short Remarks on <i>Fridrik Thordarson's</i> “Ossetic Grammatical Studies” (Некоторые краткие замечания о работе <i>Фридрика</i> <i>Тордарсона</i> «Очерки грамматики осетинского языка»..... | 281 |
| ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ | |
| <i>И. ГЕРШЕВИЧ</i> . I-я международная конференция по осетиноведению.... | 285 |
| <i>А. П. ДЕРЕВЯНКО, В. П. МОЛОДИН</i> . Российско-японская программа «Пазырык» – первый год совместных исследований..... | 289 |

IN MEMORIAM
V. M. GUSSALOV

ПАМЯТИ
ВИТАЛИЯ МИХАЙЛОВИЧА
ГУСАЛОВА
ПОСВЯЩАЕТСЯ
1955–2004



Vladikavkaz – Paris
Владикавказ – Париж

ПУБЛИКАЦИИ В. М. ГУСАЛОВА
(PUBLICATIONS OF V. M. GUSALOV)

1. Сложное словосложение как микросинтаксис (на материале осетинского языка) [Compounding as a microsyntax (on material of the Ossetic language)] 1981, 25 стр. – Архив Института языкознания Российской Академии наук.

2. О некоторых аспектах изучения языкового табуирования (On some aspects of verbal tabooing) – In: Типы коммуникации и содержательный анализ языка. М., 1985.

3. О природе десемантизованного множественного числа группы слов в осетинском (On the Nature of desemantized Plural of some words in Ossetic) – In: Краткое содержание докладов научной конференции по итогам научно-исследовательской работы за 1986 г. Ораджоникидзе, 1987.

4. Вербальное табуирование как культурно-языковая универсалия (Verbal tabooing as a cultural-linguistic universal) – In: Семантические и прагматические аспекты языковых единиц и речевых структур. М., 1987.

5. Вербальное табуирование в осетинском (Verbal taboo in Ossetic) – In: Проблемы осетинского языкознания. Вып. 2. Ораджоникидзе, 1987.

6. Вербальное табуирование: техническое «ядро» и идеологическая «оболочка» (Verbal taboo: technical “nucleus” and ideological “shell”) – In: Кавказ и цивилизации Древнего Востока (Материалы Всесоюзной научной конференции). Ораджоникидзе, 1989.

7. (Реда., составл.) Абаев В. И. Избранные труды. Т. 1. Религия, фольклор, литература [(Ed., select.) Abaev V. I. Selected Writings. T. 1. Religion, folklore, literature]. Владикавказ, 1990.

8. (Реда., составл.) Абаев В. И. Избранные труды. Т. 2. Общее и сравнительное языкознание [(Ed., select.) Abaev V. I. Selected Writings. T. 2. General and Comparative Linguistics]. Владикавказ («Ир», 1995).

9. (Ред., составл.) Абаев В. И. Избранные труды. Т. 3. Кн. 1. Иранская и аланская филология. (Ed., select.) Aбаев V. I. Selected Writings. T. 3. Vol. 1. Iranian and Alanic Philology. Владикавказ, 1995.

10. (Ред., составл.) Вопросы иранистики и алановедения (Научная конференция, посвященная 90-летию В.И. Абаева) [(Ed., select.) Questions of Iranian and Alanic linguistics], Владикавказ, 1990.

11. Об одном грамматическом архаизме осетинского языка: Dativus ethicus. (On one grammatical archaism of the Ossetic language: Dativus ethicus) – In: Вопросы иранистики и алановедения. Владикавказ, 1990.

12. (Ed., select.) *Studia Iranica et Alanica*. Rome, 1995.

13. *Allon-billon*. On etymological reinterpretation of Alanic ethnonyms *ir(a)*, *digora*. – *Studia Iranica et Alanica*. Rome, 1995.

14. Сраоша в осетинском эпосе (Sraosha in Ossetian Epic). *Nartamongæ*. Vol. III. Владикавказ, 2005. N 1-2.

LANGUAGE COMPETENCE

Ossetic (Iron & Digoron)

Old Persian

Avestan

Sanskrit

English

French

Alexander LUBOTSKY

**AVESTAN *x^varənah-*:
THE ETYMOLOGY AND CONCEPT**

(Sprache und Kultur der Indogermanen. Innsbruck. 1998)

0. The etymology and concept of Avestan *x^varənah-* and its Iranian cognates have always been subject of debate¹. The problems have been reviewed several times² and are well-known.

1. Let us start with a short outline of the major constructions involving Av. *x^varənah-*. The meaning of *x^varənah-* we will discuss later, but for the moment, I shall gloss *x^varənah-* by ‘fortune’, without pretending that this is the best rendering.

1.1. The most frequent formula with *x^varənah-* is the octosyllabic line *ahe* (*mana* / *āṅhəm*) *rāiia x^varənaṅhaca* ‘on account of his (my/their) wealth and fortune’, which occurs hundreds of times in the Yashts. A typical example is Yt 3.18 (*et passim*)

ahe rāiia x^varənaṅhaca təm yazāi surunuūata yasna

‘On account of his wealth and fortune,

I will worship him with audible veneration’.

‘Wealth and fortune’ are attributes of a god, who can bestow them on a devotee. In Yt 10.108, for instance, Mithra asks (translation Gershevitch 1959: 127):

*kahmāi raēšca x^varənasca kahmāi tanuuō druuatātəm azəm baxšāni xšai-
iamnō*

‘On whom may I bestow riches and fortune, on whom health of the body?’

‘Wealth and fortune’ appear together in other formulae, too, cf. *raēšca x^varənasca* (Y 68.11, 21, Yt 10.108), *rāiiqmca x^varənaṅhamca* (Y 60.4), *raēuuant- x^varənaṅhant-* (*passim*).

1.2. Another juxtaposition is formed by *x^varənah-* and *sauuah-* ‘power’, cf. *sauuasca x^varənasca* (Y 60.2); *x^varənaṅhō sauuaṅhō mazdaδātahe* (Y 1.14, 3.16, 4.19; Yt 17.0, 62); *x^varənō mazdaδātəm... sauuō mazdaδātəm...* (Y2.14, 17.14), etc.

1.3. Our knowledge about *x^varənah-* primarily comes from the Yashts. In Yt 19, two types of *x^varənah-* are distinguished: *kauuaēm x^varənah-* ‘the fortune of the Kavi-dynasty’ and *ax^varətəm- x^varənah-*³. The *kauuaēm x^varənah-* belongs to the gods. By its power they may create and preserve the world. It further accompanied the ancient kings and heroes and gave them extraordinary powers. The *ax^varətəm x^varənah-*, on the other hand, is described as an object of desire for divinities and heroes, who permanently struggle for it. Ahura Mazdā even prescribes to every mortal to fight for the *ax^varətəm x^varənah-*.

In Yt 18, the Aryan *x^varənah-* (*airianəm x^varənah-*) is honoured. It was created by Ahura Mazdā, is full of milk and pastures, and overcomes the Daēvas and the non-Aryan countries.

2. The major problem we encounter when dealing with the etymology of this word, is its anlaut. Whereas Avestan *x^varənah-*, Pahl. *xwarrah*, and MoPers. *xorre* point to initial **x^v-*, the other languages show initial **f-*, cf. OP *°farnah-* in PN (*Viⁿdafarnah-*), MP (Man., Parthian) *prh*, *frh* /*farrah*, *farroh*/ ‘fortune, glory’, Sogd. (Buddh.) *prn*, (Man.) *frn*, (Chr.) *fñ* /*farn*/ ‘glory, high rank’, Bactrian φαρ(ρ)ο on Kushān coins, Khot. *phārra-* ‘splendour, rank (of Buddha)’, MoPers. *farr(e)*, Oss. *farn/farnæ*. ‘happiness, wealth, well-being’.

For a long time it was held that the initial *f-* is due to a specific Median sound-law Plr. **x^v-* > Med. *f-*. The theory assumed that *farnah-* was borrowed by Old Persian from Median, and then disseminated all over the Iranian territory in the period of the Achaemenid empire. In 1983, however, P.O. Skjærvø convincingly showed that the “Median” theory is untenable. His conclusions can be summarized as follows:

1) It is impossible to prove that *farnah-* is an originally Median word and that there was an exclusively Median development **x^v-* > *f-*.

2) Forms with *f-* are attested on the whole Iranian territory, whereas *x^v-* is confined to Avestan. Pahl. *xwarrah* and MoP *xorre* can be considered loanwords from Avestan.

3) There is no evidence that *farnah-* was so important in the Achaemenid empire that this term was borrowed into all Iranian dialects of that time and replaced the local variants.

The “Median” theory being discarded, what then is the reason for the difference in anlaut? Skjærvø sees two possible answers:

A. Since *farnah-* is the most frequent form, it may also be the original one. In other words, Av. *x^varənah-* may be an adaptation of **farnah-* < **p^harnas-* (?) to the Avestan phonological system, which had no initial *f-* before a vowel⁴.

B. The development PIr. **huarnah-* > *farnah-* is due to dissimilation *hu* - *h* > *f-h* (or *h-h* > *f-h*, followed by *fua-* > *fa-*). Avestan has escaped this dissimilation because the initial **hu-* had become *x^v-* early enough.

Skjærvø considers the second option more probable⁵, but the whole scenario seems very unlikely to me (cf. also the criticism by Lecoq 1987). A dissimilation of the type **huarnah-* > *farnah-* can be a sporadic development at best, especially if we take into account that the newly arisen *fa-* is a unique sequence in most of the Iranian dialects. Therefore, we can safely rule out the possibility that this dissimilation could have occurred independently in Median, Persian, Sogdian, Khotanese, etc. The only other possibility would then be to assume that this development took place in Common Iranian when the speakers of Avestan had already left, but this is not very probable either: there is not a shred of evidence that Avestan separated from Common Iranian before other dialects.

2.1. Let us now take a closer look at Skjærvø's solution A, which, in my view, is essentially correct. First of all, the original form **farnah-* accounts better for the distribution: forms with *f-* are attested on the whole Iranian territory, whereas *x^v-* is confined to Avestan. As indicated by Skjærvø, the initial *x^v-* of Av. *x^varənah-* can be explained by substitution of *fa-* by *x^va-*. This kind of substitution is not uncommon in loan words. For instance, in South Russian dialects, *f(-)* in loan words is regularly reflected as *x^w*, cf. *x^wábr'ika* 'factory' (Standard Russ. *fábrica*), *x^waná'r* 'lantern' (Standard Russ. *fonar'*, a borrowing from Gr. *φανάριον*), etc. (cf. KUZNECOV 1960: 79; AVANESOV 1949: 124)⁶.

2.2. Secondly, there is an important linguistic argument against a Proto-Iranian reconstruction **huarnah-*, which, as far as I know, has never been mentioned in the literature. Avestan compounds with second members in °*x^v-* normally appear with *-š(.)x^v-* after *i*, *u*, *r*, which is the result of the RUKI-rule⁷, cf. *hušx^vafa* (Y 57.17) 3sg. pf. *√x^vap-* 'to sleep'; *paitiš.x^vana-* (N 26) 'disturbing noise'; *pairiš. x^vaxta-* (Y 11.7) 'surrounded on all sides'; *paitiš(.)x^varəna-* (V 3.14, 8.43,44, 9.16,40) 'jaws'; *aiianhō.paitišx^varəna-* (Yt 10.70) 'with iron jaws'; *aiβiš.x^varəθa-* (V 6.32,38,41) 'suitable for consumption'; *anaβiš. x^varəθa-* (V 6.31,34-5,37) 'unsuitable for consumption'; *mainiuš.x^varəθa-* (Y 55.22; Yt 10.125) 'reared on supernatural food' (GERSHEVITCH 1959: 135); *pasuš.x^varəθa-* n. (V 19.41 Gl.) 'food for the cattle'.

Apart from three compounded verbs⁸, unchanged *x^v-* is only found in compounds with °*x^varənah-*: *ātərə-x^varənah-* (Yt 13.102) PN; *aiβi-x^varənah-* (Yt 13.117) PN; *aiβi. x^varənah-* (Yt 15.48) 'full of *x^varənah-*'; *pouru. x^varənah-* (Yt 18.1; V 19.3; Ny 3.11, 5.6; S 1.9, 2.9; Vyt 7, 24 *paouru.x^varənah-*) 'with much *x^varənah-*'; *viñdi-x^varənah-* (Yt 15.45) 'with the found *x^varənah-*'.⁹

Also in the position after \tilde{a} , the initial x^v of ${}^v x^v arənah-$ remains unchanged (*ušta.x^varənah-*, *vīspō.x^varənah-*, *barō.x^varənah-*, *haomō.x^varənah-*), whereas, for instance, the initial x^v of ${}^v x^v arəna-$ ‘eating’ often appears as $-h^v h-$ (*āh^vharəna-* ‘dish, bowl’, *ha^vharəna-* ‘cheek’).

This state of affairs shows that the initial x^v- of Avestan $x^v arənah-$ can hardly reflect Proto-Iranian $*h_u-$ < PIE $*s_u-$.

2.3. Skjærvø has probably rejected $*farnah-$ as a proto-form because the Plr. reconstruction $*p^h arnah-$ does not lead any further, but, as a matter of fact, there is no need to reconstruct this Proto-Iranian form. As already assumed by Bartholomae and many others, $*farnah-$ is likely to be a dialectal word. The whole problem must accordingly be seen in a different light: if $*farnah-$ is a form of an Iranian dialect, which Proto-Iranian word can it reflect? In the following I shall argue that $*farnah-$ goes back to Plr. $*parnah-$. The proof is Skt. *pārīṇas-*, which is not only the same morphological formation, but, as we shall presently see, has the same range of meanings.

3. Skt. *pārīṇas-* n. is traditionally glossed ‘fullness, abundance’ and derived from the PIE root $*pelH_1-$ ‘to fill’ (cf. Mayrhofer, EWAia s.v.). For Skt. *pārīṇas-* we can reconstruct PIE $*pelH_1-nos-$, the expected Iranian reflex of which is $*parnah-$ with loss of the laryngeal in inlaut. We shall return to the problem of the Iranian initial $f-$ a little later. Let us first look at the actual occurrences of Ved. *pārīṇas-*. This word is attested only in the RV (the other occurrences being RV-ic repetitions or variants). It occurs eleven times as a simplex and twice in the compound *gōparīṇas-*. Finally, there is one attestation of the adjective or neuter *parīṇasá-*.

3.1. Among the eleven occurrences of *pārīṇas-*, we find four times an asyndetic formula *rāyā pārīṇasā*¹⁰ at the end of the line, three times referring to Indra and once to Agni. A typical example is 8.97.6a-d (other passages are 1.129.9a; 4.31.12b; 5.10.1c):

*sá nah sόμεṣu somapáh sutēṣu śavasas pate /
mādāyasva rādhasā sūnṛtāvātā- -īndra rāyā pārīṇasā //*

‘Get intoxicated with our pressed out Soma-juices, o Indra, Soma-drinker, Lord of power, with (your) bountiful gifts, with (your) wealth (and) *pārīṇas-*.’

Presumably *pārīṇas-* was already moribund in the RV because the poet of 3.24 mistakenly made *pārīṇas-* masculine when he transposed the formula into the accusative, cf. 3.24.5ab

agne dā dāsúṣe rayīm vīrávantam pārīṇasam /

‘O Agni, give to the devoted one wealth, consisting of valiant heroes, and *pārīṇas-*!’

It seems reasonable to identify the formula *rayā́ páriṇasā́* with the Avestan formula (*ahe/mana/āṅhqm*) *raia x^varənaḥaca* and its variants. This is without a doubt an example of a Proto-Indo-Iranian formula.

3.2. At the end of a hymn to the Maruts, 1.166.14, we read:

*yéna dīrghám marutaḥ śúsāvāma yuṣmākena páriṇasā́ turāsaḥ /
ā́ yát tatánan vṛjáne jánāsa ebhír yajñébhīś tād abhīṣṭim aśyām //*

‘Your *páriṇas-*, o Maruts, through which we shall stay powerful for a long time, o strong ones, and which (other) people will try to draw into their surrounding, is what I seek to acquire with these sacrifices as a gift’.

First of all, the passage shows that there is a direct connection between the *páriṇas-* and the power (root *sū-*), which is reminiscent of the Avestan pair *sauuasca x^varənasca*, cf. § 1.2.¹¹ Furthermore, we may conclude from the passage that *páriṇas-* is not simply ‘abundance’, but also some kind of military superiority, sovereignty. The imagery is essentially the same as that of Avestan *airiianəm x^varəno*¹².

Just as Av. *x^varənah-*, Vedic *páriṇas-* is a quality possessed by the gods (especially Indra and his gang, the Maruts), which can be bestowed on the devotees. This also follows from 8.21.7-8ab:

*nūtñā́ íd indra te vayám ū́tī abhūma nahí nú́ te adrivaḥ /
vidmā́ purā́ páriṇasaḥ //*

‘We, of the new generation, are dependent on your help, Indra. We have known your *páriṇas-*, not (only) now, but also before, o master of the pressing stones’.¹³

3.3. From 8.77.9 we learn that *páriṇas-* is something through which Indra performs his heroic deeds:

etā́ cyautnā́ni te kṛtā́ vārṣiṣṭhā́ni páriṇasā́ / hṛdā́ víḍv ādhārayaḥ //

‘These highest deeds of yours, performed with *páriṇas-*, you kept firmly on your heart’.

This point is reminiscent of Yt 19.10, where it is said that *x^varənah-* belongs to Ahura Mazdā (*asti ahurahe mazdā́*), so that he creates the world.

3.4. A more profane aspect of *páriṇas-* follows from 1.133.7a:

vanóti hí sunván kṣáyam páriṇasaḥ

‘The presser (of Soma) wins indeed a house of *páriṇas-*.’

The idea that *x^varənah-* is present in the house of a devoted man follows, for instance, from Y 60.7 *mā yauue imaṭ nmānəm x^vāḍrauuat x^varənó frazahīt*

‘May the comfort-bringing *x^varənah-* never leave this house’.¹⁴ A similar meaning has been preserved to this very day in Ossetic *farn* ‘happiness, peace, prosperity’.

3.5. The remaining two RV-ic passages containing *páriṇas-* and the one containing *pariṇasá-* are less diagnostic¹⁵, so that I shall skip them now.

3.6. Finally, let me shortly mention the compound *góparīnas-*, which at least in 8.45.24¹⁶ means something like ‘abundance of milk’:

ihá tvā góparīnasā mahé mandantu rādhase / sáro gauró yáthā piba //

‘May (the juices) with the abundance of milk intoxicate you here for a great gift! Drink a lake as a bull!’

Compare this compound with Avestan Yt 18.1:

mraoϕ ahurō mazdā^ǰ spitamāi zarađuštrāi:

azəm dadǰm airiianəm x^varənō gaomauuaitīm pouru.vǰǰβəm

‘Says Ahura Mazda to Spitama Zarađuštra: I have created the Aryan x^varənah, full of milk, full of pastures’.

4. What can be said about the original meaning of *pārīnas-*? As is well known, the Indo-European words with the suffix **-nos-* often have the meaning of some property (Wackernagel – Debrunner 1954: 737f.), cf. Skt. *ápnas-*, Av. *afnah-* ‘property’; Skt. *dráviņas-*, Av. *draonah-* ‘share, divided property’ (Hoffmann 1957: 70f. = 1976: 420f.); Skt. *rékņas-* ‘wealth’, Av. *raēxənah-* ‘heritage’. Therefore, *pārīnas-* may have originally meant ‘full property, omnipossession, sovereignty’, then also ‘abundance’. ‘Sovereignty, dominion, control over a territory’ seems to be an essential element of Av. *x^varənah-*¹⁷ and its Iranian cognates¹⁸. It should be borne in mind that control of a vast territory is absolutely vital for a nomadic society: it has been calculated that in order to raise 6-7 cows or horses one needs 1 square km of pasture in the Eurasian steppes (Kuz’mina 1994: 205).

5. And now the last intriguing question: how to account for the initial *f-* of Iranian *farnah-* instead of the expected **p-*? Since *farnah-* is most probably a dialectal Iranian form, we must look for an Iranian language, where **p* regularly yields *f*. I know of only one such language: Ossetic. The date of the Ossetic sound change **p > f* has been disputed. The Sarmatian names on Greek inscriptions in Southern Russia (1st c. B.C. – 3rd c. A.D.) show both π and ϕ :

Πουρδαίος (Olbia) / Φουρτας (Tanais) (< **puδra-*, Oss. *fyrt/furt*);

Πιδος (Berezan’) / Φιδας (Tanais, Panticapaeum) (< **pitā*, Oss. *fyd / fidæ*).

Abaev (1949: 212f., 1979: 332) interpreted the π/ϕ alternation diachronically, but, as indicated by Bielmeier (1989: 240), the different reflexes may belong to different dialects: forms with π are attested in the West (Olbia)¹⁹, whereas forms with ϕ are found in the East. Therefore we may assume that the sound change **p > f* took place in some of the Scythian dialects early enough to be found in various Iranian names.

The first attestation of the element *farnah-* in Median onomastics can be dated around 714 B.C. (the reign of Sargon II, 721-705 B.C., Lecoq 1987: 678). We know that at that time Media was invaded by Scythian tribes, and it is only

natural to assume that the Median princes and high military officials were of Scythian descent. On the Persepolis reliefs, Median chieftains are dressed like Scythians and wear the same weapons as Scythians (Sakā Tigraxaudā) (Vogelsang 1992: esp. 173ff.).

6. Let us sum up: Iranian *farnah-* is of Scythian origin, cognate with Vedic *pārīṇas-*, as shown by Avestan and Vedic formulae. The original meaning of Indo-Iranian **parHnas-* was ‘sovereignty, control’, then ‘abundance’. Avestan *x^varənah-* is a borrowing from Scythian with substitution of the initial *fa-* by *x^va-*.

The genuine Avestan word related to Scythian *farnah-* and Skt. *pārīṇas-* is Av. **parənah-*, preserved in the adjective *parənaṅhuxtəm* (Yt 5.130), meaning something like ‘abundant’²⁰.

NOTES

¹ Due to circumstances, I was unable to prepare a full-fledged article for this volume. Here I present the unaltered text of my Innsbruck paper, to which I have only added some footnotes and the bibliography.

² A good recent review of the *x^varənah-* problem can be found in Hintze 1994: 15ff. Cf. further Gnoli 1990, 1996, Jacobs 1987, Lecoq 1987, Skjærvø 1983.

³ The meaning of *ax^varətəm* is disputed. In my opinion, the adjective *ax^varəta-* means ‘ungiven, undistributed’ and is a loan from “Scythian” **afarta-* < Proto-Iranian **a-parta-* (probably reflected in Ossetic *æværd/ævard* ‘put apart, saved, preserved’, *æværyn/æværun* ‘to place apart, to save’) with substitution of *-f-* by *-x^v-* (for the mechanism see § 2.1 and § 5). This is of no consequence for the present discussion, however.

⁴ The only example in Bartholomae’s dictionary is the hapax Yt 19.3 *fānkauuō* ‘top of the mountain’, but this word must probably be corrected to *^xfānkauuō*, cf. Hintze 1994: 79.

⁵ Also accepted by Gnoli 1990 and 1996.

⁶ There are many other parallels for substitution of *f* by *x^v/hv* in loan words. After the presentation of my paper, Stefan Schumacher mentioned to me Middle Welsh *Chwefror* ‘February’, a borrowing of Latin *Februārius* (cf. also Schrijver 1995: 160). In Finnish we find *sohva* ‘sofa’, *kirahvi* ‘giraffe’, etc. In Lithuanian, which had no phoneme /h/, *f* was substituted by *kv*, e.g. *kvalbōnas* ‘flounce’, borrowed from Polish *falbana*, cf. also German *Falbel* (Mayrhofer, per litt.).

⁷ For more details on *-šx-* in Avestan compounds I refer the reader to Lubotsky, forthcoming.

⁸ V IX.16,24 *ni-x^vabdaiieiti* 3sg. ‘to put to sleep’, Y 57.10 *paiti x^vaṅhaiieiti* 3sg. ‘to thrash’. ViD 10 *aīfi x^varənti* 3pl. ‘to eat’.

⁹ Also in Middle Iranian there are, to my knowledge, no certain traces of *-š(x^v)-* in compounds with **x^varənah-*. Klingenschmitt (1975: 149, fn. 1) assumed that Toch. A compounds *puttišparām* ‘Buddhawürde’, *ārāntišparām* ‘Arhatwürde’, etc. are borrowed from an Iranian language where these compounds sounded like **putišuarnah-* being analogically formed to the old determinative compound **kaui-šuarah-* ‘Kavi-Würde’. This hypothetical scenario has several weaknesses. First, all East Iranian languages show the reflexes of **farnah-* and not **x^varənah-*, and the Tocharian simplex A *parām*, B *perne* reflects **farnah-* rather than **x^varənah-*. Klingenschmitt sees the difficulty and assumes that Toch. *p-* may also relied Iran. *hu-*, but his only parallel is Toch. B *waipecce* from Iran. *hūaipadīa-*, for which he has to resort to the peculiar Tocharian variation *p : w*. Secondly, compounds of this type are not attested in Middle Iranian. In Sogdian, for instance, the normal expression for Buddha’s rank’ is *pwty’kh prn / putyāk farn/*, where *pwty’kh* is a denominal abstract (cf. Sims-Williams 1981: 12f.). It is therefore easier to assume that the unexplained element *-iš-* of the Tocharian compounds goes back to a denominal suffix of the Iranian donor language (**-ičʔ*).

¹⁰ The asyndetic character of *rayā páriṇasā* was recognized for the first time by Wackernagel – Debrunner 1954: 738.

¹¹ Compare also the same combination in 8.97.6. cited above, where Indra is, on the one hand, *śavusas pate*, and *rāyā páriṇasā*, on the other.

¹² From Yt 10.27 it follows that *x^varənah-* can also be possessed by the ‘bad guys’: *yō daijñēuš raxšiiqiđiā para razištā baraiti, paiti x^varənā vāraiiēiti, apa vərəδrayṇəm baraiti* ‘(Miḍra), who carries off the straightest (paths) of the defiant country, diverts its chances, removes its victoriousness’ (Gershevitch). It is clear that one has to fight for the *x^varənah-* with the enemy. Cf. also Hintze 1994; 27.

¹³ This rendering seems more adequate than Geldner’s ‘Wir sind aufs neue deiner Hilfe gewartig, Indra, denn noch haben wir früher deine volle Größe nicht kennen gelernt, o Herr des Preßsteins’. Cf. especially 8.75.16 *vidmā hí te purā vayám ágne pitúr yáthávasah ādhā te sunnám imahe* ‘For we have known your help before, o Agni, as that of a father. Therefore we ask you for your good-will’.

¹⁴ The same image is probably alluded to in a difficult passage Yt 14.41, for which see Kellens 1974: 78ff.: *vərəδrayṇō auui imaṭ nmānəm gaosurābiiō x^varənō pairi.vərənauuaiti...* ‘Vərəδrayṇa entoure cette maison de x^varənah en même temps que de richesse en vaches...’

¹⁵ The passages are:

1.56.2a-b; *tám gūrtáyo nemannīṣaḥ páriṇasaḥ samudrám ná saṃcáraṇe saniṣyāvah*

‘The praises of (his) *páriṇas-*, seeking for the guidance, (fill) him, like (rivers filling) the ocean, competing in the joint movement.’

8.84.7a-c: *kásya nūnám páriṇaso dhíyo jinvasi dampate / gósātā yásya te girah//*

‘Whose poetic thoughts concerning *páriṇas-* do you incite now, O master of the house (Agni), so that his praises of you will be cattle-winning?’

9.97.9c-d: *pariṇasám kṛṇute tigmásṛṅgo divā hárir dáđṛše náktam rjrah //*

‘He with pointed horns (Soma) becomes *pariasá-*. In the day-time he looks bay, at night he looks white.’

¹⁶ The passage 10.62. 10a-c is less clear:

utá dāsá parivīṣe smāddiṣṭī gōparīṇasā yādus turvās ca māmahe

‘And two slaves for serving, equally trained, together with abundance of milk (?), gave (me) Yadu and Turva(ša).’

¹⁷ Hintze 1994: 26ff. argues that *x^varənah-* is considered by the authors of the Yashts as something visible. Even if this view be correct - the relevant passages allow of more than one interpretation -, the image of the visible *x^varənah-* can be ascribed to the influence of the Middle-Eastern idea of visible sovereignty.

¹⁸ This rendering is very close to the meaning which was posited for Av. *x^varənah-* by Bailey 1943 on the basis of a careful analysis of the Avestan texts. He gives the following rendering of *x^varənah-*: “‘a thing obtained or desired’, thence ‘a good thing, a desirable thing, possessions, good things’” (1943: 2). It is on the basis of this meaning that Bailey tried to etymologize the word, first as **h_uar-nah-* from the root *h_uar-* ‘to grasp’, later as **hu-arnah-*. His etymologies are not very appealing, but his semantic analysis is excellent.

¹⁹ Justi 1895: 94 mentions the name Παρνος found in Olbia, who was the father of Κασαις, a strategos in Olbia!

²⁰ The difficult passage reads *upa stərəmāēšu vārəma daiḍe parənanḥuṇtəm +vīspqm.hujiiāitīm iriḍəntəm xšaδrəm zazāiti*. Bartholomae-Wolff leave the last three words untranslated and render the rest as ‘In (seinen) Lagerräumen bringt er nach Belieben in reicher Fülle alles unter, was zum Wohlleben dient’. Oettinger (1983: 126) translates: ‘In den Lagerräumen bringe ich mir nach Wunsch Fülle bietenden und alles Wohlleben mit sich führenden (Reichtum) unter. Erst den Sterbenden verläßt das Besitztum’.

BIBLIOGRAPHY

ABAEV, V.I. 1949. Osetinskij jazyk i fol’klor. Moskva – Leningrad.

ABAEV, V.I. 1979. Skifo-sarmatskie narečija. Osnovy iranskogo jazykoznanija – drevneiranskije jazyki. Moskva, 272-364.

BARTHOLOMAE – Wolff: Avesta, die heiligen Bücher der Parsen, übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae’s altiranischem Wörterbuch von Fritz Wolff. Strassburg 1910.

AVANESOV, R.I. 1949. Očerki ruskogo dialektologii I. Moskva.

BAILEY, H.W. 1943. Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books. Ratanbai Katrak Lectures. Oxford 1943, repr. with Introduction 1971.

BIELMEIER, R. 1989. Sarmatisch, Alanisch, Jassisch und Altossetisch. Compendium Linguarum Iranicarum, herausg. von R. Schmitt. Wiesbaden.

- GELDNER, K.F. Der Rig-veda, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt..., 4 vols. Cambridge, Mass., 1951-1957.
- GERSHEVITCH, I. 1959. The Avestan hymn to Mithra. Cambridge.
- GNOLI, G. 1990. On Old Persian *farnah-*. Iranica Varia: Papers in honor of Professor Ehsan Yarshater (Acta Iranica 30. Troisième série. Textes et mémoires, vol. XVI), Leiden, 83-92.
- GNOLI, G. 1996. Über das iranische **hyarnah-*: lautliche, morphologische und etymologische Probleme. Zum Stand der Forschung. Altorientalische Forschungen 23, 171-180.
- HINTZE, A. 1994. Der Zamyād-Yašt: Edition, Übersetzung, Kommentar. Wiesbaden.
- HOFFMANN, K. 1957. Zwei vedische Wortsippen: 1. *kava-*, 2. *drū*. MSS 10, 59-71.
- HOFFMANN, K. 1976. Aufsätze zur Indoiranistik II. Wiesbaden.
- JACOBS, B. 1987. Das Chvarnah - Zum Stand der Forschung. MDOG 119, 215-248.
- JUSTI, F. 1895. Iranisches Namenbuch. Marburg. (Reprint: 1963, Hildesheim.)
- KELLENS, J. 1974. Les noms-racines de l'Avesta. Wiesbaden.
- KLINGENSCHMITT, G. 1975. Tocharisch und Urindogermanisch. Flexion und Wortbildung. Akten der V. Fachtagung der indogermanischen Gesellschaft, Regensburg, 9.-14. September 1973, ed. H. Rix. Wiesbaden, 148-163.
- KUZ'MINA, E.E. 1994. Otkuda prišli indoarii? – Material'naja kul'tura plemen andronovskoj obščnosti i proisxoždenie indoirancev. Moskva.
- KUZNECOV, P.S. 1960. Russkaja dialektologija. Moskva³.
- LECOQ, P. 1987. Le mot *farnah-* et les Scythes. Comptes-Rendus d'Académie des Inscriptions & Belles-Lettres 1987, 671-682.
- LUBOTSKY, A. forthcoming. Avestan compounds and the *ruki*-rule. Compositiones indogermanicae in memoriae Jochem Schindler, edd. H. Eichner, H.C. Luschützky.
- MAYRHOFER, M. EWAia. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg, 1986-1996.
- OETTINGER, N. 1983. Untersuchungen zur avestischen Sprache am Beispiel des Ardvīsur-Yašt. Habilschrift.
- SCHRIJVER, P. 1995. Studies in British Celtic historical phonology. Amsterdam – Atlanta.
- SIMS-WILLIAMS, N. 1981. Some Sogdian denominal abstract suffixes. AO 42, 11-19.
- SKJÆRVØ, P.O. 1983. *Farnah-*: mot mède en vieux-perse? Bulletin de la Société de Linguistique de Paris 78, 241-259.
- VOGELSANG, W.J. 1992. The Rise & Organisation of the Achaemenid Empire: The Eastern Iranian Evidence. Leiden - New York - Köln.
- WACKERNAGEL, J. – A. DEBRUNNER, 1954. Altindische Grammatik, Band II,2: Die Nominalsuffixe. Göttingen.

Ilya GERSHEVITCH

AN OLD PERSIAN WAITING FOR GODOT

(*Miscellanea di studi linguistici in onore
di Walter Belardi, Roma, 1994*)

1. It was but natural for Bartholomae in 1904 to surmise from the context that in DB 28 OP *č-i-t-a* meant 'for so long': *Dadršiš č-i-t-a mām amānayæ¹ Arminiyai UNTIL²* 'Dadrši for so long waited for me in Armenia UNTIL'. The surmise ceased however to be tenable from the moment Weissbach in 1911 pointed out (see n. 26 below) that in the similar passage of DB 25 (quoted below, § 15), where in the Old Persian version *č-i-t-a* although expected, is not to be seen, the Elamite version has *aški inni huttaš* 'he/they did not do anything', with no visible counterpart to it in Old Persian. For, the same three Elamite words, although in their turn absent as counterpart to the *č-i-t-a* seen in DB 30 (quoted below, § 14), correspond to *č-i-t-a* in the Elamite version of DB 28: *Daturšiš aški inni huttaš un zatiš UNTIL*, lit. 'Dadrši anything not he-did forme he-waited UNTIL'. From DB 28 we thus learn firstly, that *č-i-t-a mām amānayæ* meant 'he did nothing but wait for me', and secondly, that *aški inni huttaš* is an Elamogram of *č-i-t-a*, and not a translation of this Old Persian word into Elamite. The second conclusion is as inescapable as the first, because the three Elamite words constitute a finite clause whose verb stands in the same 3rd sg. preterite as El. *zatiš*, counterpart to the OP 3rd sg. impf. *amānayæ*, while *č-i-t-a* cannot be the 3rd sg. impf. of any OP verb, unequipped as it is with the initial *a* required by any OP imperfect for augment. Moreover, to say that *aški inni huttaš* 'translates' *č-i-t-a* would be absurd, as undoubtedly the only correct 'translation' of *aški inni huttaš* into OP was **čišči³ nai akunavæ*, just as into Aramaic it could not but have been *mnd^cm l^{oc}b(y)d^t*. These are in fact the Aramaic words, followed by 'he/they waited for me', which in the Aramaic version of DB 28 correspond to OP *č-i-t-a* and to El. *aški inni huttaš*. The same three Aramaic words also correspond to OP *č-i-t-a* in DB 30, where the Elamite version lacks the expected *aški inni huttaš*, and to El. *aški inni huttaš* in DB 25, where the OP version lacks the expected *č-i-t-a*.

2. Since what we have seen proves *aški inni huttaš* to be the Elamogram of *č-i-t-a*, i.e. whenever an Elamographer under dictation heard *č-i-t-a* he wrote *aški inni* plus the appropriate form of the verb *hutta-*,⁵ the Elamite language evidently lacked a single word corresponding exactly in meaning and use to OP *č-i-t-a*, wherefore in Elamography the cue for representing it was taken from the ordinary Elamite way of translating (as distinct from elamographing) not *č-i-t-a* by itself, but phrases whose verb was governed by it. The Elamogram assures us that the translating sentence was in Elamite a paraphrase beginning with *aški inni huttaš* 'he did not do anything'. At the Elamite words following within the unattested paraphrase we can only guess, but their gist is sure, in the given example, to have been 'other than wait'. If next we ask why the words or word meaning 'other than' were in Elamography (as distinct from a paraphrasing translation) omitted, the answer can only be: so as to forestall at 'play-back'⁶ the emergence in Persian of the paraphrase literally translated from the Elamite, instead of the *č-i-t-a amānayæ* paraphrased by it. Such a precaution, drilled into scribes in scribal schools, would be easy enough for scribes to remember to apply under dictation, as soon as they heard a *č-i-t-a*. Compared with them, scribes at play-back were at a disadvantage. Unless they noticed the deliberate omission of 'other than', there would be nothing to stop them from playing back an *aški inni hutta-* in verbatim translation. The slip-up, we shall see (§ 19), was apt to happen, without our having to think on its account any the less highly of its culprits' elamographic accomplishments. Negative warnings consisting in omission, are notoriously less eye-catching than positive ones spelled out.⁷

3. If an Elamo-Persian bilingual, trained in Elamography, cannot be blamed for such a slip-up, how much less can one blame an Elamo-Aramaic bilingual translating from a text not Elamite but elamographed, for taking the absence of 'other than' at face value and writing, in Aramaic, 'did nothing, waited'. We could blame him only if there were reasons to think that no Elamo-Aramaic bilingual however much worth his salt, would have been entrusted with the responsible task of translating the Behistun Inscription unless he were known to be versed in addition in the highly technical skill of Elamography. But what reason can there be for so thinking, especially as, whether one likes it or not, the Aramaic 'did nothing' tallies with the Elamograph, and not with the Persograph from which one might think that the Aramaic version (and the Babylonian, see presently) was translated. There is of course no need to assume that our Elamo-Aramaic bilingual was so ill-acquainted with the Persian language that he would not have understood a Persian native telling him '*č-i-t-a amānayæ*'. He was simply not in the habit, a

habit which he could have acquired only through relentless drill, of thinking in Persian while looking at Elamite. We need not even suppose him not to have suspected that odd as it looks, the comma he mentally registered between 'he/they did nothing' and 'he/they waited', might stand for 'other than'. He may well have suspected this and decided, because he could not be certain of it, that his safest course lay in a calque. By a calque he would conveniently divest himself of responsibility for a queerness of expression, which he took the Elamograph to assure him had been the king's own.

4. To assess the agreement of the Aramaic translation with the Elamograph otherwise, one would have to take the omission of 'other than' for a peculiarity of idiomatic speech genuinely Aramaic. That two languages genetically so unrelated as Aramaic and Elamite should independently have taken to so remarkable an elision, strains belief, and that even to Elamite the elision was not native is clear from *č-i-t-a's* having become elamographable only through it. In addition, the unauthenticity of 'anything did not do, waited' in Aramaic transpires from the Babylonian version, which states at the end of DB 28: 'Dardarshu an expedition⁸ did not do, they waited for me UNTIL'. This wording suffices to show that the Babylonian was translated from the Aramaic, and not vice versa. On general grounds one would always have thought that this was so, were it not for the extant fragments of the Aramaic version belonging to a late fifth century copy, wherefore their inclusion of the count of prisoners and killed, absent on the rock from both the Elamograph and the Persograph, was naturally thought to stem from the Babylonian version which on the rock gives it for each battle. This distribution of the count-figures does however not contradict our inference from DB 28 that the earliest translation of Darius's narrative, inevitably (we may now specify) made from the Elamograph, was into Aramaic. The distribution merely places our inference in a chronological setting not heretofore considered.

5. As soon as the Persograph made from the Elamograph was added on the rock to the latter, a postscript to both (DB 70) was additionally incised, proclaiming that their narrative had meanwhile been circulated throughout the empire on parchment and on clay, i.e. in Aramaic translation⁹. The circulation by then of the *original* Aramaic translation (see § 7), supplies for it a terminus ante quem. The translation cannot have been made later than during the protracted time when the Persograph was being first, worked out on clay from the Elamograph, next, read out to Darius for approval, next, turned into a clean copy (see § 11), and finally, carved into the rock. Is it then at all likely that the Aramaic translation that was circulated, contained what the Persograph simul-

taneously being prepared for publication does *not* contain, the count of rebels killed or captured in each battle? Should we not rather think that a Babylonian translation, likewise as yet devoid of count-figures, was commissioned *and* recorded on clay at the same time, as part and parcel of one single, ambitious plan: to have on the rock, in addition to the Elamograph already there standing, its Persograph as well as a Babylonian translation, and to circulate an Aramaic translation as soon as possible, hence perhaps even before the time-consuming process had reached completion, of first working out the Persograph on clay and next copying it into the rock.

6. So realistic a time-table cannot be brushed aside lightly, especially as to reach it we started from DB 28. It is impossible that an Aramaean translating from the Babylonian what he took to be the king's own words, would have rendered 'did not do an expedition' (see § 4) by 'did not do anything'. The converse, by contrast, is not impossible in terms of substance, as unlike 'anything' of 'an expedition', 'an expedition' is of 'anything' in the context of DB 28 an accurate enough explanation. In terms of circumstances, however, it is from the above time-table that the converse derives encouraging support. By it the *original* Babylonian translation will have been ready, on clay, by the time the Persograph was ready on clay, both devoid of count-figures. The Persograph went straight into the rock. The Babylonian had to wait for the completion of not only the carving of the Persograph but also the *recarving* of the Elamograph, since not before could the unwelcome decision have been reached that, there being no space left for it on the façade of the rock, it would have to be carved into an overhang. While the Babylonian on clay thus lay in abeyance, the count-figures became available, and a Babylonian editor will have been appointed to insert them, each pair of figures after the battle to which it pertained.

7. Insertions at so many points of the text would require a drastic overhaul of the Babylonian tablets to be handed to the stonemason, so drastic in fact as to be achievable only by writing out the whole text afresh. The need to do so, combined with the need to reread the original translation carefully for identification of battles matching the figures, provided the editor with a unique opportunity to 'improve' here and there on the received wording of the original Babylonian translation, in consultation perhaps with someone knowledgeable in high position. It is such an 'improvement' which we may recognize in the Babylonian 'an expedition' where the Aramaic has the Elamograph's 'anything'. 'Improvement' involves innovation; and what *can* it have been on which, after the Aramaic had been circulated, the words 'did not do an expedition' represented in DB 28 an innovation, if not the *Babylonian* word for 'any-

thing'? The inclusion, therefore, of the count-figures in the late fifth century copy of the Aramaic version, need point to no more than that at some stage the *original* Aramaic translation from which the *original* Babylonian translation was made, was collated with the *revised* Babylonian. From the latter it is possible that a few minor 'improvements', additional to the provision of count-figures, were taken over by the Aramaean reviser of the *original* Aramaic. That the Babylonian editor's replacement of the original *Babylonian* 'anything' with 'an expedition' is not among them, is for us a piece of good fortune. Had it been, we should be the poorer of valuable confirmation that not only does the Aramaic stem from the Elamograph, but the Babylonian stems from the Aramaic¹⁰.

8. The reader will now appreciate why in § 4 we declared the Babylonian wording to confirm the linguistic unauthenticity in Aramaic of the wording 'did not do anything, waited'. Were this wording not unauthentic in Babylonian, the Babylonian editor¹¹ would have understood that it meant 'did not do anything other than wait'. His trying to 'improve' on it by replacing the 'anything' Darius never said with 'an expedition' likewise not uttered by the king, shows that as a means of expressing 'he but waited' the wording was alien to his own, Babylonian language. Was it then less alien to the likewise Semitic, Aramaic language? If not, why did the original Babylonian translator, who surely knew Aramaic well, translate it in a manner inviting, as soon as a chance of reconsideration arose, the lop-sided editorial 'improvement' we have seen?

9. Of DB 28 all we are left to deal with is the absence from the Elamograph of the Persograph's 'in Armenia' (see § 1), before we pick up from the end of § 1 the two DB passages which, although parallel to DB 28, show serious discrepancies between the four versions. Preliminarily however, to prepare the reader for our treatment of discrepancies, we may in four paragraphs (§§ 9-12) remind him¹², adding refinements pertinent to the time-table proposed in § 5, of the vicissitudes of DB's textual transmission as they emerge from the Elamograph's erstwhile aloneness on the rock, before the plan was conceived which we described in § 5. That aloneness reflects a time when as yet no means had been found, or at least been sufficiently developed, for presenting in phonetically written Persian so long an inscription. The carving on rock of this first Elamograph of Darius's narrative, was the work of a stonemason who copied from clay-tablets the text's Elamite signs. Each time he went up the mountain for a day's work, it stands to reason that no more tablets would be put in his satchel than he could be expected to copy during the day, and that all the tablets would be of a small size convenient for him to handle in

addition to hammer and chisel. There is no telling whether as he finished copying each tablet, he put it back into his satchel or threw it away. But the possibility will have been guarded against, that by some accident a tablet might get smashed before he had copied or finished copying it. He would then have no option but to return to the foot of the mountain, so as to collect from a spare-set kept there, a dead accurate copy of the small tablet he had lost. Of what, though, had the lost tablet itself, and therefore all the small tablets packed into his satchel each morning, been a copy? Surely of nothing less than the precious master-text jealously guarded in archive at Susa, the only record in existence of many hours of speech that from the king's lips had tumbled straight into the clay where the scribe fixed it. Of the master-text's clay the tablets cannot but have been as large in size as manageable, for the scribe to remain free to concentrate wholly on the flow of the king's words. There can be no doubt that access to the master-text would be granted only when nothing short of it would do, and only under strict supervision. Access was of course granted for copying the large tablets onto the successively numbered small tablets needed by the stone-mason. But as soon as the small-size set was ready, the master-text will again have been locked up. It makes no sense to allow also the spare-set to have been copied straight from the master-text. For not only would this have prolonged the exposure of the latter to danger, but if ever the stone-mason should require a duplicate, it was essential, high up on the rock, that its beginning and its end tally exactly with those of the tablet he had lost. To attend to this prerequisite while recopying the master-text, would have been ridiculous. This is why we may take it for certain that the text of the spare-set was a copy not immediately of the master-text, but of the text copied from the master-text for the stone-mason to copy into the rock.

10. In practice it is unlikely that up on the mountain mishaps happened often, or that the spare-set would lose some of its links through the stone-mason's *not* having been instructed to bring back duplicates of lost tablets. Hence a complete spare-set will have been left over from the carving of the first Elamograph on the rock, which to judge from what the Persepolis tablets have taught us of Achaemenian bureaucratic practice, would as a matter of routine have gone into archive. To have kept the spare-set would become a cause of relief and satisfaction, when not long afterwards the execution of the plan we described in § 5 was taken in hand. For from that moment onward there would be hurry, Darius, eager to see Mount Behistun covered and the empire flooded with the written narrative of his exploits, leaving no peace to those in charge of operations. The available spare-set could straightway be handed either to the

converter, for conversion into phonetically written Persian, or to the translator, for translation into Aramaic. Whichever of the two men received the spare-set, could begin working on it at once, there being no need to waste time on first copying it, as neither man would be taking its tablets up any mountain. But a copy taking time to be made, will have had to be supplied to the one of the two who was *not* given the spare-set for instant inception of work on it. That permission would be given to copy the master-text afresh for this purpose, seems obvious. Which of the two men, though, would be kept waiting for it? Surely not the one who foreseeable would take much longer over the task assigned to him than the other. By far the easier of the two tasks was the translation into Aramaic. Thus even before we reach the confirmation we shall find in § 17, we have reason for *a priori* supposing that the spare-set went to the converter. His task will in fact have taken him so long to accomplish, that by the time the Persograph was ready to be carved into the rock, not only will the master-text have been copied afresh, the copy have been translated into Aramaic, and copies of the Aramaic have been circulated throughout the lands, but also a Babylonian translation could easily have been ready on clay, made from the Aramaic. From here onward we are back at what we said in §§ 5-7, to which all that needs adding is that the *re-carving* of the Elamograph (see § 6) will have been done from the tablets of the spare-set, available for fresh use after the converter had done with them. We add this only by way of explanation as to why the second Elamograph on the rock, carved after the Persograph was carved into it, does not seem to differ in the least from the admittedly by now largely illegible earlier one (cf. below, n. 16).

11. Lastly we may remind readers (see the beginning of § 9) of the textual history of the Persograph on the rock. It too was copied into the rock by a stone-mason, from clay-tablets inscribed this time by the converter, of which again a duplicate spare-set may have been made by way of precaution. Their text was the final clean copy of a draft on clay the converter had laboriously prepared, scanning the copy handed to him of the Elamograph (see § 10), or else listening to its being slowly played back to him by an Elamographist assistant. Of that draft a clean copy had to be made by the converter for the stone-mason, because on the occasion when he read it out to Darius for approval, the king introduced a number of changes¹³. These should in principle be identifiable as Darius's own by discrepancy between the Persograph and the Elamograph, as is well illustrated by DB 25 (see §§ 15-19). Any such intervention by Darius, since it took place at the last minute, will not show up in the by then already published, i.e. circulated, original Aramaic translation, and will show up in the Babylonian translation only if a second thought, having oc-

curred to Darius while he was listening to the convertor, struck him as sufficiently important to warrant his personal intervention also in the Babylonian. This was the case for example with the religious quandary of DB 62¹⁴, but not for example with the slip-up he had incurred in DB 41¹⁵.

12. Elsewhere, if in minor discrepancies relating to clarity of expression the Babylonian agrees with the Persograph against the Elamograph, the reason may be simply that a given improvement of expression had occurred to the editor of the original Babylonian (see § 7) independently of Darius's having thought of it while he was listening to the convertor. But discrepancies between Persograph and Elamograph where the translations, or one of them, agree with the former, need not invariably be due to afterthought on anybody's part. The extant Aramaic is certainly the outcome of several occasions on which the text was copied, and the revised Babylonian on the rock will just like the other two versions on the rock have been carved from small clay-tablets which themselves were copies made from the Babylonian editor's final clean copy. Hence the hazard of lapses of attention on the part of copyists, extends into an area lying well beyond that which we have attempted to outline in respect of the Elamite and the Persian versions.

13. Bearing in mind the above considerations on textual transmission, which we regard as supplementary to, even if somewhat corrective of, those offered by Greenfield and Porten at p. 16, and by von Voigtlander at pp. 7 sq., we now turn to the discrepancies referred to at the beginning of § 9. First 'in Armenia', in DB 28, on view in the Persograph, but not in the Elamograph¹⁶ and not in either the Aramaic or the Babylonian version. What more obvious explanation of this discrepancy can there be, but that at dictation Darius, having said just before in DB 28, and already in DB 27 and DB 26, that Dadrši was in Armenia, did not think of repeating this after 'he waited', but bethought himself when weeks later he heard the sentence read out by the convertor?

14. It is from DB 30 that we learn what the scribe would have done under dictation in DB 28, had the king said 'waited in Armenia'. He would have translated this, writing with inversion natural in Elamite¹⁷, 'in Armenia waited'. DB 30 reads in the four versions as follows:

OP: *vaumisæ č-i-t-a mām amānayæ arminiyai UNTIL*

El: *maumišša harminuya.p ikki zatiš UNTIL*

Aram. (p. 30): Va[umi]sa anything [not did. He was w]aiting for me [

Bab. (line 57, pp. 27 and 57): Vaumisa another¹⁸ expedition not did. In Urartu¹⁹ they were waiting for me UNTIL

At play-back Elamographers, familiar also with the word-order natural to Persian, would in Persian get it right irrespective of whether or not the scribe from whose hand they were reading had chosen to invert it. However, the four words preceding UNTIL in the Elamograph on the rock, leave OP *č-i-t-a* and *mām* unaccounted for. They would only be accounted for if in the Elamograph we saw, with inversion,

**maumišša aški inni huttaš un harminuya.p ikki zatiš UNTIL,*

which is why it cannot be fortuitous that precisely this Elamite wording, and no other, accounts also for the two Semitic translations combined.²⁰ One is thus forced to conclude that here a haplography was incurred at copying, due perhaps to the right-hand portion of the Elamite *har*-sign having the same shape as the Elamite *aš*-sign. Within our reconstruction of the text-transmission (§§ 9-12) the only possible culprit will be the stone-mason. Curtailment for whatever reason of the above Elamite sequence by *him*, will allow it to have remained intact in the spare-set as well as in the second copy of the master-text, and thereby account for its transpiring intact from both the Persograph and the translations²¹.

15. Even more instructive, and in our view virtually settling the case argued in this tribute to Walter Belardi, is the discrepancy affecting DB 25. The four versions give its end as follows:

OP: *kāræ hayæ mana ka(m)pa(n)dæ nāmā dahyāuš mādai avada mām amānayæ UNTIL* ‘my army, Kampanda by name a district in Media, there it waited for me UNTIL’

EL: *taššup appa unina aški inni huttaš dāyauš kampandaš hiše mada.pe ikki hami zatiš UNTIL* ‘my troops anything not they did, a district Kampanda its name in Media, there they waited UNTIL’

Aram. (p. 24): [my troops in Media any]thing not d[id]. They were [wai]ting for me [there in] Kampanda [in] Media [UNTIL ...]

Bab. (line 47, pp. 24 and 57): Vidarna another expedition against Media not did. In Kampada in Media there they waited for me UNTIL.

The 3rd person verbal form meaning ‘waited’ is in both Old Persian and Elamite a single one for the singular and plural. Its subject is ‘my army’, elamographed by the El. pluralis tantum ‘my troops’. The troops are ‘my’, but because, as stated earlier in DB 25, they are under the command of ‘a Persian, Vidarna by name, my servant’²² the Babylonian editor, by way of ‘improvement’ (see § 7), replaced them with ‘Vidarna’ as initial subject²³. The crux, however, of

the discrepancy of the four versions, lies in the absence of the expected *č-i-t-a* from the Persograph.

16. It does not take long to realize that by the rule of inversion we saw in § 14, and considering that the Persograph's *mām* is represented in both translations but not in the Elamograph, what Darius said at dictation must have been

**kāræ hayæ mana č-i-t-a mām amānayæ mā dai, ka(m)pa(n)dæ nāmā dahyāuš mā dai, avada amānayse UNTIL,*

which sequence the scribe will have correctly recorded as

**taššup appa unina aški inni huttaš un mada.pe ikki zatiš dāyauš kam-pandaš hiše mada.pe ikki hami zatiš UNTIL.*

Translated from this Elamite wording, the Aramaic and the Babylonian read as we have learned to expect that they should read. The Elamograph on the rock, however, quoted in § 15, is clearly the outcome of the eyes of someone copying our reconstructed Elamograph having jumped from the final *iš*-sign of *huttaš* (*hu-ud-da-iš*)²⁴ to the final *iš*-sign of the first of the two *zatiš* (*za-ti-iš*).

17. The culprit was not, this time, the stone-mason (contrast § 14). The stone-mason engraved accurately enough what he saw on the small tablet copied by the culprit from the master-text. Of that tablet a duplicate formed part of the spare-set (see the middle of § 9) which in § 10 we said was given to either the convertor or the Aramaean translator, whichever of the two was not given it being given a copy made afresh from the master-text. In § 10 we left open (save for an *a priori* assumption) the question as to which of the two men was given which of the two copies. The answer now stares us in the face: only a copy made *afresh* from the master-text could have supplied the elamographic sequence (reconstructed by us in § 16) underlying the Aramaic translation (and the 'improved' Babylonian) quoted in § 15; the convertor therefore worked from the spare-set, whose Elamite wording coincided with that on the rock (likewise quoted in § 15). By this answer the culprit was the first-ever scribe to copy the master-text, onto small tablets of which the duplicate spare-set went to the convertor.

18. In now turning to the convertor himself, we must not overrate the fact that in the Elamograph of the Behistun Inscription the phrase *aški inni huttaš* occurs for the first time at DB 25. The convertor, although primarily an expert in phonetic orthography, was by no means ill-trained in the technicalities of Elamography. He knew very well the rule of our §2, witness his identification

of the phrase as Elamogram of *č-i-t-a* in DB 28 (see §§1 and 4), the passage from which we in fact extracted the rule. Admittedly in that passage it would have been hard for a knowledgeable Elamographer to go wrong, as in it the phrase is followed immediately by *un zatiš*. However the convertor did not slip up in DB 30 either, and this not only because DB 28 had by then alerted him to *č-i-t-a*, but also because of his presumably almost instinctive awareness of the inversion required within the Elamite sequence as reconstructed by us from the Aramaic translation (see § 14). Why then did he slip up in DB 25? That no previous occurrence of *č-i-t-a* had alerted him is a mitigating factor, but we may be sure that he would have spurned pleading it. He *will* have thought of *č-i-t-a*, he *will* have considered inversion. But while the inversion within our reconstructed Elamite of § 14 affected, as surely was usual, a but one-word geographical designation, ‘Armenia’, in DB 25 (see § 15) the geographical designation that would have been affected by inversion consisted of a whole five words, ‘a-district Kampanda²⁵ its-name in-Media there’.

19. The Persian outcome of so unbalanced an inversion the convertor, probably rightly, did not think the king would have used. By accordingly abstaining from inversion, as would have been all right only if *aški inni huttaš* did *not* stand for *č-i-t-a*, the convertor can be seen to have left himself no option but to persograph the phrase as **čišči nai akunavæ*, in the draft he was going to read out to the king. Naturally, had DB 25 followed upon DB 28 and DB 30, instead of preceding them, he would have known better. ‘Have you taken leave of your senses?’, we seem to hear Darius snap at him. ‘Me, the king, proclaiming *my* army to have done nothing! Strike out this rubbish. And stick in a *mām* after *avada!*’ Dumbfounded, the convertor dared not explain to the despot our rules of §§ 2 and 14. And the despot, who in the course of the convertor’s recitation had in his turn been presented with DB 25 before DB 28 could have refreshed his memory, forgot in his indignation that his *mām* had been preceded by *č-i-t-a*.

20. We are at last free to turn to *č-i-t-a* itself, having learned from the preceding pages that its meaning is obtainable from the Elamogram *aški inni huttaš* ‘nothing he-did’, by replacing its ‘he-did’ with ‘but’. This new insight puts out of the running the only two explanations that have so far found adherents. The earlier is Bartholomae’s (col. 585), who, normalizing the spelling as *čitā*, saw in the first syllable the stem of the In.-Ir. interrogative pronoun *ki-/či-*, translated the word ‘for so long’, and suggested that this meaning evolved from a question: ‘He waited; for how long? Until...’. Szemerényi, drawing on Benveniste’s previous identification of Parthian *čid* (spelled *cyd*) ‘always’ with the

Digoron durative particle *cid*, derived both from Bartholomae's *čitā*, translating the latter accordingly 'always, all the while', a meaning which he describes as 'indefinite'. For the tail-end of the word neither scholar offered a meaning.

21. In the tail-end, though, must lie the 'but' of the 'nothing but' we have ascertained. What in *č-i-t-a* precedes the 'but' must be a word conveying the sense of 'nothing'. It is not unusual for the interrogative neuter singular pronoun 'what?' to be used in this sense. Suffice it to refer to English 'what does it matter' or 'what do I care'. Bartholomae was therefore right in making for the interrogative, and not the indefinite sense of *ki-/či-*, but what in 1904 he was in no position to see,²⁶ is that the pronoun is contradicted by the tail-end's 'but', wherefore in *č-i-t-a* there must lie not its stem, but its concrete nom.-acc. sg. neuter, corresponding to the *aški inni* 'anything not' = 'nothing' of *č-i-t-a*'s Elamogram. That neuter occurs by itself in Avestan as both *čit* (with *-t* from an original sandhi-alternation *-d/t*) and *čim*, in Vedic only as *kim*. Since of the two sandhi-variants *d* and *t* it is *d* one expects in Old Indo-Iranian juxtaposition with a following vowel, the word for 'but' we are seeking in *č-i-t-a* cannot consist of no more than the final *ā*, but must be the final *tā*, in other words, the OP spelling represents not /čitā/, but /čin-tā/ from **čim-tā*.

22. Of the demonstrative pronoun *a-* the every-day neuter sing. abl. was *ahmāt* in Avestan, *asmād/t* in Vedic. But the older ablative, long ousted from the paradigm, was *ād/t*, just as of the dem. pron. *ta-*, the original ablative *tād/t* was ousted by *tasmād/t*. The two prehistoric ablatives survived only as adverbial fossils meaning 'thus, then', *tād/t* only in Vedic, *ād/t* in both Vedic and, spelled *āat*, Avestan, where however *āat* in addition actually meant 'but'.²⁷ The ablative, whose post-vocalic word-final *-d/t* was lost in OP, denotes apartness by definition. Originally therefore **čim tād/t* will have meant 'nothing but *this*'. As tail-end, however, of the OP juxtaposition *čintā*, *-tā* will by the sixth century have long ceased to be identifiable with the ablative, defunct in Iranian, of its own demonstrative stem. This explains the retention by *-tā* of no more than the disjunctive notion expressed in English by 'but'.

23. The eclipse of demonstrative emphasis began in the present idiom already in Indo-Iranian times. For now that with defunct ablatival *tād/t* the word for 'nothing but' stands identified in Old Iranian, one cannot help recognizing it, with defunct ablatival *ād/t*, in two verses of Book IV of the Rigveda. One is *kim ād āmatraṇi sakhyāni sākhibhyaḥ kadā nū te bhrātrām pra bravāma* (23.6), where Geldner, taking *ād* for the usual 'dann', was forced to translate *pra bravāma* twice: 'Dürfen wir dann deine Freundschaft ein Gefäß für die Freun-

de nennen? Wann dürfen wir wohl von deiner Bruderschaft öffentlich sprechen?’ No such awkwardness has to be put up with, if on the strength of OP *čintā* one takes the two lines for a single interrogative sentence: ‘When (*kadā*) may we proclaim (thy) friendship, thy brotherhood, as nothing but (this, namely) a vessel for friends?’. The other verse (30.7), *kim ād utāsi vrtrahan māghavan manyumáttamaḥ átrāha dānum ātiraḥ*, was translated by Geldner ‘Und bist du auch noch der Grimmigste, du freigebiger Vrtratöter? D a m a l s unterdrücktest du den Dānu’. Here, even if one grants Geldner the ‘auch noch’ he in vol. I, p. 458 defends in a footnote, his emphasis on ‘damals’ would lose nothing in justification by a ‘nothing but’: ‘And art thou still a nothing but (this, namely) the fiercest, O liberal Vrtra-slayer? On *that* occasion you (in your capacity of ‘nothing but the fiercest’) overcame the Dānu’. Our parenthesis ‘(this, namely)’ is intended to illustrate the liability we argued in § 22, of demonstrative emphasis to slip away in such contexts from the consciousness of speakers.

24. Curiosity is however aroused by two facts which it is hard to think would not lead to a kind of cross-fertilization. On the one hand to Ved. *kim ād* there would in OP correspond a **čim ā* just as there would to OP *čintā* a **kim* *tād* in Vedic, i.e. within Indo-Iranian a variation is discernible in the choice of demonstrative stem juxtaposed to the neuter nom.-acc. sing. of *ki-/či-*. On the other hand the original, pronominal ending *-d/t* of that neuter, surviving in Av. *čit* (and in Lat. *quid*), was but secondarily replaced in Indo-Iranian times with the nominal ending *-m*, a replacement which in Old Iranian remained optional down to historical times. Should one not expect, therefore, that at least in Iranian the ablative demonstratives *tād/t* and *ād/t* would combine for expression of ‘nothing but’ not only with *čim*, but also with *čid/t*? With *tād/t* the outcome would be **čistāṭ* in Avestan, **čistā* in Old Persian, from either of which a Later Iranian **čist* might be expected, meaning ‘nothing but’. With *ād/t* the outcome would be **čidāṭ* in Avestan, **čidā* in Old Persian, giving rise in both Parthian and Digoron to a word **čid* meaning ‘nothing but’. Should then the actually existing *čid* of Parthian and Digoron, on account of which Szemerényi argued that Bartholomae’s OP *čitā* meant ‘always’, not on the contrary have evolved its meaning from that of ‘nothing but’ of its Old Iranian ancestor, which then in Old Persian, with lost final dental, would have been **čidā*, a predictable variant of the /*čintā*/ we have elicited from *č-i-t-a*?²⁸ In Digoron, where *cid* has been reduced to no more than a durative particle, there is no way of testing the answer to this question. Parthian *čid*, however, is not wholly refractory to testing.

25. It is only because in a native glossary the meaning of *cyd* is given in Sogdian as *r'mnd* (Henning, 1940, p. 36, (23)), that Henning translated *cyd* by 'stets, immer' at most of its occurrences in the edition of Parthian fragments he published in 1934. Not however in Fragment *b*, lines 7-9 (p. 854), where he used 'gerade',²⁹ or in Fragment *g*, lines 115-118 (p. 872), where he used 'gar'.³⁰ He was there evidently aiming at subtler aptness than 'immer' or 'stets' are capable of providing. This aim can be achieved just as incisively by translating in Fragment *b* 'speak to him with nothing but kindness', and in Fragment *g* 'so that everywhere thou doest nothing but beg'. 'Nothing but' suits in fact *cyd* in most contexts more revealingly than 'always'.

26. Does it then follow that also Sogd. *rāmand* means 'nothing but'? Broadly speaking the answer is almost affirmative, but only because the word's original meaning predisposed it to serving in this sense. The *SCE* passage, for instance, in which a husband and wife are said to be quarrelling *rāmand* (line 435), almost cries out for a rendering 'they do nothing but quarrel'. Elsewhere, too, it does not take long to convince oneself that 'nothing but' suits most contexts of *rāmand* at least as well as does 'always', and sometimes better. 'Always' is in any case not the translation which the brilliant first editor of the *SCE*, Gauthiot, offered of *rāmand*. He rendered the word by 'sans cesse', a phrase, that is, which by its negative turn is not very remote from 'nothing but'. In their *Grammaire* neither Gauthiot nor Benveniste followed up this translation etymologically. By now, however, it has become impossible not to do so, as meanwhile, in 1948, Henning at p. 313 adduced as parallel to a Sogdian cosmogonical passage containing *rāmand*, a Middle Persian cosmogonical passage in which to *rāmand* there corresponds the MPers. hapax *an-aspēn*, as read by Henning.³¹ His etymology of it was 'not resting', to the MPers. verb *asp-*, in Manichean *hsp-*, 'to rest'. It would seem unresourceful not to apply this prescription also to *rāmand* 'sans cesse', by deriving the Sogdian word from OIran. **a-rāmanta-*, a thematicized compound of privative *a-* and the present participle of *rām-* 'to rest'.

27. The gloss quoted in § 25 assures us that in the cosmogonical context just referred to the Superior Wheel, which in Middle Persian was turning *ana-spēn* and in Sogdian *rāmand*, would in Parthian have been turning *čid*. In all three languages the wheel 'but turned', ceaselessly. Just so ceaselessly would Dadrši in DB 28 (see § 1) have been waiting for Godot, at a loss but for waiting, had not Darius released him, by his UNTIL, from not doing anything *else*.

28. Summary. Old Iranian used *čīn-tā(d/t)* and **čīd-ā(d/t)*, and Vedic used *kim ād*, lit. ‘what but (this)?’, for ‘nothing but’. The proof lies in the Elamogram of OP *č-i-t-a*, which reveals in addition that the original Aramaic translation of the Behistun Inscription, the one alluded to in DB 70, was made from the Elamograph, and the original Babylonian translation, from the original Aramaic. The original Babylonian translation suffered editorial revision before it went to the rock. The original Aramaic translation was subsequently collated with the revised Babylonian, from which, however, apart from the casualty figures (themselves still later perhaps here and there corrected), it took over only a few minor changes. The clay from which the first Elamograph on the rock was copied, was a copy of the master-text. Before it was copied into the rock, a spare-copy was made of it. That spare-copy was used for conversion of *its* Elamite into phonetically written Persian, where after it was from *it* that the second Elamograph was carved into the rock. The original Aramaic was a translation made not from it, but from an independent, fresh copy of the master-text.³²

NOTES

¹ The reasons why it is more accurate to normalize the spelling *a-m-a-n-y* as *amānayæ* than as *amānaya* (and below, § 15, the spellings *m-n-a* and *y a-v-d-a* as *mana* and *avada* than as *manā* and *avadā*) were explained by the present author in 1988. It is true that *amānaya* does not mislead the reader on the OP *spelling*, provided that the editor invariably normalizes, as Schmitt still does, the word-final *a*-sign as *-ā*. But there never was a tenable reason for thus inducing innocent readers to think that the ancient Persians actually *said* /manā/, /avadā/, /utā/, etc. for ‘of me’, ‘there’, ‘and’, etc. The support for this notion, sought by Karl Hoffmann in the OP word-final spellings *-i-y*, *-u-v* (allegedly representing a lengthening of word-final *-i*, *-u* to *-ī*, *-ū*), is invalidated by spellings like *m-i-y*, *h-u-v*, which would then have to stand for **/māi/*, **/haū/*.

² UNTIL is used throughout this article as an abbreviation of ‘until I arrived in Media’, irrespective of the language in which this phrase of Darius's is found couched.

³ Or **čīscī*, see item (6) of n. 12 below, at p. 132.

⁴ On Aram. *čbyd* beside *čbd* for ‘he did’ see Greenfield and Porten, p. 31, n. 17.

⁵ Corresponding to *huttaš zatiš* (after *aški inni*) for OP ‘he but waited’ (which will have served also for the OP imperative ‘do but wait’), Elamographers will have written **huttašni zatišni* for OP ‘let him but wait’, **huttamanka zatimanka* for OP ‘I am but waiting’, **huttanra zatinra* for OP ‘he will but wait’, etc. (see Hallock, ‘The finite verb in Achaemenid Elamite’, *JNES*, 1959, 1-19), in other words scribes writing under Persian dictation will have taken their cue for the conjugal form of the verb *hutta-*, from that of the verb preceded in OP by *č-i-t-a*.

⁶ I.e. at utterance or silent reading in Persian language of words as they succeeded each other in elamographed form on a clay-tablet or other inscribed material.

⁷ Note that even if Elamite syntax should have required, as does English, the verb depending on the omitted 'other than' to stand in the infinitive (or other uninflected form), this would only in exceptional syntactic contexts have furnished Elamographers at play-back with a positive warning, additional to the negative one supplied by the absence of 'other than'. For as we saw in n. 5, the Elamographer writing under dictation was bound to place that verb in the same conjugational form as he had heard the dictating Persian employ for its Persian counterpart (the 3rd sg./pl. preterite in the case of *amānayaē = zatiš*).

⁸ von Voigtlander prints (p. 57, line 53) 'another expedition', but the word for 'other' occurs in the Babylonian of only DB 25 and DB 30.

⁹ That the parchment was inscribed in Aramaic seems obvious, and may be thought true also of the clay, see item (3) of n. 12, at p. 107 with n. 27. If on the other hand the clay was inscribed in Babylonian, this would in no way weaken the above argument.

¹⁰ The alternative to either Semitic version having been translated from the other would be that, independently of each other, both stem directly from the Elamograph. This possibility would suit our present purpose just as well, but for assurance would need to be tested on a much wider range of DB passages than the three from which we are seeking guidance on *č-i-t-a*. The guidance we are obtaining, on the other hand, actually discourages us from taking seriously von Voigtlander's interesting suggestion (at her p. 7) that two, or even three scribes were simultaneously taking down, each in his own language, Darius's Persian dictation.

¹¹ It does not matter for our purpose whether or not he was the same man as earlier on had translated the inscription. At that earlier moment the translator's reaction to what he saw in Aramaic, will have been the same as still earlier had been the Aramaean translator's reaction to what he saw in the Elamograph (see the end of § 3).

¹² The following are the present author's previous writings on Elamography. (1) Preface (pp. 1-9) to Richard T. Hallock, *The Evidence of the Persepolis Tablets* (reprinted without the Preface in Volume Two of *The Cambridge History of Iran*, 1985), Middle East Centre, Cambridge University, Cambridge, 1971. – (2) 'The Alloglottography of Old Persian', *Transactions of the Philological Society*, 1979, 114-190. – (3) 'Diakonoff on Writing, with an appendix by Darius', Studies in honour of I.M. Diakonoff, *Societies and Languages of the Ancient Near East* (ed. J.N. Postgate *et al.*), Warminster, 1982, 99-109. – (4) 'Extrapolation of Old Persian from Elamite', *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben* (ed. H. Koch and D.N. MacKenzie), Berlin, 1983, 51-56. – (5) 'Literacy in Transition from the Anshanian to the Achaemenian Period', *Societas Iranologica Europaea, Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau, 22-24 Mai 1985*, *Studia Iranica*, Cahier 5, Paris, 1987, 49-57. – (6) 'The Old Persian lisp', *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*, Turin, 7-11 September 1987 (ed. Gherardo Gnoli and Antonio Panaino), Rome, 1990, 115-133.

¹³ Anticipating this possibility the convertor will have left on his clay-draft sufficient blank space for insertions, conceivably in ink, between lines and between words.

¹⁴ While remaining satisfied that at DB 62 the phrase ‘the other gods that are’, occurring only in the Elamograph and the Persograph, represents Darius’s Zarathustra-inspired definition of the Aməša Spəntas, see *JNES*, 1964, 17, I withdraw the unfortunate assumption made there, that the Elamograph’s preceding description of Ahuramazdāh as ‘the god of the Iranians’, found in neither the Persograph nor the Babylonian (the Aramaic of DB 62 is missing), represents ‘an explanation added to the name of the god by the Elamite translator’. The description can only have been Darius’s own, slipped from his tongue in a moment of filial patriotism at dictation (wherefore his elamographing scribe duly recorded it), but deleted by Darius himself on his getting it back from the convertor, for two reasons: one, that to Iranian readers the description would have been too obvious for words, the other, that to foreigners it would have been a description politically inexpedient. It was too late to remove it from the Elamograph and the Aramaic translation already published, but the king thought it well worth seeing personally to its removal from the Babylonian, of which the translation in clay was still due to be carved. That was very likely the occasion when the king will have been told of and questioned about ‘the other gods that are’ standing in the (original) Babylonian translation, wherefore we may attribute to him personally also the decision that, Babylonians knowing in any case nothing about the Aməša Spəntas, he would only endear himself to them by reducing the phrase to ‘all the gods’ (see *art. cit.* pp. 34 sq., App. VII [noting that the Babylonian has turned out to have no *sanūtum*]). Thus even the exceptionally serious, and therefore correspondingly instructive discrepancies on view in DB 62, do not invalidate our conclusion that the Babylonian derives not from the Persograph, but via the Aramaic from the Elamograph.

¹⁵ Darius’s wording recorded by the Elamographer at the beginning of DB 41 was likewise a slip of the tongue, as the Persograph shows him to have realized when he got it back from the convertor. We catch him wincing at having gratuitously admitted that the Persian troops he dispatched to Media along with loyal Medes, were ‘the few that had not revolted from me’ (thus in El., Aram. and Bab.). Had he not winced, we should not instead see in the Persograph ‘the Persian troops and the Median who were with me’. If the king did not bother to order this change to be made also in the Babylonian, this will have been partly because of the gossip which his doing so would have been sure to unleash, and mainly because it was Persians he did not wish to read that only few Persians had not revolted from him. Little did he anticipate that if ever any Persians wanted to read the inscription, they would be able to do so only by having it played back to them from either the Elamograph or the Aramaic, or indeed from the Babylonian! Two more points relating to DB 41 may here be made in passing, arising from Greenfield and Porten’s note concerning line 40 of the Aramaic (pp. 38-39 top, and plate IV). One is that *wmdy* ‘and Media’ needs emendation to *bmdy* ‘to Media’, witness the El. (see Cameron, *JCS*, 1960, 66a), OP and Babylonian. The other is that the Bab. counterpart ‘the rebellious (Persian army)’ to the Aram. ‘the rest (of the Persian army)’ translating the Elamogram of OP ‘the other (Persian army)’, is ‘strange’ only if one does not accept our conclusion in § 7, by which the Babylonian editor, faced in the *original* Babylonian translation with the Bab. word for ‘the other’ or ‘the rest of, and wondering what exactly was meant by it, would have *replaced* it with

‘the rebellious’ after consulting a dignitary in the know. The editor’s ‘rebellious’ is certainly an ‘improvement’ on the term ‘other’ disconcertingly used by Darius, and its precision fully justifies von Voigtlander’s calling the king ‘clever’. But rather than ‘boasting’ about his cleverness, Darius seems merely to have overlooked, both at dictation and at play-back, that his ‘other’, obvious to him, would obscure his cleverness to others.

¹⁶ And not even in the Elamograph which at first stood alone on the rock, where it so happens that the words *inni huttaš un zatiš UNTIL* of DB 28 are still legible (see Cameron, *JCS*, 1960, p. 61 b). Cf. § 10, end.

¹⁷ Cf. e.g. DB 24 *hau udapatata mā dai* ‘he revolted in Media’, elamographed *hupiri mada.pe ikki imaka*.

¹⁸ See above, § 4 with n. 8.

¹⁹ On Bab. *Urartu/Uraštu*, Aram. *’rṭ* for OP *Arminiya* cf. Greenfield and Porten, p. 60.

²⁰ There can be no doubt that the lacuna after ‘for me’ in the (translated) Aramaic quoted above, is to be restored as ‘[in Urartu UNTIL]’. As to the ‘expedition’ in the Babylonian, see § 7 above.

²¹ Cf. the haplography perpetrated on the rock, this time by the carver of the Persograph, in DB 32. In drawing attention to it at pp. 124 sq. of item (2) in n. 12 above, I was not yet aware that the Babylonian does have, in line 61, the ‘heads’ (*SAG*) mentioned in the Elamograph but not in the Persograph (the Aramaic, which will therefore also have had them, is here missing). The Babylonian editor (see § 7), having been supplied with ‘a total of 47’ (be-headed noblemen), replaced with it Darius’s less precise ‘all together’, the *kappaka* (i.e. OP **hangmatā*) of the Elamograph, which in literal Babylonian rendering will have faced him in the *original* Babylonian translation.

²² OP *Vidarnæ nāmæ Pārsæ, mana ba(n)dakæ*. Schmitt states (p. 50) that *bandaka-* does not denote a ‘subject, servant’, but rather a ‘vassal, (feudal) tenant’. Although one is free to graft on Darius European medievalistic terminology, the fact is that already in Old Persian the ancestor of Middle Persian and Middle Parthian *bandag* ‘servant’ meant ‘servant’, as Hallock’s painstaking analysis of the use made of the term’s Elamogram *libar* in Persepolis tablets, has confirmed beyond doubt, see his pp. 39, 354 (‘servant boys’), 720 sq. Note too, that where the Persograph at DB 7 says of countries that ‘they were my servants’ (Schmitt ‘vassals’), the Elamograph Elamitically says they did me service’ (i.e. ‘they served me’), a genuine Elamite paraphrase as alien to Old Persian, and therefore as safely reconvertible into ‘they were my servants’ at play-back, as was for instance ‘I do kingship’ into ‘I am king’ (*DB* 5 and passim). It follows that contrary to general opinion the present Vidarna was merely a namesake of the nobleman Vidarna (the Hydarnes of Herodotus) one of the Six, to whom Darius refers, in keeping with the etiquette he observes towards noblemen, by name *and patronym* (*DB* 68), and whose seal Hallock surmised (*CHI* 2, 591 = p. 13 of item (1) in n. 12 above) was still used in the 23rd year of Darius. That the Six were no ‘servants’ is made clear by Herodotus III 84.

²³ This is why Greenfield and Porten restore ‘Vidarna’ in the initial lacuna of the Aramaic quoted above, instead of our ‘my troops’.

²⁴ *huttaš* is in our passage spelled *hu-ud-da-iš* in DB 25 (King and Thompson, p. 116, top Une), but *hu-ut-taš* in DB 28 (King and Thompson, p. 119, line 36, sixth but last sign) as quoted in § 1 above.

²⁵ To judge from the Elamograph, it is only in Persian that the Median toponym known to the Babylonians and the Greeks by its Median form **Kampada*, acquired a nasal before *d* by assimilation to the first syllable's nasalized vowel. If so, we may here have a compound with **pada-* 'foot-hills'. The Aramaic spelling *hnbn* (see Greenfield and Porten, p. 25) may reflect dialectal Persian voicing of postnasal *p* and assimilation of *d* to *n* (as attested much later in Middle Persian, see Henning, *Mitteliranisch*, p. 98), although its *h* is surprising.

²⁶ Cf. § 1 above. The correspondence of *č-i-t-a* to El. 'he did nothing' was pointed out first only in 1911, by Weissbach, and even then, as it happens, only indirectly, in a note at p. 31 referring not to DB 28, where *č-i-t-a* duly shows up, but to DB 25, where it does not.

²⁷ See Wackernagel and Debrunner, p. 500, and Bartholomae, col. 305.

²⁸ The alternative that *č-i-t-a* arose only after word-final *-d/t* was lost in OP (in which case the spelling could indeed stand for /*či-tā*/) has little to commend itself. The *kim* of Rigvedic *kim ād* being an innovation on **kid/t*, one would in Iranian expect **čid/t ād/t*, and therefore **čid/t tād/t* (bound already at the earliest OIran. stage to become **čis-tād/t*), to have been not much younger, and perhaps even older, than **čim ād/t* and **čim tād/t* and above all, than the **čid/t čid/t* out of which in OP *čiš-či* arose via *čis-či*.

²⁹ *ky 'w tw dybhr 'w'y'h* if someone bears thee anger *tw cyd pd wxšyfti 'd hw wy'wr* converse thou with him GERADE FREUNDLICH.

³⁰ *t'wg'n z'dg ky kyrd 'yy 'skwh* O Child of the Mighty that hast become poor *kw cyd byxšyh pd hrw wy'g'n* so that DU GAR BETTELN MUSST AN ALLEN ORTEN.

³¹ The Sogdian runs: *'rty wy' c 'drcyq sm'ny* and in the lowest Firmament *βmn swmbnd* they bored a hole *'rty 'ww 'nxrwzn cywyδ m'qwc'nd* and suspended the zodiac from it *'ty ii βypšy p 'šynd w'stynd* and 2 godsons as watchers they positioned *w'nw 'ty 'skycyk cxrw r'mndy* END OF FRAGMENT so that the Superior Wheel continually [turn]. The Middle Persian runs: *'wd pd h'n 'y 'yrdwm 'sm'n* and in (*scil.* through the hole of) the lowest Firmament *'wl ''gwst* (the zodiac by them) was suspended above *'wš'n pd w'ng 'n'spyn grndydn r'y* and by them, for the sake of turning it ceaselessly at call, *nr w m'yg prystg dw 'br gwm'rd* two angels were set over (it), a male and a female. Henning's reading *'n'spyn* first appeared spelled out *apud* Mary Boyce, *Catalogue* (Berlin, 1960), p. 8 under 98. His etymology emerges from the translation he gave.

³² The above article is an expanded version of a communication given orally at a one-day International Iranological Seminar convened by Sir Harold Bailey in Cambridge on 7 April 1989. On that occasion only the etymology of Parth. *cyd*, Dig. *cid* and OP *č-i-t-a* in the light of the latter's Elamogram was dealt with, succinctly, as well as that of Sogd. *rāmand*. There was no time to enter into the complexities of the discrepancies between DB 25, 28 and 30.

REFERENCES

BARTHOLOMAE, Christian, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, 1904.

CII: *Corpus Inscriptionum Iranicarum*.

DB: The Behistun Inscription of Darius. Old Persian, Elamite and Babylonian: L.W. KING and R.C. THOMPSON, British Museum, London, 1907; F.H. WEISSBACH, *Die Keilschriften der Achaemeniden*, Leipzig, 1911. – Old Persian only: Roland G. KENT, *Old Persian*, New Haven, Connecticut, 1950; Rüdiger Schmitt in CII, London, 1991. – Babylonian only: Elizabeth N. von Voigtlander in CII, London, 1978. – Aramaic only: Jonas C. Greenfield and Bezalel Porten in CII, London, 1982.

GAUTHIOT, see *Grammaire* and SCE.

GELDNER, Karl Friedrich, *Der Rig-Veda*, 3 vols, Harvard University Press, London/Leipzig, 1951.

GRSHEVITCH, Ilya, 'Word-final 'a'-vowels in Old Persian', *East and West*, 38, 1988, 65-80. See also n. 12 above.

Grammaire: Robert GAUTHIOT, *Essai de grammaire sogdienne*, vol. i, 1914-1923; vol. ii (by E. Benveniste), 1928, Paris.

GREENFIELD and PORTEN, see DB.

HALLOCK, Richard T., *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago, 1969. See also above, n. 5 and item (1) of n. 12.

HENNING, W.B., 'Mitteliranische Manichaica, III', *SPAW*, 1934, 848-912; *Sogdica*, London, 1940; 'A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony', *BSOAS*, 12, 1948, 306-318.

SCE: R. Gauthiot, P. Pelliot, and E. Benveniste, *Le Sūtra des Causes et des Effets*, 3 vols, Paris, 1920-1928.

SCHMITT, see DB.

SZEMERENYI, Oswald, pp. 65-66 of 'Iranian Studies I', *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 1959.

von VOIGTLANDER, see DB.

WACKERNAGEL, Jacob, and Debrunner, Albert, *Altindische Grammatik*, vol. III 2, Göttingen, 1930.

WEISSBACH, see DB.

T. N. PAKHALINA

**ON THE ETYMOLOGY OF THE AVESTAN NAME
ZARAĐUŠTRA AND SOME OF ITS EPITHETS**

*(Paper Presented at the 32nd International Congress for Asian and
North African Studies, Hamburg, 1986)*

An entire epoch is linked with the name Zarađuštra, or Zoroaster in the Greek transcription, in the history of Iranian-speaking peoples. In the history of Ancient Oriental culture Zoroaster is known as the founder of one of the most ancient religions, Zoroastrianism, or fire-worship. Zoroastrianism, which arose in hoary antiquity and which lasted right up to the appearance of Islam, was a dominant religion for the Iranian-speaking peoples who lived in the territory of modern Afghanistan, Iran and partially Middle Asia. According to legend Zoroastrianism first evolved in Bactria, or Northern Afghanistan.

The Zoroastrian religious traditions are still kept alive by the so-called Parses who in the past moved mostly to Bombay in India. A small number of them live in Iran. However, some elements of fire-worship are still observed by the most of Iranian-speaking peoples. Thus, the Moslems speaking the Pamir languages still regard fire as something sacred which should not be desecrated.

Avesta, which is a collection of Zoroastrian religious texts, includes the most revered part, the Gathas, sermons in verse and appeals to the supreme deity, Ahura Mazda, or Ormazd in European literature. Legend ascribes the Gathas to Zarađuštra himself.

For nearly a century now the name Zarađuštra has been interpreted as was suggested by Ch. Bartholomae. According to Bartholomae it resulted from the concretion of two stems – *zarant- ‘old’ (Old Indian járant-, Ossetian zãrond) and *uštra- ‘a camel’ Old Indian úštra-)¹. The word Zarađuštra was thus interpreted as ‘one whose camels are old’. We cannot say that specialists have been completely satisfied with this interpretation both semantically and in terms of historical phonology.

In the first place, Ch. Bartholomae’s division of the word Zarađuštra= into zarađ= + uštra= is phonetically somewhat far-fetched. The Old Indian járant- ‘old’, which Ch. Bartholomae believes is reflected in the Avestan zarađ=, could

not have resulted in the Old Iranian *zarað=. The Old Indian adjective suffix =ant is usually reflected in the Old Iranian as *=ant (Cf. the Old Indian brhant= and Avestan bərəzant= ‘big’, ‘high’). Even if we assume that the Old Indian had a variant suffix *=anth, this would inevitably have turned into the Old Iranian *=ant (Cf. Old Indian pánthā = and Avestan pantā= ‘a road’). This phonetic peculiarity was noted at the end of the past century by K. Brugmann². In this division of the name Zardaštra= the first element zarað= remains unclear.

The second consideration, which is no less important, is that we view as absolutely improbable the meaning which Ch. Bartholomae ascribes to the name as ‘one whose camels are old’. For an outstanding person like Zoroaster was among the Ancient Iranians such meaning of this name was to disperse his authority and to belittle his importance as the creator of a new religion. It is doubtful that a man whose camels were old could be revered. In view of all this, we believe that Ch. Bartholomae’s etymology of the name Zardaštra is hardly possible.

The recent achievements in the study of the history of consonantic correspondences of the Old Iranian and Indo-European³ allows us to suggest a new interpretation of the name Zardaštra= and to make some corrections in the interpretation of some of its epithets.

We believe that the Avestan name Zardaštra = could be divided into the following parts: *zara= + =dštra=. Let us begin with the second part, since it is the main. Its root element is *=dš=. Judging by the Pahlavi and New Persian variations of this word, i.e. Zardu(x)št in Pahlavi and Zar(ā)d/tuš/st, Zārd/tu(h)št, Zardučt in New Persian, the root element in the second part could be reconstructed in Old Iranian *=d/t/vuš/s = or *=d/t/dukš=. The alternation of the voiced and voiceless occlusive is possible in the Old Iranian (Cf. Old Persian d/tačara= ‘a palace, a royal residence’). The Old Iranian had also the d/đ and t/đ alternation, cf., e.g. Avestan raod= ‘to grow’ but uruđəm ‘growth’ (I.-E. leudh=, Old Indian rod(h) = ‘to grow’; Avestan tak-, Old Persian đak= ‘flow’ (I.-E. tekū=, Old Indian tak= ‘flow’).

Thus, the Indo-European correspondence of the Old Iranian root *d/t/đuš/s= might have been the root *t(h)ēu=s=, *t(h)ū=s=. This root is found in the Indo-European and it has the following meanings: ‘to be strong, mighty, diligent (physically and spiritually), the reflexes of which are Old Icelandic đjōstr ‘might, rashness’ and Icelandic đusumađur ‘strong, rash, ardent man’⁴, This Indo-European root has a several reflexes in Avesta as well: tav= ‘to be able’, tavah= ‘strength, power’, tāvīšī= ‘the strength of the body’, đwaxša= ‘quick, rash, zealous’. It is interesting to note that the form of the comparative degree from the Avestan đwaxša=, i.e. đwaxšišta= ‘the most zealous’, is the epithet of Zoroaster¹.

Thus, the Avestan element = *đuš*= in *Zara-đuš-tra*= is etymologically connected with the Avestan root *tav*= and therefore Avestan = *đuštra*= has the following meanings: ‘adherent, ardent protector, strenuous, strong spiritually’.

As to the first part *zara*= is probably the attribute of the second part. We believe that the Indo-European correlation of it might be the root **gher*= ‘to lighten, radiate, glitter’, Old Indian *hára*= ‘fire, flame’, Russian *zarya* ‘dawn’. The New Persian variants of this name, i.e. *Zarāt/dušt* and *Zarahušt*, allow one to regard the first part of the name as a possessive Genetive, i.e. either as **zarā* Gen.Sg.f. from the stem **zara*=, or as **zarah* Gen.Sg.m.f. of the non-thematic stem **zar*= ‘fire’.

Thus, on the whole the meaning of the Avestan name *Zarađuštra*= could be interpreted as ‘the ardent defender of the fire’, ‘the strenuous protector of the fire’, ‘the adherent of the fire’, or ‘one given the supreme strength to the fire’, ‘the idolizer of the fire’, ‘the sanctifier of the fire’.

This interpretation could be second by the New Persian word-building pattern *zard-sar* ‘a fire-worshipper’⁵, which could be reconstructed in Old Iranian **zarta*=*sara*= or **zartāi* + *sarya*=. The first part of it is a case form of the stem **zarta*= ‘fire’ and the second part is the Present Participle from the root **sar*= ‘to incline, to bend over’ (Cf. Indo-European *kel*= ‘to incline, decline’).

As for the Greek variant of this name, *Zoroaster*, this latter could have evolved from **Zarahwastr*. It is known that in some Iranian languages, particularly Western, the lower pharyngeal *h* often appears in place of the Old Iranian **ǰ*. Therefore, the name **Zarahwastr* could have resulted from **Zaraǰwastra*=, which at the reduced grade was **Zarađuš/stra*=.

In the Avesta is mentioned a number of epithets of *Zoroaster*, one of which is *saošyant*=, which Ch. Bartholomae translates as ‘about *Zaratushtra* as the Saviour’. He derives this word from the Avestan root *sav*= ‘to be fit, to be useful’. Besides this connection of the Avestan *saošyant*= and *sav*= is far-fetched semantically, but it also leaves the sibilant =*š*= unexplained.

Taking into account the possibility of the Old Iranian alternation not only *t/ǰ*, but *t/ǰ/s* (cf. Avestan *tak*=, *sak*=, Old Persian *ǰak*= ‘flow’; Avestan *gaēǰ/sav*= ‘curly-haired’, New Persian *gīsū* ‘a plait’ – Indo-European *ghait*=*ā* ‘curly hair’), we could reconstruct the word *saošyant*= as **t/ǰ/saušyant*=. Grammatically this word is an adjective with the suffix =*yant* from the root, **t/ǰ/sauš*=. If we correlate this root with the corresponding Indo-European root *tēu*=, *tū*=, *tēu*=*s*=, *tū*=*s*= we shall find the meaning which is provided for this word by Ch. Bartholomae, i.e. ‘to save, to rid of’. The truth is that this meaning of the Indo-European root *teu*=*s* has survived only in Greek, i.e. in *δωδω* ‘to save’ and *δωτηρ* ‘the Saviour’.

As it was mentioned above the corresponding Old Indian root *tav=* means ‘to possess power, to be powerful’, while the Avestan *tav=* means ‘to be able to’, *tavah=* ‘power’. There is nothing unusual about this semantic development: ‘to have power, to be powerful’ into ‘to be able to’ and to ‘to save, to deliver’. Similar evolution can be exemplified by the Indo-European *g(h) al=* ‘to be able to’ which in Shughni is reflected in the word *zi=gêr=* ‘to save, to deliver’.

Consequently, the Avestan *saošyant=* ‘saviour, deliverer’ is historically connected with the Avestan root *tav=* ‘to be able to’ and not with the root *sav=* ‘to be fit, to be useful’, as was suggested by Ch. Bartholomae.

In many places of the Avesta the epithet *spitāma=* precedes the name *Zarađuštra=*. Ch. Bartholomae translates this word as ‘the Zaratushtra genus’, i.e. as a common noun. However, it is possible as well that the Avestan *spitāma=* is the superlative of the Old Iranian stem **šwī=* ‘light, clear’ (Cf. Indo-European *ḱuei=*). In this case the word *spitāma=* could mean ‘the lightest’, i.e. ‘holiest’.

The other possible explanation of the Avestan word *spitāma=* could be as follows: **spī=tama=* which could be restored in the Old Iranian as **šwī=tāma=* which means ‘the holy family’ or ‘the holy genealogy’. The first part is the reflex of the Indo-European *ḱuei=* which in turn is the extension of the Indo-European root *ḱeu=* ‘clear, light’. A derivative of the same root is the Indo-European *ḱu=en=* ‘holy’ (Cf. Avestan *spənta=* ‘holy’). The second part could be correlated to the Indo-European **(s)tē(m)b(h)=* ‘genus, tribe’. With the same meaning a reflex of this root can be found in the Yazghulami *xiḡ=tab=* or ‘relatives, kith and kin’. In this case the Avestan *spitāma=* could be interpreted as an adjective meaning ‘noble’, ‘of noble or holy birth’.

REFERENCES

1. Ch. BARTHOLOMAE. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassbourg, 1904.
2. K. BRUGMANN. *Grundriss der Vergleichenden Grammatik der Indogermanischen Sprachen*. Band 1, Hälfte 1. Strassbourg, 1897, S. 646.
3. T. N. PAKHALINA. *Issledovaniye po sravnitelno-istoricheskoi fonetike pamirskikh yazykov* (A Study of Comparative Historical Phonetics of the Pamir Languages). Moscow, 1983, pp. 200–204.
4. J. POKORNY. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern, 1959, S., 1080.
5. I. D. YAGELLO. *Polnii persidsko-arabsko-russkiy slovar*. Tashkent, 1910.

В. В. НАПОЛЬСКИХ

**КЕНТАВР ~ ГАНДХАРВА ~ ДРАКОН ~ МЕДВЕДЬ:
К ЭВОЛЮЦИИ ОДНОГО МИФОЛОГИЧЕСКОГО
ОБРАЗА В СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ**

(Удмуртский университет, Ижевск)

В данной статье развивается и корректируется этимология, ранее изложенная в [НАПОЛЬСКИХ 1997].

В финно-угорских языках народов, живущих преимущественно в таежной зоне Восточной Европы и Западной Сибири, имеется представительный корпус слов, заимствованных из языков их древних степных соседей-ариев (см.: [ШТАКЕЛЬБЕРГ 1893; MUNKÁCSI 1901; ЯКОВСОНН 1922; ЈОКИ 1973; RÉDEI 1986]). Финно-угорско-арийские контакты восходят как минимум к III тыс. до н. э., когда в еще не распавшийся финно-угорский праязык попали арийские слова, отражающие весьма раннее состояние (до перехода ПИЕ *o и *e > ар. *a), и продолжались вплоть до смены в степной зоне иранских языков тюркскими. Семантически арийские и продолжающие их иранские заимствования охватывают многие слои культурной лексики, в том числе среди них представлены религиозные, мифологические, социальные термины, названия металлов и т. д. Дольше всего и наиболее активно контактировали с иранцами предки пермских народов (удмуртов и коми) в Поволжье и Предуралье и угров, в особенности венгров, в Западной Сибири и в лесостепи Урала и Поволжья. Именно в этих языках имеет смысл искать новые иранизмы. Для иранистики значение этих материалов состоит, в частности, в том, что нередко финно-угорские языки выступают в роли своего рода «холодильника», в котором сохраняются старые формы и значения, давно утраченные в самих иранских языках (ср., например, фонетический облик удм. *suzer* ‘младшая сестра’ при др.-инд. *svasar* и осет. (ирон.) *xo*). Ниже рассматривается один из весьма интересных в историко-культурном плане поздних пермских иранизмов.

Удм. *gondir* ‘медведь’ ~ коми-зыр. *gundir*, (Печ.) *gundirli*, (ВВыч.) *gundirli*, (Луз., ВСыс.) *gundiĭ* ‘дракон, змей, многоголовое чудовище, гидра, злой дух – сын ведьмы *Йомы*’; (Вым.) *gundir čeri* ‘маленькая рыбка с

широкой головой и острым хвостом, суеверные люди боятся ее и считают поганой' (*ćeri* 'рыба') < ППерм. **gundzr* / **gondzr* [КЭСК: 83; ССКЗД: 93; Лыткин 1955: 98]¹.

Помимо вымского композита все значения коми-зыр. *gundir*, обычно приводимые в словарях и этимологических исследованиях (см., напр.: [FOKOS-FUCHS 1959 I: 273; WICHMANN, UOTILA 1942: 63; RÉDEI 1971: 423]), практически полностью укладываются в круг эпитетов, применяемых для *Змея-Горыныча* в русских сказках ('змей', 'лютый зверь', 'чудюдо', 'чудище' и т. д.). Связь коми *Гундыра* с *Йомой* (коми *joma* – мифологический персонаж, лесная хозяйка, ведьма, примерно соответствует русской *Баба-Яга*) в коми фольклоре также может быть результатом адаптации русской сказки о борьбе богатыря со *Змеем-Горынычем* и его матерью или женой (о вариантах с *Йомой* как **женой** *Гундыра* см.: [ПЛЕСОВСКИЙ 1992]). Таким образом, коми-зыр. *gundir* – фольклорный персонаж, соответствующий русскому *Змею-Горынычу*, дракон (об особенностях, которые, возможно, отличают его от *Змея-Горыныча*, см. ниже). Печ. *gundirli*, ВВыч. *gundirli* означают, согласно словарю Д. Фокош-Фукса, не 'дракон', а 'похожий на черта, водяного духа, трех-, шести- или девятиголовый человек': *vasa, ćert mojdin šučenj gundirli* 'водяного, черта в сказках называют *gundirli*' [FOKOS-FUCHS 1959 I: 273]. Ср. также ВВыч. *gundirli* 'вид птицы' [СОРВАЧЕВА 1966: 142]. Таким образом, слова на *-li* означают в коми диалектах 'подобный *дракону-гундыру*', следовательно прав К. Редей, который выделял в этих словах такой суффикс и рассматривал ВСыс., Луз. *gundil* как результат контаминации форм *gundir* и *gundirli* [RÉDEI 1971: 423].

Сама же основа слова удм. *gondir* ~ коми-зыр. *gundir* должна рассматриваться как достаточно поздняя двусоставная, прежде всего потому, что сохранение старого (до- или прапермского) стечения согласных типа **-nt-/ *-nd-* в пермских языках едва ли возможно: доперм. **nt* систематически переходит в **d* (как в ф. *tuntea* ~ коми *tedni*, удм. *todini* 'знать'; см., однако, ниже об одном исключении из этого правила). По этой же причине нельзя признать правомерным предлагаемое в [КЭСК: 83] сопоставление пермских слов с прибалтийско-финскими словами (ф. *kontio*, вепс. *koñdi* и др. 'медведь', которые, вероятно, происходят от глагольной основы, отраженной в ф. *kontia* 'ползать, тащиться, переваливаться'): в случае общего финно-пермского происхождения этих слов следовало бы ожидать перм. **god-* / **gud-* и прежде всего в виде глагольной основы со значением, близким к значению ф. *kontia*. Поскольку, однако, пермские слова содержат *-nd-* и искомого глагола в пермских языках нет, предположение о финно-пермской древности этого слова отпадает.

Впрочем, авторы [КЭСК] предполагали **заимствование** в коми из прибалтийско-финских языков. Однако здесь речь идет не о коми, а об общепермском слове, и это весьма осложняет перспективы данной этимологии: прибалтийско-финские слова проникали в коми язык весьма поздно (едва ли ранее первых веков II тыс. н. э.), и заимствований, проникших не только во все коми диалекты, но и ставших общеудмуртскими, видимо, почти нет. Мне известны только две такие возможности. Во-первых, это коми *roć* ~ удм. *žuć* ‘русский’ ← приоб.-ф. **rōtsi* ‘Швеция, шведы’ ← др.-швед. **rōps(-mann)* ‘гребец, дружинник-викинг’ (< *rō* ‘гребсти’; из приоб.-ф. **rōtsi* заимствовано и др.-рус. *Роуць* [ЭСРЯ III: 522-523]) – но распространение этого этникона имело свои особые исторические причины, обусловившие его уникальность: через посредство коми *roć* и нен. *līca* → эвенк. *luća* ‘русский’ это слово проникло чуть ли не во все сибирские языки (вплоть до маньчж. *loća* и т.д.) [ССТМЯ I: 513]. Мотивация заимствования второго слова не столь ясна, но сопоставление, по видимому, все же верное: коми *lija* ~ удм. *luo* ‘песок’ ← приоб.-ф. **līva* ‘песок’ (> ф. *liiva* и т. д.) ← балт.: лтш. *glīve* ‘грязь, глина’, лит. *glyvas* ‘ил’ [SAARIKIVI 2006: 36]. Постулировать возможность заимствования еще одного общепермского слова на таком слабом фоне весьма затруднительно – во всяком случае, коль скоро есть хорошие альтернативные этимологии (см. ниже). Кроме того – и это главное – в таком случае остается необъясненной странная суффиксация на **-zr* в пермских языках, озвончение начального согласного, переход приоб.-ф. *o* > коми *u*. Естественно, совершенно необъяснимым в этом случае будет и развитие значения в коми языке: если именование медведя различными эвфемизмами типа ‘страшилище’, ‘чудовище’ и т. п. вполне естественно и имеет массу параллелей в языках, например, Сибири, то обратное развитие – наименование мифического дракона словом, первоначально обозначавшим обычное животное (и при этом нигде в коми-зырянских диалектах не сохранилось никаких следов этого первоначального значения!), выглядит довольно экзотично.

На первый взгляд, ППерм. **gundzr* / **gon-dzr* делится как **gōn-dzr*, и первую часть этого слова можно связывать, как это делал К. Редей, с ППерм. **gōn* ‘шерсть, волосы на теле’ (← иран. **gūn* ‘тж’) [Rédei 1971: 422; Rédei 1986: 67-68]. Замечательно, что данное слово именно так делится самими носителями языка – ср., напр., удмуртскую песню с игрой слов:

*aj dīrgon, da baj dīrgon,
pīpu jīlīn gondīr vañ*

‘Ай *дыргон*, да бай *дыргон*,
на верхушке осины – медведь (*гондыр*)’

Здесь, однако, трудно согласиться с К. Редеи, реконструирующим праформу **gon-tīr*, где **tīr* = удм. *tīr* ‘весь, полностью’, отсюда **gon-tīr* букв. ‘весь покрытый шерстью’, точнее – ‘сплошь шерсть’ [Rédei 1971:422]. Такая гипотеза предполагает, во-первых, сохранение **прапермского** слова (К. Редеи предлагал свою этимологию только для удм. *gondīr*, не принимая во внимание существование коми параллели) без перехода **-nt-* > **-d-*, что, кажется, не имеет аналогов, во-вторых – странное озвончение **t* > **d* с деэтимологизацией вполне прозрачного по значению **gon-tīr* (но и с сохранением при том осмысления первого компонента как удм. *gon* ‘шерсть’!), и, в третьих, наконец, появление огласовки на *-u-* и странного развития семантики в коми. Ссылка на «табуацию слов» (как в [Rédei 1971: 423]) в данном случае ничего не проясняет: едва ли в самом деле *o* в коми языке является более «табуированным» звуком, чем *u*!

Учет значения коми слов не позволяет однозначно реконструировать значение ППерм. **gundzr* / **gondzr* как ‘медведь’ с переходом семантики > ‘дракон, etc.’: следует, по крайней мере, допускать возможность и обратного развития ‘дракон, чудовище’ > ‘медведь’, кажущуюся более естественной с точки зрения гипотезы «словесной табуации», значение которой справедливо подчеркивает К. Редеи, говоря о невозможности реконструировать древние (хотя бы общефинно-пермские) названия для волка и медведя [Rédei 1971:421-423]². Однако, говоря о табуации, нельзя упускать из виду то обстоятельство, что помимо описательных терминов (типа венг. *farkas* ‘волк’, букв. ‘хвостатый’) в таких случаях могут использоваться и заимствования (типа венг. *medve* ‘медведь’ ← слав.)³. Предполагаемая связь первого компонента пермского названия ‘медведя / дракона’ с иран. **gūn* ‘шерсть’ наводит на мысль о возможности иранского происхождения всего слова.

Ср. осет. (ир.) *kæf-q^wyndar* ‘дракон, чудовище (фольк.)’ = (по версии В. И. Абаева) *kæf-q^wyn-dar* букв. ‘рыба шерстью покрытая’, где *kæf* = осет. *kæf* ‘рыба’, *q^wyn* = осет. (ир.) *q^wyn*, (диг.) *ḡun* ‘волос, шерсть’ < иран. **gūn* [ИЭСОЯ I: 576; II: 326-327], а *dar* связано с осет. (ир.) *daryn*, (диг.) *darun* ‘держат, поддерживать, содержать (скот), носить одежду’ (< иран. **dār-* ‘иметь, держать’) [ИЭСОЯ I: 345-347]. Если считать пермское слово иранизмом, следует предполагать существование в древности иранской усеченной формы типа **gūn-dār* ‘дракон’, букв. ‘покрытый (одетый) шерстью’, которая в принципе вполне допустима. В связи с этим сразу следует оговориться, что коми (Вым.) *gundir čeri* (см. выше) едва ли прямо связано с осет. *kæf-q^wyndar* — в коми мы имеем очевидный поздний композит со значением ‘страшная рыба’.

Среднеиранское⁴ **gūndār* могло быть заимствовано в пермский язык в поздне-прапермскую эпоху, когда уже существовали звонкие анлаутные смычные, в силу чего, во-первых, в пермских языках сохранилось **g-*. Во-вторых, сочетание **-nd-* не попадало под деназализацию: имеется по крайней мере еще один пример, иллюстрирующий данное развитие (ср.-иран. **-nd-* > перм. *-nd-*): удм. *andan* ~ коми *jemdon* ‘сталь’ (в коми языке это слово видоизменилось вследствие народной этимологизации – переразложения на коми *jem* ‘игла’ и *don* ‘цена’ или, скорее, *jen* ‘бог’ и *don* ‘раскаленный, блестящий, сверкающий’) ← ср.-иран.: осет. *ændon* ‘сталь’ [Rédei 1986: 65]. Не вызывает сложностей и вокализм: переход **ā* второго слога в перм. **з* объясним как общей редукцией непервых слогов в прапермском, так и возможным безударным положением этого гласного в языке-источнике; появление нетривиального *o* на месте старого **u* в первом слоге в удмуртском может быть объяснено, во-первых, как результат ‘пермского умлаута’ – чередования **ō / *ū* (? **o / *u*) в явно однокоренных словах (см.: [НАПОЛЬСКИХ 1995: 171]), и, во-вторых, опять-таки народной этимологизацией, осмыслением первой части слова **gūndār* как соответствующей удм. *gon* ‘пух, шерсть, волосы’ (< перм. **gōn* ← иран. **gūn*).

Развитие семантики в удмуртском по линии ‘дракон’ > ‘чудище’ > ‘медведь’ вполне естественно в свете обсужденной выше гипотезы о словесном табу. Впрочем, есть основания полагать, что такой переход значения начался еще в позднепрапермское время и охватил даже часть докоми диалектов – ср. коми-перм. (Нердв.) *gundīrčāca / gundurčāca* ‘подснежник’ (*čāca* ‘цветок’) [КПСЛ: 110]. Значение ‘дракон’ для первой части композита здесь было бы трудно объяснить, а семантика ‘медвежий цветок’ = ‘подснежник’ вполне понятна: подснежник расцветает, когда медведь покидает берлогу. В коми, удмуртском, русском и др. языках имеется множество названий растений с прилагательным ‘медвежий’ (см., напр., [СРНГ XVIII: 67-68]), однако прямую семантическую параллель мне удалось найти лишь в эрзянском языке: *ovtoń bajaga* ‘подснежник’, букв. ‘медвежий колокольчик’ [ЭРВ: 430].

Памятники мелкой пластики так называемого «пермского звериного стиля» раннего средневековья Прикамья и Предуралья дают в изобилии изображения драконоподобных существ (именуемых обычно в литературе «ящерами») [ПЛЕСОВСКИЙ 1992], что указывает на наличие такого персонажа в мифологии носителей пермского праязыка на его поздней стадии. Проблема генезиса пермского звериного стиля далека от решения, но едва ли стоит сомневаться в том, что одним из его истоков был звериный стиль в искусстве ираноязычных степных племен Евразии, из языка ко-

торых и попало в пермское рассматриваемое здесь слово с исконным значением ‘дракон’. Древность образа дракона в пермской традиции, таким образом, не подлежит сомнению, но при этом нет никакой необходимости в умозрительных построениях о самостоятельном сложении этого образа в фольклоре коми на базе “тотема-медведя” (на самом деле у нас нет серьезных оснований говорить о существовании у пермян развитых тотемистических представлений вообще и представлений о тотеме-медведе в частности), “принявшего обобщенно-синтезированный образ медведя-ящера-птице-рыбы” [Плесовский 1992: 14]. Хорошо известно, что образ дракона, присутствующий в фольклоре многих народов Евразии, в большинстве случаев является результатом заимствования, равно как и названия этого персонажа. Рассматриваемый здесь образ и имя дракона в коми традиции также, видимо, появились в результате заимствования среднеиранского (древнеосетинского – ?) термина и, вероятно, образа, адаптации его в пермской религиозно-мифологической системе (частный результат этой адаптации – появление значения ‘медведь’ у деривата рассматриваемого корня в удмуртском языке) и позднейшего русского влияния на сказочный фольклор коми.

Однако наблюдения Ф. В. Плесовского над взаимодействием образов дракона и медведя в пластике пермского звериного стиля – если отбросить ненужные тотемистические рассуждения и наивную автохтонистскую интенцию – весьма интересны, учитывая возможность начала развития значения рассматриваемого слова ‘дракон’ > ‘медведь’ уже в позднепрапермском. На рис. 1 приведены несколько изображений, которые позволяют проиллюстрировать это развитие и сделать ряд других наблюдений.

К сожалению, большинство находок были сделаны случайно, и более или менее точная датировка их невозможна. Максимальный временной разброс этих памятников – от середины I до начала II тыс. н. э. По всей вероятности, они были созданы предками пермян (коми и удмуртов), говоривших на позднепрапермских диалектах, хотя в ряде случаев речь скорее должна идти не о прямых языковых предках этих народов, а о **пара**пермских группах (говоривших на диалектах пермского праязыка и вошедших в состав исторических пермян, но не оставивших живых языков, особенности которых прямо восходили бы к этим диалектам). Я намеренно разместил изображения на рисунке в определенном порядке: он может отражать и их относительную хронологию (которая на самом деле не ясна), но главное в нем – предполагаемое становление и развитие на базе неясных древних космогонических представлений темы годового природного (и хозяйственного – охотничьего) цикла, состоящего из пери-

одов, определяемых животными, – и развитие образов дракона и медведя. Если в предположительно более ранних композициях (№ 1, 2, 3, 4) можно видеть изображение картины мира, в центре которой стоит антропоморфное существо с зооморфными чертами («человеколось»), основу составляет водный «ящер», а сверху замыкает структуру «змея», то медвежьё изображения с самого начала (№ 5, 6) могут содержать идею какого-то цикла, может быть годового. При этом медведь является основной фигурой – возможно, в силу особого образа жизни медведя (деление медвежьего года на активный период и зимнюю спячку) и, соответственно, в силу ассоциации с ним весеннего пробуждения природы и периодов начала летней половины года и ее конца (ср., возможно, две фигуры медведя на № 7 и позицию медведя на № 8, см. также [КОНАКОВ 1987]⁵). Можно предположить, что с переходом от «космогонического» изображения к «календарному» (в хронологическом плане «календари» № 7, 8, 9 почти наверняка являются более поздними памятниками) образы «ящера», «змея» и «человеколосья» вытесняются медведем. Скорее всего в этом реконструируемом развитии имело место соединение, контаминация и взаимозамещение «медвежьей» (изначально таежной – ?) и «драконьей» (заимствованной с юга) традиций.

Имея в виду иконографию пермского «ящера», стоит вернуться к этимологии осет. *kæfq^wyndar*. Водный характер пермского «ящера» и связь его с рыбами очевидны хотя бы по изображению № 1 на рисунке. Это отлично согласуется с элементом *kæf* ‘рыба’ в осетинском названии ‘дракона’. Однако предложенное В. И. Абаевым простое объяснение *q^wyndar* как ‘покрытый шерстью’, по-видимому, представляет собой все-таки дань народной этимологии (которая могла оказать влияние на фонетический облик осетинского слова). Дело в том, что осет. *q^wyndar* трудно отделять от широко известного названия класса демонических существ в арийских языках: др.-инд. *gandharva-* (? *gandharba-*) ‘гандхарва (мифологическое существо)’ ~ ав. *gandarəwa-*, *gandrəwa-* (= ⁺*gandərəβa-*), пехл. *gndlp'* (= ⁺*gandareb*) ‘гандарэб (демон)’ ~ (?) согд. *yntw-* (?) ‘водный демон’ ~ шугн. *žindürv / žindüry* (м. р.), *žindīrv / žindārv / žindāry* (ж. р.) ‘оборотень, фантастическое чудовище, дракон; обжора’ (~ рушан. *žändūr* (м. р.), хуф. *žindirγ* (ж. р.)) [BARTHOLOMAE 1904: 493; KEWAI I: 321-322; MORGENSTIERNE 1974: 110; ДМХ XXVII, 49; ШРС: 526-527]. Сопоставление этих слов с осет. (*kæf*)*q^wyndar* и ППерм. **gundzr / *gondzr* было предложено И. М. Стеблиным-Каменским⁶ (личное сообщение; см. также [STEBLIN-KAMENSKY 2000: 162]) и недавно поддержано и развито В. Блажеком [BLAŽEK 2005: 175-177] (там же см. и материал о *гандхарвах* в дополнение к приводимому ниже), и сегодня я склонен считать его более

предпочтительным, нежели версию В. И. Абаева – еще и потому, что осетинский *kæfq^wyndar* по тем его особенностям, которые мне известны, вполне сопоставим с арийскими *гандхарвами*.

Осетинский *kæfq^wyndar* представляет собой сказочное драконоподобное существо, связанное с водой (закрывающее людям доступ к воде) и охотящееся на (получающее в жертву – ?) девушек [ИЭСОЯ I: 576]. Развитие вокализма первого слога в осет. *q^wyndar* < **gandar*(β)-, вероятно, следует объяснять народной этимологией в русле толкования, предложенного В. И. Абаевым (ассоциация со словом ‘шерсть’).

Весьма лапидарные сведения о *гандарэбе* в зороастрийской традиции описывают его как водного демона “с золотыми пятками”, сына *Ахуры* (– ?), хозяина водных глубин с огромной пастью, готового уничтожить мир, с которым в море *Вору-Каша* борется и побеждает его *Сама-Кэрсасна* (для понимания образа *гандарэба* может иметь значение упоминание в книге «Ривайят» о том, что *Сама-Кэрсасна* содрал с него **шкуру**) [Ав.: Ардвисур-Яшт, 38; Рам-Яшт, 28; Замйад-Яшт, 41; Авеста: 433; Зороастрийские тексты: 102, 125].

Образ *гандхарва* (точнее, *гандхарвов*, поскольку слово нередко употребляется во множественном числе и из контекста ясно, что речь идет о целом классе мифологических существ) в древнеиндийской традиции (прежде всего в Ригведе и Атхарваведе) описан лучше, но также остается весьма неясным и даже противоречивым. С одной стороны, *гандхарвы* обитают в небесной выси, в бесконечных пространствах, связаны с небесным светом, тучами, солнцем, звездами, возможно, с радугой. Вторая их функция – связь с *Сомой*: *гандхарва* охраняет место, где живет (растет) *Сома*, стоя на небосводе наблюдает все формы *Сомы*, лелеет его вместе с *Парджаньей* и дочерью солнца; есть версия о том, что гандхарвы хранили *Сому* для богов, но не смогли сохранить, и противоположная о том, что *Сома* был похищен *гандхарвом Вишваवासу* (‘владеющий всем добром’ – этот эпитет мог изначально применяться к *гандхарвам* вообще), но затем был выкуплен у *гандхарвов*, в силу их похотливости, за богиню речи *Вач*, или же *Сома* в виде орла улетел от них, причем один из *гандхарвов*, *Кршану*, стрелял в него. С другой стороны, *гандхарвы* связаны с водной стихией, от “водного *гандхарва*” и *апсары* родились *Яма* и *Ями*. Любовные отношения с *апсарами* и похотливость вообще – еще одна черта *гандхарвов*; союз *гандхарвов* с *апсарами* служил символом брачного союза; незамужние девушки считались принадлежащими *гандхарвам*. Что касается их внешнего облика, в Ригведе упоминаются развевающиеся волосы, блестящее оружие, красота и благоухающие одеяния *гандхарвов*, а в Атхарваведе они описываются как косматые

полуживотные, опасные для людей, с неприятным запахом земли, исходящим от них [MACDONELL 1971: 136-137] (последняя характеристика, впрочем, скорее является плодом народной этимологии – ср. др.-инд. *gandha*- ‘(неприятный) запах’ [KEWAI I: 322]).

Смешанный антропо-зооморфный облик, связь с природными стихиями, прежде всего воздушным пространством, лохматость и похотливость *гандхарвов* заставляет вспомнить старое сопоставление этого слова с др.-греч. *кентаврами*, *Κένταυροι* (< **kentarjo-*) [KEWAI I: 321] – дикими полулюдьми-полуконями, рожденными, по одной из версий, облачной нимфой *Нефелой*, известными своей страстью к женщинам. Эта этимология обычно отвергается лингвистами на основании нетривиальных соответствий в консонантизме. Думается, однако, что этому могут быть даны объяснения, не исключающие общности происхождения арийских *гандхарвов* и греческих *кентавров*. Во-первых, и в арийских языках в этом имени присутствует нетривиальное фонетическое соответствие (или, скорее, колебание) др.-инд. *-v-* (/ *-b-* ?) ~ иран. *-b-* (/ *-w-* ?) (кстати, пехл. написание *gndlp'*, вероятно, скорее указывает на форму ⁺*gandar(e)b*, чем на ⁺*gandarw*, как в [Зороастрийские тексты: 102, 125]), и это обстоятельство служит основой для предположения о том, что данный термин принадлежит к числу заимствований, проникших в арийские языки из неизвестного субстрата [LUBOTSKY 2001: 304]. Если принять эту гипотезу, то можно предположить аналогичное происхождение и др.-греч. *Κένταυροι*, и странности соответствий в консонантизме могут быть тогда объяснимы различной адаптацией слова неизвестного языка-источника⁷. Кроме того, следует иметь в виду, что и *gandharva-*, и *Κένταυροι*, без сомнения, подверглись искажениям вследствие народной этимологии. Полагаю, что данная арийско-греческая параллель, безусловно, не является случайной, но должна рассматриваться не как праиндоевропейское наследие, а как результат ареально-генетических арийско-греческих контактов, возможно – результат взаимодействия этих языков с каким-то третьим, неизвестным языком.

Естественно, охарактеризовать общий мифологический прототип греческих *кентавров* и арийских *гандхарвов* еще труднее, чем определить основные черты и функции последних (хотя, как указано выше, некоторые сближающие их особенности все же имеют место быть). Тем большее значение поэтому приобретает привлечение пермского материала.

Коми *gundir* обнаруживает ряд черт, позволяющих сближать его с осетинским драконом и *гандхарвом*: в более старых памятниках он чаще предстает в антропоморфном облике в виде многоголового великана, в силу чего его змеиная природа – не единственно возможная; обитать *gundir* может как на земле, так и на небе, но чаще всего является из воды

или прилетает в виде черной тучи; он предстает хозяином озера или моря и волшебных предметов, склонен к похищению женщин; дыхание его – нечистое [Мифология коми: 136]. Естественно, многие из этих черт свойственны и другим евразийским драконам, и *Змею-Горынычу* русских сказок, с образом которого контаминировал коми *gundir*. Поэтому особый интерес представляет поиск возможных реликтов свойств *гандхарвов* в удмуртских представлениях о медведе – и некоторые интересные наблюдения можно сделать. Сказки о похищении медведем девушек известны у удмуртов, как и у всех народов Евразии, и вряд ли могут рассматриваться как реликт историй о похотливости *гандхарвов*. О грибном (идушем при солнечной погоде) дожде удмурты говорят *gondir kišno bašte / gondir kišnojaške* ‘медведь женится’ / *gondir viļ kenak pirte* ‘медведь вводит (в дом) сноху / невестку’, однако подобные выражения существуют и у других народов, например, у южных славян (см. [KUUSI 1957]). Более вероятный реликт представлений о *гандхарве* как о хозяине вод можно увидеть в традиции, известной у башкирских удмуртов: набирая воду из колодца (аналогично поступают и когда впервые пьют из родника [ПМА]), отливают часть воды из ведра, говоря *gondirze kištiško* букв. ‘медведя отливаю’ [Миннихметова 2003: 173] (именно так переводит эту фразу Т. М. Миннихметова; думаю, однако, что скорее здесь вполне можно видеть эллипсис и переводить ‘медвежью (долю) выливаю’).

В виде медведя в удмуртской традиции (у северных удмуртов) мог предстать дух-хозяин хлеба и скота *gid kužo* букв. ‘хозяин хлеба’, а также именуемый просто *gondir* ‘медведь’ дух, обитающий в подполье, в погребе, в амбарах. Он считался ближайшим родичем домового и заведовал хлебными и другими припасами, наказывая их исчезновением тех, кто его как-либо обидел [Первухин 1888: 89, 91-95]. Вероятно, медведеподобный образ каких-либо домашних духов не является специфической особенностью удмуртской традиции, и здесь, кажется, нет прямой параллели с *гандхарвами*, но любопытно в свете нашего исследования сообщение об обычае южных удмуртов приносить ради приплода скота в наступающем году весной жертву на скотном дворе (адресат не назван, но, судя по месту и назначению обряда, это был скорее всего *gid kužo*): помимо хлеба и прочих обычных даров, главной составляющей этой жертвы была уха и вареное мясо двух щук [WASILJEV 1902: 67-68]. Рыбы крайне редко выступали в удмуртской религии как жертвенные животные, и это заставляет подозревать особую связь духа-покровителя скота, именуемого у северных удмуртов также интересующим нас словом *gondir*, с водной стихией.

Возвращаясь к изображениям пермского звериного стиля (см. рис.), следует обратить особое внимание на «взаимоперетекание» персонажей

на изображениях № 1-4: граница между человеком, лосем, «ящером» и другими фигурами на них весьма условна. Не может ли это обстоятельство отражать сложный и разнообразный по функциям и атрибутам образ антропо-зооморфного существа, связанного с воздушной и водной стихией, подобного арийскому *гандхарве*? Естественно, все наши предположения такого рода обречены оставаться гадательными, и я – в особенности в части анализа пластики пермского звериного стиля – ни в коем случае не претендую на исчерпывающее исследование, ограничиваясь лишь эскизными наметками. Однако рассмотрение всех приводимых здесь данных в комплексе, по-видимому, необходимо.

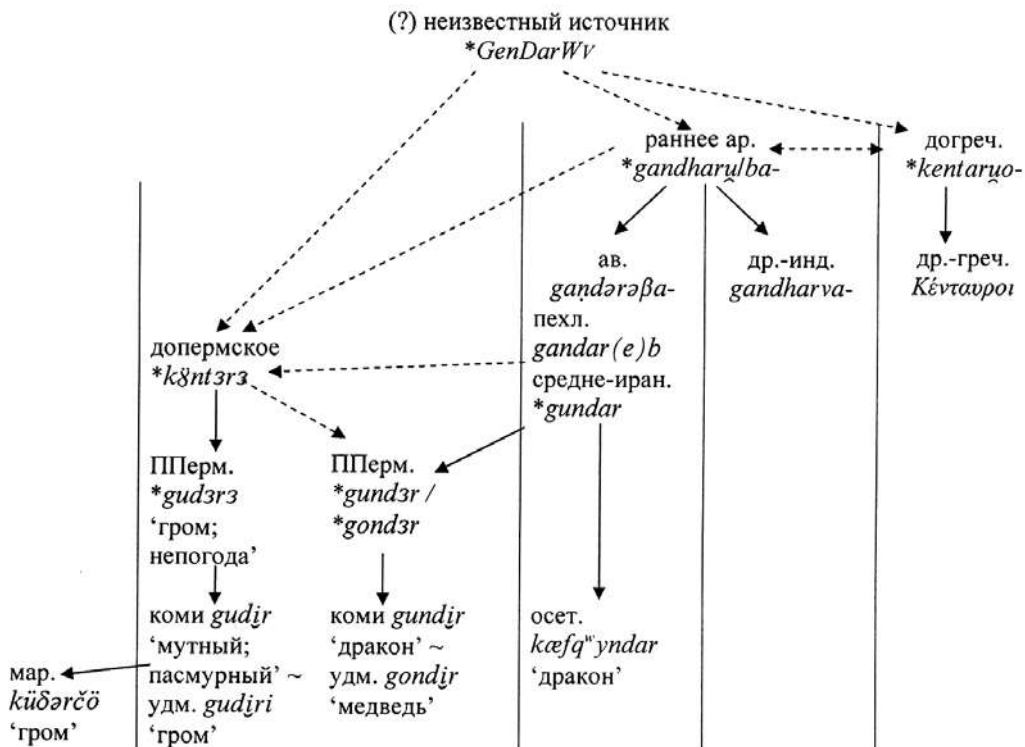
Важной проблемой является вопрос о хронологии. Поскольку, как уже было отмечено выше, ППерм. **gundzr* / **gondzr* не прошло пермскую деназализацию, оно может быть только очень поздним заимствованием: под деназализацию попали протославянские / балто-славянские заимствования в прапермский (см., например, ППерм. **rib-* ‘вырубать, делать паз, зарубку’ (> удм. *žibi* ‘паз’ ~ коми *riḃni* ‘делать зарубы, засечки’ ← балто-славянское: слав. **roboti* ‘рубить’ ~ лит. *rumbúoti* ‘подрубать’), которые датируются примерно V–VII вв. н. э., но в эпоху контактов пермян с первыми в Среднем Поволжье тюрками – булгарами (с конца VIII или с начала IX в.) – деназализация уже не действовала (подробнее см. [Напольских 2006]). Поскольку изображения пермского звериного стиля датируются VI веком и позже, можно допускать, что в эту эпоху пермская деназализация уже угасала (в протославянских заимствованиях она могла еще действовать, например, потому, что в языке-источнике было не сочетание «носовой согласный + смычный», а «назализованный гласный + смычный»), и в слове с угадываемой народной этимологией первой частью (см. выше) сочетание **-nd-* могло сохраниться. Следовательно, рассматриваемые здесь изображения середины I тыс. н. э. хронологически могут иллюстрировать образ существа, обозначавшегося ППерм. **gundzr* / **gondzr*, заимствованным в конечном счете от арийского названия *гандхарва*.

Не исключено, однако, что такое заимствование было неоднократным, и интересующий нас образ был известен еще носителям раннего пермского праязыка: в качестве такой более ранней пермской параллели к рассматриваемому здесь арийско-греческому названию мифологического персонажа представляет интерес удм. *gudiri* ‘гром’ ~ коми *gudir* ‘муть, осадок; мутный; (Иж., Уд.) пасмурный, сумрачный (о погоде)’ ~ мар. *küðərčö* ‘гром’ [КЭСК: 82]. Самая ранняя – до начала общепермской деназализации (см. выше) – праформа пермского корня может быть восстановлена в виде **küntzrз* (в этом случае марийское слово следует скорее всего рассматривать как пермское (древнеудмуртское) заимствование по-

сле деназализации). Сходство допермской формы **k̥intʒrʒ* (глухие **k-* и **-t-* здесь – известная условность, дань финно-угроведческой традиции: если слово было откуда-то заимствовано, в языке-источнике на их месте мог быть любой гоморганный смычный) с возможной праформой названия *гандхарвов / кентавров* бросается в глаза. В этом случае перед нами – заимствование более раннее, нежели название ‘дракона / медведя’, и его следует датировать никак не позднее середины I тыс. н. э. В принципе – хотя это требует нетривиального допущения – можно предположить, что заимствование было одно, но праформа **k̥intʒrʒ* в условиях, когда действие пермской деназализации заканчивалось, дала два варианта: **gudʒrʒ* с деназализацией и переходом значения в ‘гром, непогода’ и **gundʒr / *gondʒr* без деназализации (возможно, в связи с народной этимологией ‘мохнатый’) и с сохранением значения ‘мифологическое существо, дракон (> медведь)’. В качестве альтернативной этимологии для названия грома в удмуртском и марийском может быть предложена версия об ономапоэтическом характере пермского слова (подражание грохоту грома; при этом, однако, развитие значения в коми требует объяснения) – эту альтернативу, конечно, следует иметь в виду, но все-таки, на мой взгляд, предлагаемый здесь вариант также заслуживает обсуждения.

Развитие семантики ‘мифологическое существо типа *гандхарва*’ > ‘непогода, гром’ в прапермском представляется вполне вероятным и вновь позволяет дополнить наши представления о функциях *гандхарвов* в арийской традиции. О связи *гандхарвов* с небом и тучами см. выше; что же касается грома и молнии, то, например, *ансары*, сопутствующие *гандхарвам*, характеризуются таким образом: *abhriye didyutrāye yā viśvāvasum gandharva sacadhve* ‘в тучах, звездах и молниях [ты], следующая *гандхарве Вишвавасу!*’ [АтхВ II, 1, II: 4].

Рассмотренный материал представлен в нижеследующей схеме. Конечный источник интересующего нас слова я восстанавливаю здесь в самом общем виде как **GenDarWV*, имея в виду неясность качества согласных и конечного гласного. Возможно, впрочем, что неизвестного языка-источника не было, и слово это было заимствовано из раннего арийского в догреческий или наоборот. Допермская праформа **k̥intʒrʒ* могла иметь своим источником как тот же неизвестный язык, так и какой-то арийский язык – от раннего индоиранского до среднеиранского (хотя предпочтительна форма типа **gundar / *gwyndar* – то есть максимально близкая к древнесетинской и, следовательно, относительно поздняя). Таким образом, линии развития, для которых возможны альтернативы, обозначены на схеме пунктиром.



Схема

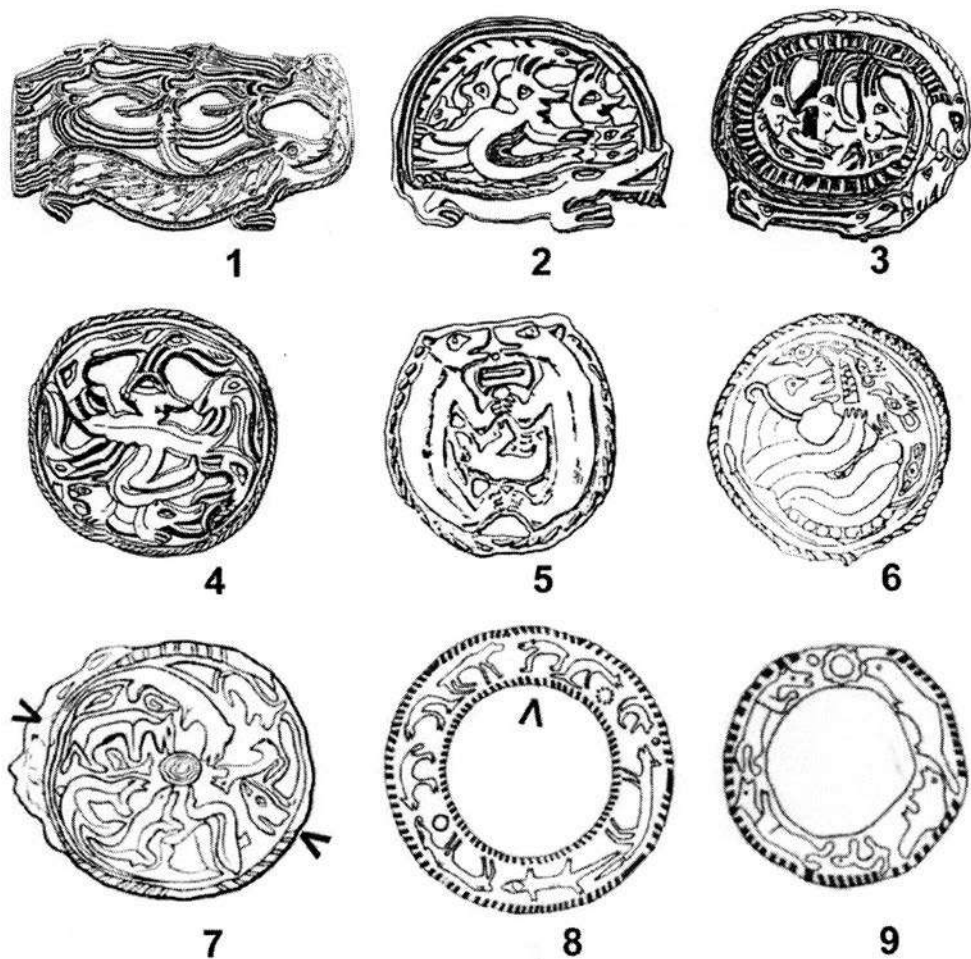


Рис. 1. Изображения дракона и медведя в пластике пермского звериного стиля Прикамья и Предуралья второй половины I тыс. н. э.

1. Бронзовая бляшка VI–VIII вв., найденная у с. Ныргында на Каме (совр. Каракулинский р-н Удмуртской Республики) [Спицын 1906, рис. 108]. В основе композиции – фигура водного зверя («ящера»), покрытого изображениями рыб.

2. Бронзовая бляшка VI–VIII вв., найденная в бассейне р. Ухта (приток р. Ижма, совр. Коми Республика) [Спицын 1906, рис. 106]. Помимо лежащего внизу «ящера» здесь появляется фигура «змея», покрытого поперечными насечками, «обтекающая» композицию сверху – см. № 3.

3. Бронзовая бляшка VII–VIII вв., найденная в бассейне р. Ухта [Спицын 1906, рис. 104]. «Змей с насечками» обнимает всю композицию, встречаясь мордой с лежащим в ее основе «ящером».

4. Бронзовая бляшка VII–VIII вв., найденная у д. Пешково на Каме (возле г. Березники, Усольский р-н Пермского края) [СПИЦЫН 1906, рис. 105]. «Змей» и «зверь» не выделяются (однако насечки по краю, возможно, представляют собой остаток «змея»), центральная фигура, имевшаяся на №1, 2 (зоо-антропоморфное божество – ?), окружена головами плохо идентифицируемых животных (ср. № 6).

5. Бронзовая бляшка, найденная у д. Пешково на Каме (возле г. Березники Пермского края) [СПИЦЫН 1906, рис. 324]. Те же насечки по краю, что и в № 4 (они сохраняются и в последующих композициях), в основе композиции – две противостоящие друг другу фигуры медведей.

6. Бронзовая бляшка, найденная у д. Пешково [СПИЦЫН 1906, рис. 325]. Медведь уже один, и ему противопоставит набор голов плохо идентифицируемых животных (ср. № 4) – возможно, переход к «календарному» циклу (№ 7, 8, 9), в котором медведь играет пока основную роль.

7. Бронзовая бляшка, найденная у с. Кишерть (Кунгурский р-н Пермского края) [СПИЦЫН 1906, рис. 316]. Очевидно, что изображение совершенно аналогично № 8 и 9, интерпретируемым современными семиотиками как «древние календари»: изображения животных, расположенные по кругу, могут обозначать сезоны года. Знаками V отмечены изображения, в которых можно видеть медведя.

8. Бронзовый «древнекоми промысловый календарь» в прорисовке Н. Д. Конакова. Найден у с. Сторожевск на р. Вычегде (Коми Республика). Знаком V отмечено изображение медведя по Н. Д. Конакову (второе от предполагаемого солярного знака, обозначающего весеннее равноденствие) [КОНАКОВ 1987].

Одно из двух идентичных бронзовых изображений, найденных “в Верхнем Прикамье” (видимо, на территории быв. Коми-Пермяцкого округа) – «древний коми-пермяцкий календарь» в прорисовке Н. Д. Конакова, по его мнению – более поздний, чем № 8 [Мифология коми: 97-98]. Медведь здесь уже отсутствует.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Для нефинно-угроведческого журнала имеет, вероятно, смысл пояснить некоторые общепринятые в пермистике транскрипционные знаки: \acute{c} = палатальная глухая аффриката (близкая к рус. *ч* или *чь*), \check{c} = ее веллярное соответствие (= *ти*, «твердый ч»), их звонкие пары обозначаются соответственно как \check{z} (звук средний между *дьжь* и *дьзь*, «звонкий ч») и \check{z} (= *дж*); \check{i} = гласный средне-заднего ряда средне-нижнего подъема, заднеязычное соответствие *i* (рус. *ы*, *у* в осетинской и тюркологической латинской транскрипции), \check{e} = неогубленный гласный средне-заднего ряда средне-верхнего подъема, \acute{o} и \acute{i} = сдвинутые вперед (среднерядные) *o* и *u*, \check{z} = неопределенный гласный второго слога в реконструируемых словах, \check{y} = заднеязычный гласный (более точное качество определить невозможно), \check{y} = переднеязычный гласный.

² И на самом деле, в силу, по-видимому, повсеместного и древнего табуирования названий волка и медведя нет возможности надежно реконструировать соответствующие слова для уральского и финно-угорского праязыка. Например, интересная попытка Х. Катца предложить прафинно-угорскую этимологию для ‘волка’ **čičz* / **čičz* на основании сопоставления ф. *susi* (Gen. *suden*) ‘волк’ и манс. (Т.) *čes*, (СКон.) *šes* ‘волк’ [KATZ 1988: 90] едва ли приемлема: мансийское слово трудно отделить от удм. *šes* ‘хищный’, а фонетический облик последнего не позволяет реконструировать финно-угорскую праформу с аффрикатами.

³ Я в свое время, конечно, был неправ, когда писал, что в качестве названий «табуированных» животных используются описательные термины, а не заимствования [NAPOLSKIKH 1993: 48].

⁴ В определении источника позднейших иранизмов в пермских и др. финно-угорских языках я не использую терминов *древнеосетинский* или *аланский*, во-первых, в силу имеющейся в финно-угроведении традиции и, во вторых, по причине невозможности с уверенностью говорить о том, что источником этих слов был именно древнеосетинский язык (или язык аланов). При этом более близких аналогов, чем осетинские, для большей части праформ поздних иранизмов в финно-угорских языках, как правило, не находится (ср., однако, например, коми *ńebeg* ‘книга’, имеющие ближайшую параллель не в осетинском, а в пехлеви [RÉDEI 1986: 74]).

⁵ Связь медведя с весной отражена не только в коми традиции [КОНАКОВ 1987] (см. выше также коми-пермяцкое название ‘подснежника’), но и в удмуртской. В частности, общепермское название ‘медведя’ сохранилось в удмуртском, пожалуй, только в народном названии апреля: *oštolež* (*tolež* ‘месяц’), которое сегодня понимается как ‘месяц быка’ (удм. *oš* ~ коми *ęš* ‘бык’ < ППерм. **ōš(k-* ← ар.), что не имеет смысла. Здесь, очевидно, следует видеть деэтимологизированный рефлекс ППерм. **oš* (> коми *oš*, в удмуртском было бы ожидаемо **uš*) ‘медведь’, который в удмуртском языке был вытеснен рассматриваемым здесь *gondir*.

⁶ Пользуюсь случаем поблагодарить Ивана Михайловича Стеблина-Каменского за его консультации и помощь в написании этой статьи.

⁷ Не рискну углубляться в эту сложную проблему, не будучи специалистом в индогерманистике, но не могу не привести, как мне кажется, заслуживающей внимания параллели: осет. (ир.) *gwmiry* / (диг.) *gumeri* ‘великан’ ← груз. *gmiri* ← аккад. *Gimirri* ‘киммерийцы’ ~ др.-греч. *Κιμμέριοι* ~ (??) слав. *kumirŭ* ‘кумир’ [ИЭСОЯ I: 530]. Возможность возникновения соответствия иран. *g-* ~ др.-греч. *k-* при заимствовании из какого-то кавказского или переднеазиатского языка (киммерийского – ?) – или при заимствовании из арийского в греческий (если считать киммерийцев ариезычным народом и предполагать, что этот этноним попал в греческий из их языка), таким образом, подтверждается. Что же касается ар. **-dh-* ~ др.-греч. **-t-*, здесь, как уже отмечено выше, могло сказаться переосмысление греч. *Κένταυροι* в связи с *ταῦρος* ‘бык’.

СОКРАЩЕНИЯ

ав. – авестийский, аккад. – аккадский, ар. – арийский (праиндо-иранский), ВВыч. – верхневычегодский диалект коми языка, венг. – венгерский, вепс. – вепсский, ВСыс. – верхнесысольский диалект коми языка, Вым. – вымский диалект коми языка, груз. – грузинский, диг. – дигорский диалект осетинского языка, др.-греч. – древнегреческий, др.-инд. – древнеиндийский, др.-рус. – древнерусский, др.-шв. – древнешведский, Иж. – ижемский диалект коми языка, ир. – иронский диалект осетинского языка, иран. – (пра)иранский, коми-зыр. – коми-зырянский, коми-перм. – коми-пермяцкий, лит. – литовский, Луз. – лузский диалект коми языка, манс. – мансийский, маньчж. – маньчжурский, мар. – марийский, нен. – ненецкий, Нердв. – нердвинский говор коми-пермяцкого языка, осет. – осетинский, перм. – пермский, ПИЕ – праиндоевропейский, ППерм. – прапермский, пехл. – пехлеви, Печ. – печорский диалект коми языка, приб.-ф. – прибалтийско-финский, рус. – русский, рушан. – рушанский, СКон. – среднекондинский диалект мансийского языка, слав. – (пра)славянский, согд. – согдийский, ср.-иран. – среднеиранский, Т. – тавдинский диалект мансийского языка, Уд. – удорский диалект коми языка, удм. – удмуртский, ф. – финский, хуф. – хуфский, шугн. – шугнанский, эвенк. – эвенкийский.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИЭСОЯ I-IV. – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1-4. Москва–Ленинград, 1958-1989.

Ав. – Авеста. Цит. по изданиям: [Авеста в переводах] и [Zend-Avesta].

Авеста в переводах – Авеста в русских переводах (1861–1996). Сост., ред., прим. И. В. Рака. Санкт-Петербург, 1997.

АтхВ – Атхарваведа. Цит. по изданию: The Atharvaveda. Sanskrit text with English translation by Devi Chand M. A. Delhi, 1990.

ДМХ – Дадестан-и меног-и храд. Цит. по изданию: Зороастрийские тексты.

Зороастрийские тексты – Зороастрийские тексты. Суждения духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О. М. Чунаковой / Памятники письменности Востока, 64. Москва, 1997.

КОНАКОВ Н. Д. 1987. Древнекоми промысловый календарь (стиль календаря) / АН СССР, Коми филиал. Серия препринтов “Научные доклады”. Вып. 164. Сыктывкар.

КПРСл – Коми-пермяцко-русский словарь. Москва, 1985.

КЭСК – Лыткин В. И., Гуляев Е. И. Краткий этимологический словарь коми языка. 2-е изд. Сыктывкар, 1999.

Лыткин В. И. 1955. Диалектологическая хрестоматия по пермским языкам. Москва.

- МИННИЯХМЕТОВА Т. Г. 2003. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор / *Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis*, 2. Tartu.
- Мифология коми – КОНАКОВ Н. Д. и др. Мифология коми / Энциклопедия уральских мифологий. Том I. Москва – Сыктывкар, 1999.
- НАПОЛЬСКИХ В. В. 1995. Прауральский ‘пуп’ // *Linguistica uralica*, 31:3. Tallinn.
- НАПОЛЬСКИХ В. В. 1997. Происхождение названия ‘медведя’ / ‘дракона’ в пермских языках // *Linguistica Uralica*, 33:1. Tallinn.
- НАПОЛЬСКИХ В. В. 2006. Балто-славянский языковой компонент в Нижнем Прикамье в сер. I тыс. н. э. // *Славяноведение*, 2. Москва.
- ПЕРВУХИН Н. Г. 1888. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз 1. Древняя религия вотяков по ее следам в современных преданиях. Вятка.
- ПЛЕСОВСКИЙ Ф. В. 1992. Дракон в волшебных сказках и в пермском зверином стиле // *Жанр сказки в фольклоре народа коми / Труды Коми Института языка, литературы и истории УрО РАН*, 53. Сыктывкар.
- ПМА – Полевые материалы автора.
- СОРВАЧЕВА В. А. и др. (сост.) 1966. Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар.
- СПИЦЫН А. А. 1906. Шаманские изображения / *Записки Отделения русской и славянской археологии Имп. Русского археологического общества*. Том 8, вып. 1. Москва.
- СРНГ – *Словарь русских народных говоров*. Ленинград.
- ССКЗД – *Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов*. Сыктывкар, 1961.
- ССТМЯ I-II – *Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков*. Сост. В. И. Цинциус и др. Т. 1-2. Ленинград, 1975.
- ШРС – КАРАМШОЕВ Д. Шугнанско-русский словарь в трех томах. Т. 1 (А-З). Москва, 1991.
- ШТАКЕЛЬБЕРГ Р.Р. 1893. Ирано-финскія лексикальнныя отношенія // *Древности Восточныя*. Труды Восточной комиссии Имп. Московского археологического общества, 1:3. Москва.
- ЭСРЯ I-IV – ФАСМЕР М. *Этимологический словарь русского языка*. Пер. и дополнения О. Н. Трубачева. Т. 1-4. Москва, 1996.
- ЭРВ – *Эрзянь-рузонь валкс*. Сост. Б. А. Серебrenников и др. Москва, 1993.
- BARTHOLOMAE Ch. 1904. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg.
- BLAŽEK V. 2005. *Indo-Iranian elements in Fenno-Ugric mythological lexicon // Indogermanische Forschungen*, 110. Berlin – New York. 2005.
- FOKOS-FUCHS D. 1959. *Syrtjänisches Wörterbuch*. Budapest. Bd. 1-2. Budapest.
- ЯКОВСОНН Н. 1922. *Arier und Ugrofinnen*. Göttingen.
- ЖОКИ А. J. 1973. *Uralier und Indogermanen / Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, 151. Helsinki.
- KATZ H. 1988. *Finnisch tosi < *dmtó- ? // Советское финно-угроведение*, 24:2. Таллинн.

- KEWAI I-IV – MAYRHOFER M. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. 1-4. Heidelberg, 1956-1980.
- KUUSI M. 1957. Regen bei Sonnenschein. Zur Weltgeschichte einer Redensart / Folklore Fellows' Communications, 171. Helsinki.
- LUBOTSKY A. 2001. The Indo-Iranian substratum // Early contacts between Uralic and Indo-European: linguistic and archaeological considerations / Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 242. Helsinki.
- MACDONELL A. A. 1971. The Vedic Mythology. [Repr. ed.] Varanasi – Delhi.
- MORGENSTIERNE G. 1974. Etymological Vocabulary of the Shughni Group. Wiesbaden.
- MUNKÁCSI B. 1901. Árja és kaukázusi elemek a finn-magyar nyelvekben. Köt. 1. Magyar szójegyzek. Budapest.
- NAPOLSKIKH V. V. 1993. Uralic fish-names and original home // Ural-altaische Jahrbücher, 12. Wiesbaden.
- RÉDEI K. 1971. Szófejtések/Nyelvtudományi közlemények, 73:2. Budapest.
- RÉDEI K. 1986. Zu den indogermanisch-uralischen Sprachkontakten / Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 468. Wien.
- SAARIKIVI J. 2006. Substrata Uralica. Studies on Finno-Ugrian substrate in northern Russian dialects. Helsinki.
- STEBLIN-KAMENSKY I. M. 2000. Aryan loanwords in the Komi language // XXXVI International Congress of Asian and North African studies. Book of abstracts. Montreal.
- WASILJEV J. 1902. Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken in den Gouvernements Wjatka und Kasan / Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 18. Helsinki.
- WICHMANN Y., UOTILA T. E. 1942. Syrjänischer Wortschatz. Helsinki.
- Zend-Avesta – The Zend-Avesta. Transl. by J. Darmesteter. Parts I-III / The Sacred Books of the East. Ed. by F. M. Müller, 4, 23, 31. [Repr. ed.] Delhi, 1992-1994.

Vladimir NAPOLSKIKH

CENTAUR ~ GANDHARVA ~ DRAGON ~ BEAR:
ON THE EVOLUTION OF A MYTHOLOGICAL FIGURE
IN NORTHERN EURASIA

(Izhevsk, Russia)

SUMMARY

The Aryan (Early-Proto-Aryan, Early Iranian / Aryan, Middle Iranian borrowed from the 3rd mil BC till the end of the 1st mil. AD) loan-words in Finno-Ugrian languages of Eastern Europe and Western Siberia studied since the end of 19th century present very interesting mate-

rials for the Indo-Iranian studies preserving old semantic and phonetic peculiarities, which often have not been kept in Aryan languages.

The article is devoted to the etymology of Permian (this group is represented by two Finno-Ugrian languages: Zyrian (Komi) and Votyak (Udmurt) in Cis-Uralia in the Kama, Vychegda and Pechora basins) word for ‘dragon / bear’: Votyak *gondır* ‘bear’ ~ Zyrian *gundır* etc. ‘dragon, monster’ < Proto-Permian **gund3r* / **gond3r*. This word is to be considered as relatively young (appeared in the Late Proto-Permian hardly earlier, than in the middle or second half of the 1st mil. AD), since there has been kept cluster **-nt-* / **-nd-*, which normally should have been denasalized into **-d-* in the words of Proto-Finno-Ugrian origin. There is no acceptable Finno-Ugrian or proper Permian etymology for this word (some suggestion of this kind are discussed and declined in the article), only there should be taken into consideration the fact, that it could undergo some folk etymological reshaping connected with the understanding of its first part as Proto-Permian **gôn* ‘hair, wool’ (← Iranian).

Proto-Permian **gund3r* / **gond3r* is first of all to be connected with Osset. *kæf-q^wyndar* ‘dragon, monster’ (after V. I. Abaev *kæf-q^wyn-dar* lit. ‘fish-hair-wearing’), or, more precisely with its Middle Iranian predecessor **gundar*. This word could have been borrowed into the Late Proto-Permian in the middle of the 1st mil. AD, when at least one else Middle-Iranian (Alanic) loan-word came into Permian without undergoing the Permian denasalization: Votyak *andan* ~ Zyrian *jemdon* ‘steel’ ← Middle-Iranian, cf. Ossetian *ændon* ‘id.’. The semantic development ‘dragon, monster’ > ‘bear’ in southern (Pre-Votyak) dialects of Proto-Permian looks natural in the light of widely spread word tabooation of the names of such animals as bear or wolf in the Finno-Ugrian languages. This development may be illustrated by some observations on evolution of the images of dragon and bear in the metal plastics of Permian animal style of the 1st mil. AD – they show the presence of a mythical being, a sort of dragon in the culture of the Permian tribes of that time (see the picture).

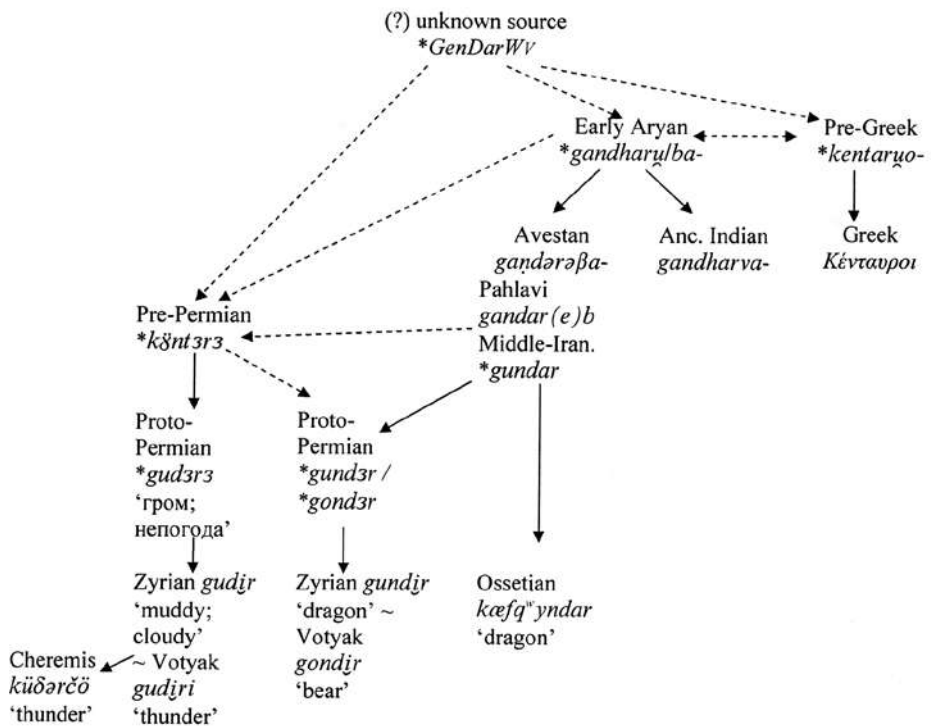
The further etymology of Proto-Permian **gund3r* / **gond3r* and Ossetian *kæf-q^wyndar* goes down to the well-known name of a class of mythical creatures in the Aryan mythology: Ancient Indian *gandharva-* (? *gandharba-*) ~ Avestan *gandarəwa-*, *gandrəwa-* (= *+gandərəβa-*), Pahlavi *gndlp’* (= *+gandareb*) ~ (?) Sogdian *γntrw-* ~ Shigni *žindūr* / *žindūry* etc. These words were first compared with Ossetian (*kæf-q^wyndar*) by I. M. Steblin-Kamensky – in opposing to V. I. Abaev’s etymology, which looks most likely as a reflection of folk etymological tradition. The Ossetian *kæf-q^wyndar* described as a dragon-like being connected with water (hindering the people to access water) and demanding young girls as homage (the same is probably characteristic for the Shigni *žindūr*) may be compared with water monster *gandareb* in Zoroastrian tradition and with Indian *gandharvas* with their connection with water, weather, their lust for women etc.

The mixed nature of Permian **gund3r* / **gond3r* (‘dragon’ ~ ‘bear’), shaggy appearance of it as well as of the Ossetian *kæf-q^wyndar* and Indian *gandharvas*, their lust for women and other features make the author to come back to the old comparison of these words with the Ancient Greek *Κένταυροι* (< **kentaryo-*). The common Indo-Europeanistic objection to this

comparison may be overcome if one would suppose this word to be not the Proto-Indo-European, but being a result of secondary Aryan-Greek contacts (this kind of contacts between closely related languages soon after the divergence of the proto-language was described in Uralistics by E. A. Helimski, who called them «areal-genetical») and – very probably – a borrowing into both languages from an unknown source language. The correspondence Aryan *g- Greek *k- in case of borrowing from some unknown (Caucasian? Aryan?) language of the same area, where the secondary Aryan-Greek contacts might have taken place can be illustrated by Osset. *gwymiry* / *gumeri* ‘giant’ ← Georgian *gmiri* ‘id.’ ← Akkadian *Gimirri* ‘Cimmerians’ ~ Greek *Κιμμέριοι* ~ (??) Slavic *kumirŭ* ‘idol’. Further on, one should take into account the evident traces of folk etymological reshaping of the word in both, Aryan and Greek.

There may be suggested another, earlier than **gundʒr* / **gondʒr* borrowing of some derivative of the Aryan **gandharu/ba-* into Proto-Permian: Zyrian *gudjŕ* ‘feculence; muddy (of water), cloudy (of weather)’ ~ Votyak *gudjri* ‘thunder’ ~ Cheremis *küðarčö* ‘thunder’ (the last is obviously a borrowing from Votyak) < Proto-Permian **gudʒrʒ* (< ? Pre-Permian **kšntʒrʒ*) ‘cloudy weather, thunderstorm’. Here one must suppose development ‘mythical being connected with weather (clouds, rain, thunder)’ > ‘cloudy weather, thunder’, which might contribute into our understanding of the original features and functions of the Aryan **gandharu/ba-*.

The suggested hypotheses are summarized in the next scheme (dotted lines mark the lines of development, which either are not obligatory or are alternative to each other):



Ю. А. ДЗИЦЦОЙТЫ

К ЭТИМОЛОГИИ ТЕРМИНА NART

Термин *nart* встречается во всех языках Кавказа, на которых существуют сказания о нартах: осетинское *nart(æ)*, адыгейское *nart*, кабардинское *nart*, убыхское *nart*, абхазское *nartaa*, абазинское *nart*, балкар-карачаевское *nart*, ингушское *nart*, *njart*, чеченское *nart*, даргинское *nart*, сванское *nart*, грузинское *nartebi*. В большинстве этих языков рассматриваемый термин является названием героев эпоса.

Вопрос о происхождении термина *nart(æ)* является одним из центральных в нартоведении. Предложено несколько этимологий этого термина на иранской, кавказской и монгольской почве.

В 1921 г. известный кавказовед Н. С. Трубецкой пришел к выводу о том, что «термин Нарт не может быть разъяснен ни на одном из северокавказских языков»¹. Противоположное мнение было высказано В. И. Абаевым, считавшим, что в осетинский язык рассматриваемый термин усвоен «из кавказского этнического мира» [АБАЕВ 1927:107].

Впоследствии В. И. Абаев пересмотрел свой взгляд, указав на причину, по которой термин *nart* не может быть кавказского происхождения: в хакасском языке встречается слово *nartpak* 'богатырская сказка', в первой части которого, по мнению осетинского ученого, скрывается интересующее нас слово [АБАЕВ 1973: 160]. Поскольку предки хакасов входили в сферу культурного влияния скифо-сарматских племен, а влияние кавказских языков никогда не распространялось так далеко на восток, термин *nart*, независимо от его происхождения, следует признать вкладом в хакасский язык из доосетинского. Следовательно, и в кавказские языки он мог войти из того же источника.

Не вдаваясь в обсуждение каждой конкретной этимологии на кавказской почве, следует отметить, что, судя по фонетическому единообразию рассматриваемого термина в кавказских языках, он не может быть закономерным рефлексом прасеверокавказского архетипа. Единообразие форм в разных языках обычно указывает на заимствование².

Поскольку этимология термина *nart* на кавказской почве априори маловероятна, остается выяснить достоверность этимологии на иранской и монгольской почве. Согласно первой из них, термин *nartæ* восходит к древнеиранской основе **nara-* ‘самец, мужчина’, а согласно второй – к монгольской основе *nar* ‘солнце’. Для удобства изложения первую из этих этимологий мы условно будем называть «иранской», а вторую – «монгольской». Свою задачу мы видим в том, чтобы выяснить преимущества и недостатки обеих гипотез, анализ которых мы начнем с позиции В. И. Абаева, так как именно в трудах этого ученого содержится критика иранской этимологии и обоснование альтернативной этимологии на монгольской почве.

Уже в конце XIX и в начале XX в. термин *nartæ* был сопоставлен с иранской основой **nara-* ‘самец, мужчина’ (ЛОПАТИНСКИЙ, БЛАЙХШТАЙНЕР, РКЛИЦКИЙ). Данное сопоставление принято и развито в трудах Н. С. Трубецкого, А. Мейе, Ж. Дюмезиля, Г. В. Бейли и Э. Бенвениста³. Однако В. И. Абаев признал иранскую этимологию противоречащей исторической фонетике и исторической морфологии осетинского языка [АБАЕВ 1945: 18; АБАЕВ 1973: 158-160; АБАЕВ 1990: 261-283].

Несмотря на эту критику, на генетической зависимости термина *nartæ* от иранской основы **nara-* ‘самец, мужчина’ продолжали настаивать Г. В. Бейли [BAILEY 1979: 172; BAILEY 1980: 237] и Ж. Дюмезиль [DUMÉZIL 1986: 132]. Этимон осетинского термина Г. Бейли восстановил в виде **nar-θra-* и сопоставил с сакским *naḍaun-* ‘носитель силы, герой’ (из иран. **nṛtāvan-*); ср. форму им.п. ед.ч. *naḍe-* (из иран. **nṛtā(vā)h-*), им.п. мн.ч. *naḍaunä* (из иран. **nṛtāvānah-*). Сакские формы в конечном итоге отражают иранскую базу **nṛta-*, восходящую к глагольной базе **nar-* ‘быть умелым, активным, мужественным’, откуда идут и **nara-* ‘мужчина’, и **nar-ya-* ‘самец; настоящий мужчина’.

К этой этимологии присоединились Э. Бенвенист [1965: 50], Е. М. Мелетинский [2004: 165], Ю. С. Гаглойти [1965: 102-104], З. Н. Ванеев [1990: 223], Л. А. Герценберг [1981: 245], В. А. Кузнецов [1984: 11], Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов [1984: 190, 802], Б. Г. Джонуа и Г. А. Климов [1985 (с оговорками)], Ф. Тордарсон [THORDARSON 1989: 478], И. Гершевич [1990: 210], Т. Н. Пахалина [1991: 89]⁴, М. М. Маковский [1996: 36], А. Р. Чочиев [1996: 29], М. Н. Боголюбов [2000: 5] и многие другие.

Попытку уточнить иранскую этимологию предпринял французский славист Ф. Корнильо, по мнению которого осетинское *nartæ* правильнее возводить к архетипу **hu-nar-θā-*, являющемуся производным от иранского образования **hu-nar(a)-* ‘добродетель’ (к той же основе **nar-*),

представленного в осетинском языке с афerezисом [CORNILLOT 2002: 11-76]. Данную интерпретацию осетинского термина поддержали Ф. Бадер [2005: 220-221] и Ф. Жинью [GIGNOUX 2005: 224].

Совершенно очевидно, что значительной части авторов цитированных исследований, являющихся специалистами по истории иранских языков, нельзя предъявлять обвинения в незнании или игнорировании исторической фонетики и исторической морфологии осетинского языка. Следовательно, причина расхождения их позиции с позицией В. И. Абаева кроется в чем-то другом. В чем именно? Чтобы ответить на этот вопрос, следует подробнее изложить и проанализировать аргументы В. И. Абаева против иранской этимологии.

В наиболее полном виде возражения В. И. Абаева изложены в его историко-этимологическом словаре, где он пишет: «Этимология, связывающая *Nartæ* с иран. *nar-*, неприемлема как по семантическим, так и формальным соображениям. 1. Иран. *nar-* сохранилось в осетинском в виде *næl-* ‘самец’; семантика этого слова лежит целиком в половой сфере и не содержит даже намека на значения ‘герой’, ‘воин’ и т.п. Думать, что параллельно в осетинском существовало это же слово с долгим гласным (*nar* в *Nartæ* пришлось бы возводить к *nār-*, а не *nar-*) и что это слово могло означать ‘богатырь’, ‘герой’ или что-либо подобное, нет никаких оснований. 2. Центральной фигурой нартовского эпоса является женщина, Шатана, которая выступает как мать народа. Непонятно, как в эпосе с такой ясно выраженной матриархальной тенденцией весь народ мог называться “мужчинами”, не говоря уже о полной бесцветности такого наименования» [АБАЕВ 1973: 159; ср.: АБАЕВ 1945: 18].

Рассмотрим эти аргументы в том же порядке.

В первом пункте содержится сразу два возражения фонетического характера: во-первых, отмечается, что осетинский рефлекс иранской основы **nar-* содержит на конце *l*. Во-вторых, отмечается, что осетинское *nartæ* предполагает этимон с долгим корневым гласным (**nār-*), но иранская основа **nar-* в такой форме не засвидетельствована. Насколько существенны эти возражения и почему специалисты по истории иранских языков, интересовавшиеся происхождением термина *nartæ*, прошли мимо них?

Отвечая на эти вопросы, приходится констатировать, что В. И. Абаев допустил в своих возражениях ряд неточностей.

Начнем с того, что иранская основа **nar-* в осетинском не могла дать рефлекс *næl*. Осетинское *næl* по общему мнению специалистов восходит к древнеиранскому **nar-ya-*, производному от той же иранской основы **nar-* [GERSHEVITCH 1955: 486; БЕНВЕНИСТ 1965: 43; VIELMEIER 1982:

66; THORDARSON 1989: 464, 468; CHRISTOL 1989: 9; CHEUNG 2000: 53, 54, 106, 207]. Древнеиранская группа *ry (ri) в осетинском регулярно отражается в виде l(l) [Миллер 1887: 158; АБАЕВ 1949: 214, 245; АБАЕВ 1995: 328; GERSHEVITCH 1955: 486; БЕНВЕНИСТ 1965: 42-46; НАРМАТТА 1970: 58, 78-80, 90-91, 105, 105-106; ЭДЕЛЬМАН 1986: 78; ИСАЕВ 1987: 563; THORDARSON 1989: 464; CHRISTOL 1989: 10, 30; CHEUNG 2000: 24; LEBEDYNSKY 2000: 8]⁶, и именно этим объясняется появление в осетинском слове *næl* (из *narya-) фонемы l на месте иранской *r.

Любопытно отметить, что, говоря об этимологии слова *næl*, В. И. Абаев в своих ранних работах был недостаточно последователен, восстанавливая для него и этимон *nar-ya- [АБАЕВ 1949: 214], и этимон *nar- [АБАЕВ 1949: 20; АБАЕВ 1973: 159]. Последней реконструкции В. И. Абаев придерживался и в 1945 г., когда он, возражая Л. Лопатинскому и М. В. Рклицкому, впервые указал на то, что иранское слово *nar* «должно было получить в осетинском закономерную форму *næl* (что мы и имеем), а не *nart*» [АБАЕВ 1945: 18]. Однако теперь мы знаем, что осетинское *næl* ‘самец’ не может быть закономерным рефлексом иранской формы *nar-.

Нам не ясна причина непоследовательности В. И. Абаева в восстановлении архетипа слова *næl*. Следует, однако, отметить, что такая же непоследовательность наблюдается и в исследованиях В. И. Абаева, посвященных этимологии некоторых других осетинских слов, содержащих фонему l. Так, осет. *zældaæ* ‘молодая трава’, возведено и к др.-иран. *zari(ta) [АБАЕВ 1949: 119, 245; АБАЕВ 1989: 295], и к др.-иран. *zar-ta [АБАЕВ 1949: 597]; осет. *st'aly* | *st'alu* ‘звезда’ возведено и к др.-иран. *star [АБАЕВ 1949: 18], и к др.-иран. *stārya- [АБАЕВ 1979: 162]; осет. *calx* ‘колесо’ возведено и к др.-иран. *čaxra [Абаев 1949: 54], и к др.-иран. *čaxrya [АБАЕВ 1958: 288].

Как видно из этих примеров, неточные этимоны встречаются, как правило, в ранних работах В. И. Абаева, а точные – в поздних. Значит ли это, что в 1945 г. В. И. Абаев еще не знал точный этимон слова *næl*? Вполне возможно, однако необходимо отметить, что задолго до 1945 года В. Ф. Миллер восстановил этимон осетинского *næl* ‘самец’ в виде *naria [Миллер 1887: 158].

Для нашей темы важно, что в своем Словаре, в статье, посвященной этимологии слова *næl*, В. И. Абаев остановился на единственно правильном этимоне *narya- [АБАЕВ 1973: 166]. Однако данная позиция не нашла отражения в статье, посвященной этимологии термина *nartæ*. В результате в одном и том же словаре нашли отражение как верный, так и неверный этимон одного и того же слова.

Часть осетинских ученых, не посвященных в тонкости исторической фонетики осетинского языка, восприняв сопоставление **nar-* – *nael* буквально и решив, что древнеиранская фонема **r* в осетинском языке обычно отражается в виде *l*, попыталась выяснить причину ее сохранения в слове *narta*.

Почин в подобной трактовке истории фонемы **r* принадлежит историку Ю. С. Гаглойти. Возражая В. И. Абаеву, он писал: «Происхождение термина *нарты* от древнеиранского *нара* представляется совершенно убедительным. Выдвигавшееся против такой интерпретации имени нартов возражение о том, что древнеиранское *нара* должно было дать в осетинском *наел*, не опровергает иранское происхождение термина нарты, т.к. *r* не всегда дает в осетинском *л* (ср., например, дигор. *ардар* “князь” рядом с ирон. *алдар*, *арфаæ* “благословение” из др.-ир. *афр-* и др.)» [ГАГЛОЙТИ 1965: 104].

Эти доводы фактически поддержал филолог Т. А. Гуриев: «Утверждение, что древнеиранское “*r*” не всегда дает в осетинском “*л*”, в какой-то мере справедливо, но не может поколебать тезис В. И. Абаева, так как мы действительно имеем в осетинском “*наел*” самец от древнеир. “*нар*”. Думать, что указанное древнеиранское слово дало в своем развитии два результата в осетинском (*наел* и *нар-т*) с соответствующими изменениями, в принципе не может быть отвергнуто, но маловероятно» [ГУРИЕВ 1971: 27]. И далее: «Мы полностью принимаем замечание В. И. Абаева о том, что иранское “*нар*” должно было закономерно дать и дало в осетинском слово “*наел*” и поэтому термин “*нарт*” не связан с иранским “*нар*”» [там же: 38].

Другой филолог, Х. С. Джигоев, отстаивавший гипотезу об иранском происхождении термина *nart*, также коснулся рассматриваемой проблемы: «Примеры, которые приводятся Ю. С. Гаглойти для подтверждения тезиса о том, что *r* не всегда дает в осетинском *л*, могут быть дополнены и в следующих единицах: в иранском – *арзата* – в осет. – *арзат*, в иранском *арна*, в скиф, *арнак*, в осет. – *арнаг* и др.» [ДЖИГОВЕВ 1982: 131].

Эту линию продолжили филолог К. Г. Джусоева и археолог В. Х. Тменов в их совместной статье, посвященной происхождению топонима *Nar*. «Ю. С. Гаглойти и некоторые другие нартоведы приводят целый ряд примеров, свидетельствующих о том, что “*r*” не всегда дает “*л*” в осетинском языке». Далее авторы высказывают свое мнение относительно причины сохранения иранской **r* в слове *nart*: «В. И. Абаев и Т. А. Гуриев не учли, на наш взгляд, того обстоятельства, что “*нар*” попадает в ономастикон эпоса, когда еще не произошел процесс трансформации его в “*нал*” в осетинском языке (...). И как собственное имя “*Нар*” с показателем мно-

жественности “Нар-т” оно переходило из века в век, из одного поколения в другое, законсервировалось в своей первоначальной форме, все дальше отдаляясь от своего изначального номинативного значения» [ДЖУСОЕВА, ТМЕНОВ 1992: 103]⁷.

Позицию В. И. Абаева разделяет и крупнейший немецкий лингвист Й. Кноблех, полагающий, что связь термина *nartæ* с иранским **nar-* ‘мужчина’ следует отклонить по той причине, что последнее отразилось в осетинском в виде *næl* ‘самец’ [КНОБЛОХ 1991: 38]. Монгольскую этимологию В. И. Абаева, а, следовательно, и критику иранской этимологии, принял видный иранист Л. Згуста [ZGUSTA 1998: 535].

Недавно этого же вопроса коснулся и литературовед Н. Г. Джусойты, признавший возражения В. И. Абаева против иранской этимологии аргументированными и убедительными. Среди прочего, разумеется, одобрен и довод о том, что иранская основа *nar-* сохранилась в осетинском в виде *næl* ‘самец’ [ДЖУСОЙТЫ 2005: 139, 142].

В приведенных высказываниях историческая фонетика осетинского языка переставлена с ног на голову. В действительности древнеиранская фонема **r* в осетинском языке регулярно отражается в виде *r* [МИЛЛЕР 1882: 88; ИСАЕВ 1987: 563; THORDARSON 1989: 465; CHEUNG 2000: 24]. Но существуют исключения из этого правила, когда в строго определенных позициях древнеиранская **r* переходит в осетинском в *l*, и на одну из этих позиций мы указали выше⁸.

Как видно из сказанного, древнеиранская основа **nar(a)-* в осетинском языке могла отразиться только в виде **nær-*. Весьма показательно, что В. И. Абаев, противореча своей же позиции, усматривал основу **nar(a)-* не только в осетинском слове *næl* ‘самец’, но и в словах, содержащих *r*. Это, во-первых, осетинское *nærsyn* ‘разбухать, толстеть’ – из **nr-s-* (к основе **nar-*) [АБАЕВ 1973: 170], а во-вторых, осетинское *nard* ‘жирный’ – из **nrta-* (к той же основе) [АБАЕВ 1973: 157]. Сюда же, по мнению Г. В. Бейли, относится слово *næræmon* ‘несдержанный, неукротимый’, если из **nara-māna-* ‘с отважным складом ума’ (ср. авестийское *naire-manah-* с тем же значением) [BAILEY 1980: 240]⁹.

Таким образом, термин *nart* со своим *r* вполне может восходить к древнеиранской основе **nar-*, а переход **r > l* тут вообще ни при чем.

Однако более существенной является другая неточность, допущенная В. И. Абаевым. Утверждая, что осетинский термин *nartæ* предполагает этимон с исторически долгой корневой гласной, он сознательно упустил из виду тот факт, что осетинская *a* может восходить не только к древнеиранской **ā-* долгой, но и к древнеиранской краткой **a*, находящейся в позиции перед двумя согласными конечного слога [Миллер 1882:

48; БЕНВЕНИСТ 1965: 50]. Эти факты давно и хорошо известны в научной литературе, причем признаны самим В. И. Абаевым. Здесь мы рассмотрим несколько случаев растяжения краткой корневой гласной **a* в позиции, совершенно идентичной той, которая реконструирована для термина *nartaē*.

Древнеиранская краткая **a* растягивается в осетинском языке и отражается в виде *a* (вместо *æ*) в следующих случаях.

В формах прошедшего причастия глаголов, корень которых исходит на **r*, а форма образована с помощью древнеиранского суффикса *-ta*:

tær-yn ‘гнать’ – прош. прич. *tar-d* из иран. **tar-ta* (а не **tār-ta*) [МИЛЛЕР 1882: 48; ИСАЕВ 1987: 552-553]; ср. производную форму с приставкой **vi-* в осетинском *dard* ‘далекий, далеко’ из иран. **vi-tar-ta* [АБАЕВ 1958: 344; БЕНВЕНИСТ 1965: 106; АБАЕВ 1979: 279; ЭДЕЛЬМАН 1986: 165; СНЕУНГ 2000: 24];

сær-yn ‘жить’ из иран. **čar-* – прош. прич. *car-d* [МИЛЛЕР 1882: 48; ИСАЕВ 1987:553];

mæł-yn ‘умирать’ – прош. прич. *mar-d* из иран. **m(a)r-ta* [МИЛЛЕР 1882: 48; АБАЕВ 1949: 29; АБАЕВ 1973: 71-72; ЭДЕЛЬМАН 1986: 165; ИСАЕВ 1987: 553; THORDARSON 1989: 461] и многое другое.

В. Ф. Миллер датировал чередование «сильного и слабого корня» в приведенных осетинских примерах индоевропейской эпохой, подкрепив свой вывод примерами на аналогичное чередование в древнеиндийском (санскрите) и древнегреческом [МИЛЛЕР 1882: 48].

Аналогичное «растяжение» исторически краткой гласной **a* находим также при наращении суффикса *-ta* на глагольные корни, исходящие на другие согласные:

bætt-yn ‘связывать’ – прош. прич. *bas-t* из иран. **bas-ta* [МИЛЛЕР 1882: 48; АБАЕВ 1949: 26, 29; ЭДЕЛЬМАН 1986: 105; ИСАЕВ 1987: 553];

tæx-yn ‘лететь’ – прош. прич. *tax-t* из иран. **tak-ta*; ср. явно относящееся сюда же слово *taγd* ‘быстрый, быстро’ из иран. **tax-ta* от того же корня **tak-* [МИЛЛЕР 1882: 48; АБАЕВ 1979: 221-222, 286-287; ИСАЕВ 1987: 553; THORDARSON 1989: 465; СНЕУНГ 2000: 13]¹⁰.

Осетинская *a* соответствует иранской краткой **a* и в тех случаях, когда двусложное иранское слово в осетинском сокращается в односложное, причем иногда ударение, стоявшее на конечном (суффиксальном) гласном, переходит на корневую гласную *a*:

arv ‘небо’ из иран. **abra-*, ср. санскритское *abhrá* ‘облако’ [МИЛЛЕР 1882: 50; АБАЕВ 1958: 72; ИСАЕВ 1987: 552; THORDARSON 1989: 459; ЦАБОЛОВ 2001:58];

mary ‘птица’ из иран. **mṛga-*, ср. санскритское *mṛgá* ‘дичь’ [Миллер 1882: 50; АБАЕВ 1973: 74; ИСАЕВ 1987: 552; THORDARSON 1989: 464; CHEUNG 2000: 24];

dary ‘длинный’ из иран. **darga-*, ср. санскритское *dīrghá-* ‘длинный’ [Миллер 1882: 50; АБАЕВ 1958: 345; THORDARSON 1989: 464; ЦАБОЛОВ 2001: 311];

ard ‘клятва’ из иран. **ṛta-*, **arta-*, ср. санскритское *ṛtá-* ‘священный’ [Миллер 1882: 50; АБАЕВ 1958: 61; CHEUNG 2000: 24];

avd ‘семь’ из иран. **hafta* < **hapta*, ср. санскритское *saptá* [Миллер 1882: 50, 75; АБАЕВ 1949: 21, 167, 213; АБАЕВ 1958: 83; БЕНВЕНИСТ 1965: 27; ИСАЕВ 1987: 552; THORDARSON 1989: 465; CHEUNG 2000: 13];

qarm, диг. *γar(m)* ‘теплый’ из иран. **garma-*, ср. санскритское *gharmá* ‘тепло’ [Миллер 1882: 50; АБАЕВ 1973: 267; ЭДЕЛЬМАН 1986: 70-71; THORDARSON 1989:464];

kard ‘нож, меч’ из иран. **karta-* [Миллер 1882: 50, 78; АБАЕВ 1949: 53, 171; THORDARSON 1989: 464]¹¹.

Растяжение исторически краткой **a* происходит в тех же самых условиях и в случае, если ударение, как это видно из древнеиндийских данных, падает на первый слог:

ars ‘медведь’ из иран. **arša-*, **ṛša-*, ср. санскритское *ṛkṣa-* [Миллер 1882: 50; АБАЕВ 1958: 69; ПАХАЛИНА 1983: 156];

carṁ ‘шкура, кожа’ из иран. **čarman-*, ср. санскритское *čárman-* [Миллер 1882:50; АБАЕВ 1958: 290];

kalm ‘змея’ из иран. **kṛmi-*, ср. санскритское *kṛmi-* [Миллер 1882: 50; АБАЕВ 1958: 569];

fars ‘бок, сторона’ из иран. **parsu-*, ср. санскритское *pársu-* [Миллер 1882: 50; АБАЕВ 1958: 423; ПАХАЛИНА 1983: 17; ИСАЕВ 1987: 552].

Исходя из сказанного, следует признать неточным утверждение В. И. Абаева о том, что древнеиранская основа **nar-* не могла дать в осетинском языке форму с долгим *a* и что по этой причине для осет. *nartæ* пришлось бы реконструировать параллельную форму с исторически долгим **ā*. На самом деле в слове *nartæ* мы имеем все необходимые условия для «растяжения» исторически краткой **a* – это соседство краткой **a* с комплексом «плавный + *ta*». Форма *næl* ‘самец’ (из **nar-ya-*) относится к форме *nar-t* ‘нарты’ (из **nar-ta-* или **nar-θa-* или **nar-θra-*) так же, как *mæl(yŋ)* ‘умирать’ (из **mar-ya-*) к *mar-d* ‘мервый’ (из **mar-ta*), или как *cæl* ‘угощение, пир’ (из **čar-ya-* [БЕНВЕНИСТ 1965: 43]) к *card* ‘жизнь’ (из **čar-ta-*).

Из прямого указания В. И. Абаева на то, что из праформы **nṛtu-* в осетинском могла получиться форма **nard* [АБАЕВ 1990: 266], видно, что

осетинский ученый допускал возможность растяжения исторически краткой **a* в позиции перед двумя согласными. Но, когда речь заходила об этимологии слова *nartæ*, он полностью забывал об этой стороне исторической фонетики осетинского языка и ограничивался утверждением, что этимон этого слова предполагает древнеиранскую основу с долгой корневой гласной (**nār-*) [там же: 267].

В чем же причина двоякого подхода к типологически однородным явлениям? Нам представляется, что дело кроется в исключениях из описанного выше правила. Известно, что древнеиранская **a* не растягивалась, например, в позиции перед **r*+согласная, в случае, если за этой группой следовал еще один слог: *ærzæt* ‘руда’ < иран. **rzaθa-* [THORDARSON 1989: 461]. Не растягивалась **a* и в случае, если к основе, исходящей на **r*, присоединялся суффикс множественного числа *tæ*, ср.: *sær* ‘голова’ – *særtæ* ‘головы’ и т. п. Следовательно, если бы древнеиранская основа **nar(a)-* сохранилась в осетинском языке в свободном употреблении, то имела бы в единственном числе форму **nær*, а во множественном – **nærtæ*.

Внимательное изучение вопроса показывает, что в абаевских возражениях против иранской этимологии фонетические аргументы подчинены морфологической интерпретации. А в основе последней лежит неверная трактовка конечного элемента *tæ*. В. И. Абаев был убежден, что конечное *tæ* тождественно показателю множественности *tæ*. Если так, то корень слова *nartæ* действительно должен был иметь исторически долгую гласную, ср. *bar* ‘право’ – *bartæ* ‘права’¹², но *sær* ‘голова’ – *særtæ* ‘головы’. Таким образом, исследователь оказывается перед необходимостью решить следующую дилемму: либо компонент *tæ* тождествен суффиксу множественного числа, и в этом случае основа *nar-* не может восходить к иранской основе **nar-*, либо основа *nar-* все же восходит к иранской основе **nar(a)-*, и в этом случае компонент *tæ* исторически не является суффиксом множественного числа. Без решения вопроса о компоненте *tæ* правильное решение этимологии термина *nartæ* невозможно.

Термин *nartæ* в современном употреблении воспринимается только как форма множественного числа [АЛБОРОВ 1930: 205]. От современной формы его употребления отталкивался и В. И. Абаев [1945: 88] при этимологизации этого термина. Однако в научной литературе неоднократно указывалось на то, что на диахроническом уровне в термине *nartæ* показатель множественности не вычленяется [BAILEY 1980: 237; ПАХАЛИНА 1991: 89; ДЗИЦКОЙТЫ 1992: 28; БОГОЛЮБОВ 2000: 5]. Доказательством этого положения служат три обстоятельства.

Во-первых, рядом с формой множественного числа, как правило, существует форма единственного числа. Для рассматриваемого слова такой формой должна быть основа *nar-*. Удивительно, что данная форма не засвидетельствована не только в языке осетинского фольклора [ГУРИЕВ 1971: 39], но и в языке фольклора других народов Кавказа, усвоивших нартовский эпос.

Во-вторых, как я пытался показать в других работах, термин *nartæ* из скифского (или сарматского) языка был усвоен в коми-зырянский язык, а также в смоленские говоры русского языка. Причем, в обоих языках, несмотря на наличие элемента *t*, он имеет грамматическое значение единственного числа.

Речь идет, с одной стороны, о коми-зырянском *нарт* ‘безжалостный, доводящий до изнурения’, ‘притесняющий’, в диалектах также – ‘упрямый, своенравный, непослушный’ [ЛЫТКИН, ГУЛЯЕВ 1970: 186], а с другой – о русском (смолен.) *нарт* ‘дерзец, упрямец, нахал’, откуда – *нартиться* ‘упрямиться, вставать на дыбы (о лошади)’ [ДОБРОВОЛЬСКИЙ 1914: 459]¹³. Это слово отсутствует как в коми-пермяцком языке, так и в большинстве говоров русского языка. На коми-зырянской почве оно не этимологизируется. Этимология на русской почве из *на+ръть* ‘острие’ [ФАСМЕР, III: 46] неубедительна по семантической причине. Кроме того, семантика русского *нарт* уже семантики соответствующего коми-зырянского слова, поэтому не исключено, что в смоленские говоры оно вошло из этого языка. Что же касается коми-зырянского слова, то оно, несомненно, усвоено из скифо-сарматских наречий [ДЗИЦЦОЙТЫ 1992: 29; ДЗИЦЦОЙТЫ 1998: 58; ДЗИЦЦОЙТЫ 2003: 8-9].

Уже после того, как в печати появилась наша этимология коми и смоленского слова, И. Г. Добродомов в устном сообщении А. Е. Аникину повторил сопоставление коми и русского *нарт* с осетинским *nartæ* [АНИКИН 2000: 11]. При этом работы автора этих строк не упоминаются, что может свидетельствовать о самостоятельности вывода И. Г. Добродомова. Любопытно, что А. Е. Аникин отвергает связь русского и коми *нарт* с осетинским *nartæ*, однако дает описание всего ареала употребления этого слова: ср. еще белорусское *нарт, нард* ‘упрямое, сердитое дитя или животное’, *нарт, анарт* ‘упрямый человек, который делает все по-своему’, ‘деспот, который диктует свою волю всем членам своей семьи и другим людям; упрямец’, а также, возможно, литовское *nartus* ‘норовистый, упрямый’ и пр. [АНИКИН 2000: 7-8].

Поскольку, однако, ареал изолексы *nart* совпадает с ареалом скифо-славянских и скифо-балтийских изоглосс, установленных В. И. Абаевым, я все же настаиваю на связи рассматриваемых европейских слов с осетинским термином *nartæ*¹⁴.

В-третьих, и это самое главное, прилагательное *nærtan* ‘нартовский; чудесный, дивный’, являющееся производным от термина *nartæ* [АБАЕВ 1945: 88; АБАЕВ 1973: 170-171], четко указывает на то, что элемент *t* принадлежит корню (или основе), а не суффиксу. Если бы рассматриваемый термин представлял собой форму множественного числа от несохранившегося **nar*, то прилагательное от него имело бы форму **naron* [ГУРИЕВ 1971: 42]. Почему же, вопреки законам осетинского языка, в прилагательном *nærtan* показатель множественности не выпал?

По мнению В. И. Абаева [1945: 88], это случилось по той причине, что в слове *nartæ* произошло полное сращение суффикса *t* с основой, подобно тому, как этот суффикс полностью сросся с основами таких слов, как *cæst* ‘глаз’, *myst* ‘мышь’ и пр.

Т. А. Гуриев справедливо указал на несостоятельность данного сравнения, так как в двух последних примерах формант *t* потерял не только словообразовательную, но и семантическую самостоятельность, а основы, с которыми он сросся, имеют грамматическое значение единственного числа. Слово *nartæ* же имеет грамматическое значение множественности. От слов *myst* и *cæst* можно образовать форму множественного числа, соответственно *myst-y-tæ* и *cæst-y-tæ*. Аналогичного образования *nart-y-tæ* не существует [ГУРИЕВ 1971: 36; ГУРИЕВ 1981: 58]¹⁵.

Однако из данного вполне обоснованного возражения Т. А. Гуриев делает неожиданный вывод об иноязычном происхождении основы *nar-*. Но это нонсенс, ибо описываемое правило распространяется и на заимствованные слова. Так, от слова *bydyr* ‘степь, равнина’, считающегося заимствованием из тюркских языков [АБАЕВ 1958: 276], имеем форму мн.ч. *bydyr-tæ* и прилагательное *bydir-on*. Форма прилагательного на *-on* с суффиксом мн.ч. (**bydyr-t-on*) совершенно недопустима, она противоречит узусу осетинского языка. Из сказанного можно сделать только один вывод, а именно, что элемент *t* в слове *nartæ* первоначально не был суффиксом множественности и лишь на каком-то этапе развития осетинского языка, контаминировавшись с суффиксом мн.ч. *-t(æ)*, приобрел это значение.

Таким образом, развитие основ *nartæ*, с одной стороны, и *myst* и *cæst* – с другой, шло по прямо противоположным путям: первая из них, будучи изначально формой единственного числа, со временем приобрела значение множественности, тогда как две другие, будучи изначально формами мн.ч., потеряли значение множественности и стали употребляться в грамматическом значении единственного числа¹⁶.

Но если в слове *nartæ* элемент *t* исторически не является показателем множественности, то каково его происхождение?

Этот элемент принято связывать с тремя разными иранскими формантами и, соответственно, мы имеем три разных этимона для слова *nart*: **nar-ta-*, **(hu-)nar-θa-*¹⁷ и **nar-θra-*. Каждая из этих форм могла привести к растяжению корневой гласной, но не каждая могла привести к рефлексу *nart*. В первой из них *t* в постсонорном положении закономерно должна была озвончиться и привести к рефлексу **nard*. Только две последние формы со своим глухим межзубным спирантом *θ* могли привести к рефлексу *nart*. И именно этим двум последним этимонам следует отдать предпочтение. Следовательно, в основе термина *nartæ* скрывается иранская основа **nara-*.

Для завершения разговора о словообразовательной истории термина *nartæ* нам придется еще раз вернуться к производной форме *nærtion* ‘нартовский’. Прилагательные на *-on* от существительных, исходящих на *-art*, в осетинском неизвестны. Обычно в роли прилагательного от основ на *-art* выступает форма родительного падежа, имеющая значение притяжательности: *art* ‘огонь’ – *arty* ‘относящийся к огню, огненный’, *sart* ‘долото’ – *sarty* ‘имеющий отношение к долоту’, *wart* ‘щит’ – *warty* ‘относящийся к щиту’ и т.п. На этом фоне пара *nartæ* – *nærtion* выглядит незаконномерной. Она напоминает крайне редкое образование от существительных с исходом на *-rd* (исторически – форма прошедшего причастия на *-ta*), ср.: *mard* ‘мертвый; мертвец, покойник’ – *mærdon* ‘мертвенный’ [АБАЕВ 1973: 98]. Это значит, что термин *nartæ* не может быть производным на суффикс **-θra-* (**nar-θra-*), т. к. от других производных на этот суффикс (*sart* ‘долото’ < **sar-θra-*, *wart* ‘щит’ < **var-θra-*), как мы видели выше, невозможно прилагательное на *-on*. Остается возможность возведения к праформе **(hu-)nar-θa-*, предложенная Ф. Корнильо (см. выше).

Обратимся теперь к семантической стороне иранской этимологии.

Начнем с того, что арийская основа **nara-* означала не только ‘самец, мужчина’, но и ‘герой’. Ср. древнеиндийское *nar* ‘человек, мужчина, муж’, ‘герой’ [КОЧЕРГИНА 1987: 316], *narya-* ‘мужской’, ‘мужественный’, ‘сильный, крепкий’, ‘человеческий’, ‘человек, мужчина’ [там же: 317], *nṛtá-* ‘герой’, авестийское *nar-*, *nər-* ‘муж, мужчина; воин, герой; отважный, храбрый’ [ВАРНОЛОМАЕ 1961: 1047-1048], *nairyā-* ‘мужской, мужского пола’ [ibid.: 1054], персидское *nar* ‘самец’, ‘мужественный, храбрый, сильный’ [РУБИНЧИК, II: 634], афганское *nar* // *nər* ‘самец, мужчина, муж’, ‘храбрец, мужественный’ [АСЛАНОВ 1985: 893], курдское *nēr* ‘самец, мужчина’, ‘крепкий, сильный’, ‘властный’ [КУРДОВЕВ, ЮСУПОВА 1982: 664] и т. п.

В этих примерах обращает на себя внимание следующее. Не только форма **nar-* (др.-инд. *nar*, авест. *nar-*, перс., афг. *nar*), но и производная от

нее форма **narya-* в древнеиндийском, а также ее рефлексy в современных иранских языках (афг. *nər*, курд. *nēr*) имеют все те значения, которые реконструируются для осет. *nartæ*. Это – ‘мужественный, герой’. Осет. *næl* также имеет весь спектр значений, отмеченных для основы **nar-*, и в этом смысле отличается от памирских соответствий, где рассматриваемая основа имеет всего одно значение – ‘самец’.¹⁸

Вопреки утверждению В. И. Абаева, семантика осетинского *næl* не лежит целиком в половой сфере. Из собственных наблюдений над употреблением данного слова в говорах Южной Осетии мы можем привести следующие фразы.

Один мужчина, пытаясь осадить своего прыткого собеседника, так обратился к нему: *Fælw-ma, am dæwæj nældær niči is!?* – «Погоди-ка, уж не считаешь ли ты себя самым крутым (букв. “самым самцом”) среди нас!?» В другом случае группа юношей, обдывая рискованное дело с другой группой молодых людей, не пожелав взять на себя ответственность принять окончательное решение, так мотивировала свой отказ: *Næ næltæ am ne sty* – «Здесь нет наших главарей(?)», букв. «наших самцов». Имелось в виду, что именно «самцы» могут принять окончательное решение.

Отмеченные значения не являются спецификой южных говоров осетинского языка. В записях проф. Б. А. Алборова находим фразу, почти идентичную последней из приведенных нами: *Næ næltæj am niči is* – «Из наших мужчин здесь никого нет» [АЛБОРОВ 1930: 252]. И хотя Б. А. Алборов дает стилистически нейтральный перевод, совершенно ясно, что и в этой фразе речь идет о «крутых» мужчинах.

Наше внимание привлекло к себе и осетинское слово *ænælæg*. В словарях современного осетинского языка оно снабжено следующими значениями: ‘без мужа’, ‘безмужняя, вдова’ [ОРС: 100; ДРС: 77]. В этом значении рассматриваемое слово является производным от словосочетания *æna* ‘не, без’ + *læg* ‘человек, мужчина, муж’. Но в некоторых контекстах такое толкование совершенно исключено.

В произведении осетинского писателя Д. Туаева находим следующее: *Zonyn æj, xælærttæ ragæj stæm, fælw ma bazdæxæm æmæ hæstædžytæ dær bawæm. Mæ læppu, wællæj, ænælæg næw* [ТУАТЫ 1969: 529] «Знаю, что мы с тобой давние друзья, но давай скрепим нашу дружбу еще и узами родства. Ведь мой мальчик – славный парень (букв. “не является *ænælæg*-ом”)».

Здесь слово *ænælæg* нельзя понимать как ‘без мужа’, ‘безмужняя, вдова’, иначе разбираемую фразу пришлось бы переводить так: «мой сын уже замужем». Не имея возможности похвалить собственного сына, не

нарушив этикета, герой цитируемого произведения использовал перифрастический оборот «мой сын не является (næw) лишенным мужества (ænælæg)». Следовательно, *ænælæg* означает ‘лишенный мужества’.

Приблизительно в этом же значении интересующее нас слово встречается у поэта А. Кодзати: *æz kæmæj ænælægdær dæn* «разве я хуже других» [ХЪОДЗАТЫ 2005: 128]. Здесь слово *ænælæg* дано в форме сравнительной степени со значением ‘хуже’. Положительная степень может означать ‘плохой, никчемный’.

Следовательно, в осетинском языке имеются два омонима, один из которых означает ‘незамужняя’ и пр., и членится на *ænæ* + *læg*, а второй означает ‘лишенный мужества; никчемный’. Если бы и во втором слове скрывался компонент *læg*, то он должен был бы означать ‘мужество’. Между тем, слово *læg* не имеет такого значения. В этом значении употребляется слово *lægdzinad*. Следовательно, рассматриваемое слово имеет иную словообразовательную структуру, скорее всего *æ-næl-æg*, где *æ-* – это привативный префикс, *-æg* – распространенный суффикс, а *næl-* – ‘самец’. Таким образом, слово в целом должно означать «лишенный самцовства» или «лишенный самцовских качеств» = «лишенный мужества». Этот анализ приводит нас к скифским энареям, ибо осет. *æ-næl-æg* предполагает иранский этимон **a-narya-ka*, и точно к такому же архетипу, но без суффикса *-ka*, возводят название женоподобных мужчин у скифов, занимавшихся магией¹⁹.

Речь идет о полумужчинах или гермофродитах у скифов, которых Геродот именует ἐνάρεις, а Псевдо-Гиппократ ἀνάρεις. Обе формы, начиная с работы Цейса (1837 г.), считаются передачей скифского **a-nar-ya* ‘не мужчина, лишенный мужества, лишенный мужественности’ [АБАЕВ 1949: 151, 174; АБАЕВ 1973: 166-167; CHRISTOL 1989: 9; КУЛЛАНДА, РАЕВСКИЙ 2004: 92]. Стало быть, скифское **nar-ya* означало ‘мужчина; мужество, мужественность’. И именно эти значения, наряду со значением ‘самец’, унаследовал закономерный осетинский рефлекс *næl*.

Семантическая оппозиция скифских **a-nar-ya* ‘энарей = не мужчина’ и **nar-ya* (> осет. *næl*) ‘крутой, настоящий мужчина’ дополняется оппозицией **a-nar-ya* – **(hu-)nar-θa-* (> осет. *nart*) ‘хороший, настоящий мужчина; мужчина, наделенный доблестью’. На последнюю оппозицию указал в свое время В. А. Газзаев [1957: 221-222], однако все исследователи, за исключением Е. М. Мелетинского [2004: 165], прошли мимо данной находки.

В связи со скифским **a-nar-ya-* следует вспомнить и об авестийском *narō.vaēīrua-* ‘педерастический’, являющимся производным от несохранившегося **narō.vaēpa-* ‘педерастия’, которое, в свою очередь, содержит

в первой части авестийское *nar-* [ВАРНОЛОМАЕ 1961: 1053]. Как видим, в обоих языках мужчина, наделенный мужеством, и мужчина, лишенный мужских качеств (гермофродит, педераст), обозначаются производными от одной и той же иранской основы **nar-*. Следовательно, упомянутая оппозиция «нарт ~ энарей» может восходить к уровню восточноиранского единства.

Семантическое развитие «самец» > «(настоящий) мужчина», «мужественный», «богатырь» иллюстрируется многочисленными примерами²⁰. Ср. во французском языке *mâle* ‘самец’, ‘мужской’, ‘мужественный’, в курдском языке *kal* ‘самец’, ‘баран; бык’, ‘богатырь’ [ЦАБОЛОВ 2001: 532]. В кабардинском языке имеется слово *лыхъу* ‘отважный мужчина’, состоящее из *лы* ‘мужчина’ + *хъуы* ‘самец’ [ШАГИРОВ 1977: 258]. В языке одного из эпических сказаний фульбе (Африка) находим словосочетание *gor i worbe* [КОВАЛЬ 1990: 32], что в буквальном переводе означает «самцы мужчины (т.е. сильнейшие)» [там же: 33]²¹, а в литературном – ‘могучие воители’ [там же: 102]. Ностратическое *gändu* ‘самец’ в ряде дравидийских языков нашло следующее отражение: тамильское *kaṇṭ-an* ‘воин, муж’, каннада *gaṇḍu* ‘самец, (мужская) сила’, телугу *gaṇḍu* ‘самец; храбрость, сила’ [Иллич-Свитыч 1971: 226].

Сочетание «самец-мужчина» в значении «сильнейший мужчина», «отважный мужчина» напоминает древнеиндийское *nara-vīra* ‘герой среди мужей; мужественный человек’ [КОЧЕРГИНА 1987: 316], где *nara* – это уже знакомое нам слово. Сюда же относится осетинское *nærtan læg* ‘отважный, доблестный мужчина’.

Как видим, нет никаких семантических препятствий для возведения осет. *nartæ* к иранской основе **nar-*.

С учетом сказанного следует остановиться и на следующем утверждении В. И. Абаева: «достаточно вместо *nartæ* подставить *næltæ*, чтобы выступил весь неприглядный комизм такой этимологии» [АБАЕВ 1990: 275]. Однако если учесть все отмеченные нами семантические оттенки осет. *næl*, а также соответствующие значения родственных слов в иранских языках, то в критикуемой им этимологии, конечно же, не окажется ничего комичного. Весьма показательным, что, приводя этимологические соответствия осетинского *næl*, В. И. Абаев снабжает их только одним из их значений – ‘самец’, опуская такие значения, как ‘герой’ и пр. [АБАЕВ 1973: 166].

Наш анализ семантических связей слова *nartæ* будет неполным, если не будут упомянуты родственные осетинские слова *nard* ‘жирный, упитанный, откормленный; жир’ и *nærsyn* ‘разбухать, толстеть’. На семантическую соотнесенность понятий «жир, жирный, тучный ~ ‘герой’» ука-

зал и В. И. Абаев, обсуждая этимологическое родство осетинского *wæzdan* ‘человек благородного сословия’ с древнеиранским **wazda-* ‘жир, сало’. Связующим звеном между семантемами ‘упитанный’ и ‘герой’, по его мнению, является понятие ‘силы’ [АБАЕВ 1989: 104].

Аналогичное развитие значения отмечено и в других языках.

Ностратическое *kojNa* имеет значения ‘жирный, здоровый’ [Иллич-Свитыч 1971: 299].

Русское (диалектное) *пелун* ‘насмешливое прозвище слишком толстых людей’²², по-видимому, неотделимо от осет. *pelwan* ‘силач’, перс. *pahlavān* ‘герой, силач, борец’, о которых см. [АБАЕВ 1973: 240].

Слово *śakra* в древнеиндийском означает ‘сильный, мощный; толстый, тучный’ [КОЧЕРГИНА 1987: 632]. В «Махабхарате» это слово является аллонимом имени бога грозы, божества-воина Индры.

В русском языке глагол *порить* означает ‘толстеть, жиреть, увеличиваться’, а производными от него являются *поринье* ‘здоровье, сила’ и *порной, порный* ‘здоровый, сильный’ [ФАСМЕР, III: 329]. Ср. также русское *жировать* ‘жить роскошно, кутить, расточать’ от *жир* [ФАСМЕР, II: 56-57]; а также возможную связь между русск. *сытый* и авест. *sava-* ‘сила’ [ФАСМЕР, III: 821].

Литовское *storas* ‘толстый, объемистый’ связано по происхождению с др.-исланд. *storr* ‘большой, сильный, важный, мужественный’ [ФАСМЕР, III: 747] и осет. *styr* ‘большой, великий’ [АБАЕВ 1979: 159]. Русское *дебелый* ‘толстый, упитанный’ по происхождению связано, с одной стороны, с русск. *доболый* ‘крепкий, дюжий, плотный, здоровый’, а с другой – с русск. *доблий* ‘храбрый, доблестный’, откуда идет и слово *доблесть* [ФАСМЕР, I: 520].

В целом же слова со значением ‘толстый’, ‘тучный’, ‘жирный’, ‘большой’ часто имеют положительную коннотацию, а их антонимы – отрицательную. Иллюстрацией к сказанному может служить, с одной стороны, английское *fat* ‘жир, сало’, ‘жирный, толстый, тучный’, ‘лучшая часть чего-либо’, а с другой – русское *худой* ‘тощий’, ‘плохой’, родственное древнеиндийскому *kṣudra* ‘маленький, низкий, подлый; дурной’ [ФАСМЕР, IV: 282; Кочергина 1987: 183]. Можно привлечь и ностратическое **bora* ‘большой, хороший’, откуда идут и.-е. **bher-* ‘хороший, большой’, уральское **para* ‘хороший’, дравидийское **par-* ‘большой’, алтайское **bara* ‘много’. Древнейшим значением этого слова считается ‘большой’, а значение ‘хороший’ – его дериватом [Иллич-Свитыч 1971: 175-176]²³. Ср. также эволюцию значения от ‘толстый, большой’ к ‘главный, первый’ на алтайской почве [там же: 183].

Любопытно, что в языке осетинского эпоса все еще проступает связь между семантическими полями слов *nartæ* и *nard* ‘жирный’.

В сказании, повествующем о том, как нарты попали в плен к великанам и чудом от них спаслись, могучее телосложение нарта Сослана (Созырыко) воспринято великанами, намеревавшимися съесть героя, как показатель его «жирности»: «Великаны поставили на огонь громадный котел с водой и, выбрав Созирко, как самого жирного, судя по его красной шее, хотели уже зарезать» [СМОМПК, VII, 2: 33]. В пьесе Д. Туаева, написанной по мотивам нартовского эпоса, этот же эпизод изложен так: великаны выбрали в качестве наиболее «жирного» (*narddæŕ*) нарта Хамица, у которого был «красный затылок» (*syŕx k'æbut*) [ТУАТЫ 1969: 307].

Согласно другому сказанию, наличие красной шеи (*syŕx bærzæj*) является характерной чертой всех нартов [ХИФ 1940: 120], что вряд ли свидетельствует о поголовной «жирности» нартов.

В этих сказаниях слово «жирный», несомненно, тождественно понятиям «сильный, мощный». И в этом значении «жирные» нарты ничем не отличаются от «толстого» Индры.

Обратимся теперь к последнему аргументу В. И. Абаева против иранской этимологии. Как полагал осетинский ученый, центральной фигурой нартовского эпоса является женщина, Сатána, поэтому эпос не может носить обобщенное название «мужчины». Этот довод также не выдерживает критики. В литературе уже указывалось на то, что В. И. Абаев несколько преувеличил роль героини Сатány в жизни нартов [ДЖУСОЙТЫ 2005: 142]. Но дело даже не в этом.

В случае принятия иранской этимологии значение рассматриваемого термина будет не «мужчины», а ‘герой, мужчина-воин’, что «примерно соответствует значению “сыны Калевы” в карело-финском эпосе» [МЕЛЕТИНСКИЙ 2004: 165].

В текстах содержатся прямые указания на то, что под нартами имеются в виду, прежде всего, представители рода воинов *Æxsærtæggatæ* [ГУРИЕВ 1971: 87-89; ГУРИЕВ 1982: 22; ГУРИЕВ 1991: 102-103; ГАГЛОЙТИ 1989: 12-13]. Об этом говорит и появление такой формы названия рода воинов, как *Æxsnærtæggatæ* [МИЛЛЕР 1881: 62, 72; ИАС, I: 69], представляющей собой контаминацию термина *nartæ* с родовым именем *Æxsærtæggatæ* [ДЮМЕЗИЛЬ 1976: 176; ДЗИЦКОЙТЫ 1992: 17]. Таковую же контаминированную форму находим и в адыгской версии нартовского эпоса – *Axsnartuŕo* [ГАГЛОЙТИ 1989: 18].

Следовательно, термин *nartæ*, означающий в современном употреблении ‘богатыри’, ‘герои’, первоначально был наименованием исключительно касты воинов или, если быть точнее, аллонимом этой касты и

лишь со временем стал обозначать героев эпоса в целом. Справедливость данного вывода видна и из анализа других текстов.

Нарты имели обыкновение собираться на бражничанье в доме Алагата. Это были типичные собрания воинов, куда женщинам был заказан путь. Иногда собрания сопровождались плясками, в которых участвовали наиболее выдающиеся нарты (*narty dombæjttæ*). Но однажды жена уговорила нарта Хамица привести ее на собрание нартов. Зная о запрете, Хамиц не рискнул представить свою жену нартовским воинам, но положил ее в карман (благо она была женщина-лягушка и легко туда вместилась) и тайно принес на собрание. Вездесущий нарт Сырдон узнал об этом и раскрыл эту тайну перед всеми нартами. Опозоренный Хамиц ретировался.

В данном сказании нас интересует формула проклятия, с которой Сырдон обрушился на нартов: *Fesæftystut, nart, babyn stut, nart! Axsævæj fæstæmæ nart nart nal u, sylldzu kwu ssi, wædæj fæstæmæ (...)* *Ærtækkæ Hæmcy dzyppæj Agwyndy skasti, æmæ am sylty æmbyrd u, ævi cy!* «О нарты, пришла ваша гибель! О нарты, наступил ваш конец! Начиная с сегодняшней ночи, после того, как (собрание нартов) посетила женщина, нарты перестают быть нартами. Я видел, как только что из кармана Хамица выглянула Агунда, но ведь здесь не место собрания женщин!» [ОРФ, п. 23, д. 56 (бр. I), л. 57-59].

В этом отрывке весьма показательно противопоставление терминов *nart* и *syl* ‘самка, женщина’ (последнее слово в *sylldzu* ‘(место,) куда вхожи женщины’), а также подразумевающееся *narty æmbyrd* ‘собрание нартов’ упомянутому открытым текстом *sylty æmbyrd* ‘собрание женщин’. Отсюда видно, что под нартами отнюдь не имелось в виду общество в целом, а лишь выдающиеся воины и посвященные мужчины. Об этом же говорит контекст сказания: как только дом нартов (= мужской дом) оскверняет своим посещением женщина, нарты перестают быть нартами, т.е. воинами, героями.

В другом варианте цитированного сказания противопоставлены *us* ‘женщина’ и *læg* ‘мужчина’. Увидев женщину на собрании нартов, Сырдон так выразил свое возмущение: *Aj ustyty æmbyrd u, ævi lægty æmbyrd?!* «Что это такое – собрание женщин или собрание мужчин?!» [ОРФ, п. 135, д. 348, л. 18]²⁴.

Совершенно ясно, что в этих текстах термин *nartæ* выступает в качестве синонима термина *lægtæ* ‘мужчины’. А дом Алагата – это типично мужской дом [МЕЛЕТинский 1957: 70], доступ в который, как это наблюдается и в других архаических обществах, «под страхом смерти был запрещен женщинам и непосвященным» [ПРОПП 1986: 112-114]. Имея в виду эти и подобные тексты, Я. С. Смирнова уже давно пришла к выводу

о том, что собрание нартов является «собранием боеспособных мужчин-воинов, вооруженного народа, а может быть уже даже и части его – испытанных воинов-дружинников» [Смирнова 1959: 63].

В цитированном сказании исходная семантика термина *nartæ* выступает настолько ярко, что вывод о том, что центральной фигурой эпоса является женщина, представляется неубедительным. Более справедливым следует признать другой вывод: нартовский эпос посвящен прославлению героических подвигов представителей рода воинов Ахсартаггата [АБАЕВА 1985: 118; ЧОЧИЕВ 1996: 52-53]. Точнее было бы сказать, что нартовский эпос посвящен, во-первых, борьбе с внешними врагами (прежде всего великанами), а во-вторых – борьбе за власть. Первые поколения нартов ведут борьбу исключительно с внешними врагами, тогда как, начиная с третьего поколения, основная борьба ведется за власть внутри нартовского общества [ДЗИЦКОЙТЫ 2005: 4-15]. Род воинов Ахсартаггата играет выдающуюся роль именно во второй группе сказаний. Отсюда ясно, почему нартовский эпос в своей существенной части посвящен роду воинов и почему воин-нарт играет в нем столь важную роль.

Резюмируя сказанное, историю термина *nartæ* можно представить в следующем виде. Будучи в своей основе обозначением мужчины с ярко выраженными мужскими качествами, термин *nartæ* со временем стал названием группы наиболее выдающихся эпических героев, выступающих в эпосе под родовым названием *Axsartæggataæ*. Но со временем семантика термина *nartæ* расширилась, и он стал обозначать народ в целом. Первоначально же, как мы пытались показать в другой работе, нартовский народ в целом обозначался фамильным именем *Borætæ*, так как все нарты были потомками героя, носившего имя *Boræ* [ДЗИЦКОЙТЫ 2005: 14].

Тот факт, что термин *nartæ* был синонимом фамильного имени *Axsartæggataæ* и, стало быть, названием носителей второй индоевропейской функции (в понимании Ж. Дюмезиля), полностью сближает осетинский материал с авестийским и умбрским. По авторитетному мнению Хр. Бартоломе, в Авесте термин *nar-* является еще и наименованием сословия (пиштры) воинов и в этом качестве означает ‘воин’, ‘рыцарь’ [ВАРНОЛОМАЕ 1961: 1048]. Этот же ученый сопоставил авестийское *nar-* с умбрским *nerf* (< *ner-f*), представляющим собой форму аккузатива мн.ч. от основы *ner-*. В тексте, описывающем три индоевропейские функции, умбрское *nerf* является названием носителей второй функции (т.е. воинов и полководцев) [ВАРНОЛОМАЕ 1961: 1053; см. также: БЕНВЕНИСТ 1995: 194-195]. Таким образом, осетинская традиция обозначать касту воинов производным от и.-е. основы **ner-* (= осет. *nartæ*) уходит корнями в индоевропейскую древность.

Возникает вопрос: почему ученый такого масштаба, как В. И. Абаев, мог так небрежно обращаться с исторической фонетикой? Почему он пренебрег исторической морфологией, однозначно указывавшей на невозможность вычленения в интересующем нас термине суффикса множественности на диахроническом уровне? Как он мог пройти мимо тех значений иранской основы **nar-*, которые сближают ее со значением термина *nartæ*?

Ответ на эти вопросы вполне очевиден. В. И. Абаев был одним из немногих компаративистов, смело обращавшихся для этимологических целей к данным этнологии. Так получилось, что интерес В. И. Абаева к истории нартовского эпоса совпал по времени с исследованиями ряда мифологов о небесном (солнечном) происхождении первых людей на земле или основателей правящей династии. В частности, Н. Я. Марр активно разрабатывал гипотезу о наличии в самоназваниях различных народов мира семантемы 'дети неба' или 'дети солнца', на которого и ссылается В. И. Абаев [АБАЕВ 1945: 88 и сл.]. Следуя этой гипотезе, В. И. Абаев даже этноним «арий» считал дериватом слова, означающего «дети неба» [АБАЕВ 1949: 17]. Правда, под давлением фактов (собранных в основном в работе П. Тиме) он вынужден был отказаться от последней гипотезы [АБАЕВ 1995: 671-676]. Однако гипотеза о наличии в термине *nart* семантемы «дети солнца» настолько увлекла В. И. Абаева, что он подчинил морфологический анализ семантическому, а фонетический анализ – морфологическому. И с этой явно ошибочной монгольской этимологией он не расстался даже под напором фактов.

Следует заметить, что В. И. Абаев пытался подкрепить свою этимологию термина *nart* ссылкой на информацию этнографа Г. Ф. Чурсина, записанную в Южной Осетии: «Когда-то у солнца были дети – богатыри нарты» [ЧУРСИН 1925: 80]. Однако это сообщение вряд ли имеет ценность для этимологии термина *nart*. Дело в том, что ни в одном из опубликованных, а также и архивных текстов нарты ни разу не называются детьми солнца. В связи с этим возникают сомнения в достоверности информации Г. Ф. Чурсина. Нам представляется, что ее происхождение можно объяснить вне всякой связи с этимологией термина *nart*. Обращаем внимание исследователей на наличие среди старшего поколения нартов героя по имени *Xuro* [ИАА, III: 48-50; НК, I: 281-283]. Это имя является производным от апеллятива *xur* 'солнце' и означает 'Солнце', 'Солнышко' [ДЗИЦЦОЙТЫ 2003: 88-89].

Хуро в этих текстах представлен в качестве самого древнего нарта, хотя в генеалогическом древе нартов о нем нет упоминаний. Неясны его происхождение и родственные связи с другими нартами, однако два об-

стоятельства дают основание полагать, что в древнейшей редакции нартовского эпоса этот герой рассматривался в качестве родоначальника (или одного из родоначальников) нартов.

Во-первых, во втором из цитированных текстов Хуро передает нарту Урузмагу право управлять нартами, а также дарует бессмертие героям Сатане и Урузмагу. Это указывает на божественную природу героя Хуро, а миф, в котором он упомянут, подтверждает следующее наблюдение А. З. Кубалова: «О смерти Урузмага и Сатаны, при самых упорных разысканиях, песни ничего не говорят» [КЪУБАЛТЫ 1978: 177]. Напомним, что все остальные великие нарты погибают.

Образ нарта Хуро и связанный с ним миф находят параллель в древнеиндийской мифологии. Хорошо известно, что ведийские боги первоначально были смертны. Бессмертие им даровали боги Савитар или Агни, либо они приобрели его сами, выпив напиток бессмертия сому [MACDONELL 1897: 17]. Нет сомнения, что Хуро типологически и генетически родственен ведийским богам Савитару и Агни. При этом надо учесть, что теоним *Savitár* – это название солнца до его восхода (после восхода солнце именуется Сурьей, т.е. просто «Солнцем») [MACDONELL 1897: 33]. Божество Агни является покровителем священного огня и в целом также связано с солнцем. Таким образом, древнеиндийским божествам бессмертие дарует бог Солнца, подобно тому как нартовским героям, Урузмагу и Сатане, бессмертие даровало «солнышко». Следовательно, у нарта Хуро, с одной стороны, и Савитара и Агни – с другой, один и тот же общеарийский предок, а рассматриваемый нартовский сюжет уходит корнями в общеарийскую эпоху. С учетом сказанного, герой Хуро оказывается не столько родоначальником нартов, сколько воплощенным божеством солнца. Но поскольку герои-цивилизаторы едва ли не во всех мифологических традициях являются и «детьми солнца», и родоначальниками племен и народов [АЛЬБЕДИЛЬ 2002: 154-157], не исключено, что и нарт Хуро считался родоначальником нартов. Именно миф о Хуро и мог послужить источником предания о родстве нартов с солнцем, записанного Г. Ф. Чурсиным.

Во-вторых, картвельский эпос об Амиране, основа которого, как мы пытались показать [Дзицойты 2003], восходит к скифской версии ядра нартовского эпоса, дает еще одно подтверждение нашей гипотезы. В одном грузинском (гурийском) тексте об Амиране и его братьях сказано: *samni dzmanis xuros švilis* [МА: 348], что допускает двоякое толкование. В грузинском языке слово *xuro* означает ‘плотник’, поэтому смысл фразы можно передать как «трех братьев, сыновей плотника». Но возможен и перевод «трех братьев, сыновей Хуро». Поскольку в подавляющем боль-

шинстве картвельских сказаний отцом Амирана и его братьев является кузнец или охотник, а фигура плотника тут совершенно неуместна, приведенную фразу мы перевели как «трех братьев, сыновей Хуро» [Дзиццойты 2003: 88-89]. Поразительное по точности совпадение данного имени с именем нартовского героя не может быть интерпретировано иначе, как заимствование из осетинского фольклора в грузинский. И хотя мифологическая атмосфера, окружавшая данного героя в осетинском фольклоре, на грузинской почве полностью утрачена, сохранилось указание на место Хуро в генеалогической таблице – он отец главных героев.

Дошедшие до нас фрагменты скифского эпоса в записи Геродота (IV, 5-6) подтверждают этот вывод. Как известно, скифы считали своими родоначальниками героя по имени Таргитай и трех его сыновей – Липоксая, Арпоксая и Колаксая. С неба им были ниспосланы золотые предметы – плуг с ярмом, обоюдоострая секира и чаша. Два старших брата не смогли завладеть ими, так как при их приближении золото загорелось синим пламенем. Но когда к священным предметам приблизился младший из братьев, Колаксай, огонь погас, и Колаксай завладел ими, а вместе с этим и правом управлять в Скифии.

Нет сомнений, что в этой легенде священные предметы посланы божеством Солнца, отчего они золотые и пылают огнем. Герой Колаксай также имеет связь с солнцем. Об этом говорит прежде всего имя героя, греческая передача которого *Κολάξαις*, по мнению В. И. Абаева, поддержанного некоторыми другими исследователями, отражает скифское **Xola-xšaya-* и восходит к древнеиранскому **Xvarya-xšaya-* «Солнцедарь» [АБАЕВ 1949: 189, 243; АБАЕВ 1995: 331; ГРАНТОВСКИЙ 1960: 7, 19-20; РАЕВСКИЙ 1977: 63; IVANTSIK 2002: 258-259; ДЗИЦЦОЙТЫ 2003: 116]. Достоверность данной этимологии подтверждается тем, что в иранских языках четко прослеживается связь между понятием «(солнечное) сияние» и «власть», ср. др.-иран. *xšaya-* ‘сиять; властвовать’ [АБАЕВ 1949: 64, 189, 197; АБАЕВ 1989: 234, 236]²⁵.

Параллели между образом нарта Хуро и скифского Колаксая очевидны: оба героя имеют связь с солнцем; оба героя наделены властью. Отсюда легко можно сделать вывод о генетической зависимости образа нарта Хуро от образа скифского Колаксая. Поскольку скифский герой являлся также и легендарным родоначальником земных скифских царей, следует заключить, что аналогичную роль мог выполнять в прошлом и нарт Хуро. Таким образом, указание информанта на связь нартов с солнцем можно интерпретировать без обращения к монгольскому языку и фольклору.

Можно привести и экстралингвистические возражения против монгольской этимологии. В работе, впервые опубликованной в 1977 г., В. И. Абаев разделил историю осетинского языка на три этапа: 1. Скифо-европейский (1-е тысячелетие до н.э.). 2. Алано-кавказский (от первых веков н.э. до монгольского нашествия). 3. Собственно осетинский (от монгольского нашествия до наших дней) [АБАЕВ 1995: 291-293; ср.: 588-589]. Данная стратификация признана удачной [ИСАЕВ 1987: 544] и может быть принята нами с некоторыми оговорками. Совершенно убедительным представляется нам заключение В. И. Абаева о том, что в постмонгольское время осетинский язык потерял свой престижный потенциал и перестал оказывать влияние на языки соседних народов.

Данный вывод В. И. Абаева полностью опровергает его же гипотезу о монгольских влияниях на язык осетинского эпоса. Дело в том, что все предполагаемые монголизмы в языке осетинского эпоса встречаются и в языках народов Кавказа, знающих нартовский эпос. Следовательно, если даже допустить, что в эпоху монгольских нашествий на Кавказ, имевших катастрофические последствия для осетин, последние вместо того, чтобы проклинать виновников своей трагедии, принялись перекраивать свой эпос по образцу монгольских сказаний, то и в этом случае нет абсолютно никаких оснований полагать, что осетины, язык которых лишился своего престижного потенциала, смогли приобщить к новой редакции своего эпоса народы Кавказа от Абхазии до Дагестана. Одно из двух: либо осетинский язык все же не лишился своего престижного потенциала и все еще оказывал влияние на языки соседних народов, либо он лишился его и тогда всякие разговоры о монгольских влияниях следует прекратить как ненаучные.

Последнее представляется наиболее вероятным, причем, как нам уже приходилось отмечать, нет ни одного фольклорного памятника, надежно датированного монгольской эпохой, который получил бы общеосетинское распространение [ДЗИЦЦОЙТЫ 1999: 154-158]. Вспомним о преданиях об Аксактемуре, под которым скрывается Тимурленг, и о полной трагизма истории одного из сел плоскостной Дигории, население которого было вырезано (Задалески нана). Эти предания получили общеосетинское звучание только в XX веке книжным путем. Их распространение на всю Осетию фольклорными путями оказалось невозможным. Но если фольклорные произведения, основанные на трагических фактах своей истории, не достигали значительной части территории Осетии, то могли ли распространиться от моря и до моря сюжеты и ономастика, заимствованные у монголов? И что могло подвигнуть кавказские народы на переименование отдельных героев и нартов в целом по осетин-

ско-монгольскому образцу, и куда девались их прежние наименования? Почему они не сохранились хотя бы в одном варианте того или иного сказания, хотя бы в одной из национальных версий? Ответа на эти вопросы не видно.

Несостоятельность монгольской этимологии видна и из признания В. И. Абаевым связи между осетинским термином *nartæ* и хакасским *nartpak* 'богатырская сказка' – аргумента, выдвинутого им против кавказского происхождения рассматриваемого термина (см. выше). Но, поскольку В. И. Абаев и Т. А. Гуриев видят в элементе *t* только показатель множественности в осетинском, данный аргумент работает и против их монгольской этимологии, так как хакасское слово пришлось бы признать заимствованием из позднеосетинского. Совершенно ясно, что хакасское слово, если оно действительно связано с осетинским, могло быть усвоено только из скифского или сарматского. Из этого же источника, как мы пытались показать выше, могли быть усвоены коми-зырянское *нарт*, русское *нарт* и пр. Таким образом, для монгольских влияний не остается никаких реально-исторических условий.

Неудивительно, что в научной литературе вывод о монгольском влиянии на язык осетинского эпоса подвергнут обстоятельной критике [ЧИЧЕРОВ 1952: 409; СМИРНОВА 1957: 86; СМИРНОВА 1959: 64-65; ГАГЛОЙТИ 1965: 101; ГАГЛОЙТИ 1977: 46 и сл.; КУЗНЕЦОВ 1980: 20 и сл.; ДЗИЦЦОЙТЫ 1992: 140, 150, 193, 197-200, 230-231; ТУАЛЛАГОВ 2001: 48, 69 и сл., 83, 88, 94, 121, 131].

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Цитирую по [АБАЕВ 1973: 159].

² Судя по этимологическому словарю А. К. Шагилова, в адыгских и нахско-дагестанских языках нет ни одного родственного слова, начинающегося с фонемы *n* [ШАГИРОВ 1977: 273-289].

³ Библиографию см. в [АБАЕВ 1973: 159]. См. также [АБАЕВ 1945: 18; АБАЕВ 1990: 264-267; ГУРИЕВ 1971: 22-38]. Среди тех, кто принял иранскую этимологию в начале 30-х годов прошлого столетия, был и осетинский литературовед А. А. Тибилев [1988: 238].

⁴ К сожалению, тезисы доклада Т. Н. Пахалиной изложены слишком кратко, но о позиции российского ираниста мы судим, исходя из ее выступления на международной научной конференции «Осетиноведение: история и современность» (Владикавказ, 16 октября 1991 г.).

⁵ В числе тех, кто принял иранскую этимологию, был и автор этих строк [ДЗИЦЦОЙТЫ 1992: 28-29]. Настоящая статья основана на положениях, выдвинутых в этой работе.

⁶ Недавно была высказана вполне убедительная гипотеза о том, что переход **r > l* перед *i* характерен и для языка киммерийцев (VII в. до н.э.) и, стало быть, киммерийский диалект близок, с одной стороны, к языку той группы скифов, со слов которых Геродот записал генеалогическую легенду, а с другой – к осетинскому [IVANTCHIK 2002: 263].

⁷ Что касается происхождения топонима *Nar*, то его, на наш взгляд, следует отделить от термина *nartae* и связать с основой **ner-* // **nar-*, «выступающей в ряде старых европейских названий проточных вод, рек»: древнепрусское *Narus*, литовское *Na ŕpė*, иллирийское *Nárow*, русское *Неретва* и т.п. [ТРУБАЧЕВ 1971: 51].

⁸ Говоря о других случаях отражения иранской **r* в виде осетинской *l*, М. И. Исаев приводит и примеры типа *calx* ‘колесо’, *sald* ‘мерзлый’, *aly* ‘каждый’ и пр., ссылаясь при этом на «Скифо-европейские изоглоссы» В. И. Абаева [ИСАЕВ 1987: 563]. Между тем, к числу скифо-европейских изоглосс у В. И. Абаева отнесено только слово *sald*, тогда как два других слова он объясняет именно в связи с переходом др.-иран. **ry > осет. l*. М. И. Исаев заимствовал рассматриваемый список слов из работы В. Ф. Миллера [1882: 89], для которого происхождение *l* из **r* в данном случае осталось загадочным. Неясно, по какой причине М. И. Исаев решил привести сомнения В. Ф. Миллера со ссылкой на работу В. И. Абаева.

⁹ Другая этимология этого слова у В. И. Абаева [1973: 170]: «из отрицания *nae*, глагольного корня *raem-* и суффикса *-on*». К образованиям этого же типа В. И. Абаев относит слова *nae-dzaer-on* ‘избегающий совместной жизни’, *nae-bæzz-on* ‘негодный’, *naewun-on* ‘ненавистный’. Однако в большинстве этих слов налицо префикс *aenae-*, инициальная гласная которого подвержена редукции. Редукция в этом префиксе произошла относительно недавно, поэтому в сознании говорящих еще чувствуется связь неполной формы с полной. Слово *naedzaeron* в словарях осетинского языка дано в двух формах: *naedzaeron* и *aenadzaeron* [ОРС: 98, 304; ДРС: 75, 381]. Слово *naebæzzon* также, несомненно, имело полную форму *aenabæzzon*, которая отражена как минимум в одном из словарей [ИОД: 102]. Слово *naewunon* же в словарях представлено только в форме *aenawunon* [ОРС: 106; КРОС: 247; ДРС: 82; ИОД: 112; ДЗАБИТЫ 2003: 53]. Форму *aenawunon* восстанавливает и В. И. Абаев [1973: 175], однако это опровергает его догадку о наличии в перечисленных словах глагольного отрицания *nae*. Что касается слова *naeraemon*, то оно, начиная со словаря В. Ф. Миллера [ОРНС, II: 845], встречается исключительно в этой форме и нет никаких оснований полагать, что когда-то существовала форма **aeneraemon*. Следовательно, у этого слова другое словообразование, что заставляет нас отдать предпочтение этимологии Г. Бейли.

¹⁰ Для отражения иранской группы **-kt-* в осетинском и в виде *-xt(-)*, и в виде *-γd(-)* сравните, помимо пары *taxt// tayd*, еще иронское *сuxt*, кударское *šuxt*, дигорское *ciγd* ‘сыр’ из иранского **tikta-* [МИЛЛЕР 1887: 151; АБАЕВ 1958: 328; CHRISTOL 2003: 87].

¹¹ Ср. этимологически родственное *kærd-yn* ‘резать’ из **kart-* [АБАЕВ 1958: 571, 584].

¹² Возможны и аблаутные варианты образования форм множественности: *car* ‘потолок’ *cærttæ*, *xædzar* ‘дом’ – *xædzærttæ* и т. п.

¹³ Для восприятия образа грозного нарта предками зырян и частью восточных славян ср. восприятие этих же нартов предками вайнахов: «нарты, или нарт-орстхойцы (...) в народном представлении преимущественно воспринимаются отрицательно, как угнетатели (грабители и насильники)» [ДАЛГАТ 1972: 110].

¹⁴ В последнее время проблема скифо-славянских и скифо-балтийских изоглосс стала привлекать к себе все больше внимания [ПАХАЛИНА 1983: 9; CHRISTOL 1989: 22, 31-33, 47-50; ГОЛАВ 1994; ДЗИЩОЙТЫ 1998; SNEUNG 2000: 7]. О скифо-славо-балтийской изоглоссе «вейяс-вий-вайю», установленной В. И. Абаевым, подробно и очень убедительно см. в [ВАСИЛЬКОВ, РАЗАУСКАС 2003: 24-46].

¹⁵ Несуществующая в осетинском языке форма мн.ч. *narttæ*, которую приводит Н. Г. Джусойты [2005: 142], заимствована из одной крайне ненадежной публикации нартовских текстов [газета «Советон Ирыстон», № 109 от 7. 06. 1989, с. 3]. Текст, о котором идет речь, записан из уст человека, слишком плохо владеющего осетинским языком. Другие тексты, записанные со слов данного информанта, хранятся в [Архив ЮО НИИ. Ф. 4, оп. 1, д. 84. СС. 2, 3, 11, 43, 61, 126, 177]. В них также находим форму *narttæ*.

¹⁶ Недавно были высказаны вполне обоснованные сомнения относительно трактовки элемента *t* в слове *myst*. В дигорском диалекте находим другой вокализм – *mistæ*. Поскольку иранский этимон этого слова имеет форму **mūš-*, при трактовке элемента *t* как показателя множественности изменения в вокализме остаются необъясненными. Учитывая развитие иран. **sč* > *st* в осетинском (ср. *fæstæ* ‘за, позади’ из иран. **pasča*), Дж. Чёнг восстанавливает этимон осетинского *myst* // *mistæ* в виде **muš-čī-ā*, где *čī-* – это распространенный в иранских языках суффикс. Под влиянием гласной этого суффикса и произошло изменение в вокализме корня [SNEUNG 2000: 128-129, 206]. Справедливость данного вывода видна и из того, что в дигорском слове *dælmusti* ‘под мышкой’ имеем форму локатива от **dælmustæ* ‘подмышка’, т. е. образования на базе *dæl* ‘под’ и несохранившегося самостоятельно **mus-tæ* ‘мышцы’, производного от той же иран. основы **mūš-* ‘мышь’ [АБАЕВ 1958: 354-355]. Форма множественного числа **mus-tæ* ‘мышцы’ отличается по вокализму от формы единственного числа *mistæ* ‘мышь’ (из **muš-čī-ā*). Отсюда видно, что от сопоставления *nartæ* с *myst* и *cæst* следует полностью отказаться.

¹⁷ Учитывая форму *nartæ*, Ф. Корнильо восстанавливает этимон с долгим конечным **-ā*: **hu-nar-θā-* (см. выше). Но данная форма могла привести только к рефлексу **nartæ*. Для растяжения гласной корня нужно, чтобы следующие за ней согласные занимали конечную позицию. Этому условию отвечает форма **hu-nar-θa-*, конечная краткая гласная которой непременно должна была отпасть. Конечная долгая **-ā* же не отпадала, а переходила в *-æ*. В современной осетинской форме *nartæ* конечная гласная явно вторичного происхождения.

¹⁸ Ср. язгулямское *nar* [ЭДЕЛЬМАН 1971: 166], сарыкольское *ner* [ПАХАЛИНА 1971: 112], шугнанское *nar, nīr* [КАРАМШОЕВ 1991: 282, 319], мунджанское *nār* [ГРЮНБЕРГ 1972: 331], для которых словари дают одно-единственное значение ‘самец’.

¹⁹ Форма **naryaka-* реально существовала, к ней восходит согдийское (манихейское) *nyrk* (**nirk*) ‘самец’ [ЛИВШИЦ, ХРОМОВ 1981: 379].

²⁰ Напротив, из значения ‘самка’ нередко развивается значение ‘трус’. Так, общекартвельское **zura-* ‘самка’ в чанском дало *zura-* ‘самка’, а в мегрельском – *zura-* ‘трус’ [КЛИМОВ 1964: 89]. Грузинское *dedali* означает ‘самка; курица; баба; трус’, отсюда *dedloba* ‘трусость’.

²¹ По любезному сообщению Антонины Ивановны Коваль, возможен также буквальный перевод «самцы из мужчин».

²² У М. Фасмера [III: 230] без этимологии.

²³ В данной словарной статье отсутствует индоиранский материал, но ср. осет. *baer* ‘много’.

²⁴ Как на другой пример противопоставления понятий «мужчина/самец» ~ «женщина/самка» в идеологии нартовского общества А. Р. Чочиев указывает на противопоставление нартов герою Сырдону, имя которого он считает производным от иранской основы **strī* ‘самка, женщина’ [ЧОЧИЕВ 1996: passim]. Но иранское **strī* не могло дать в осетинском языке рефлекс в виде *Syrd(on) \ Sird(on)*. К сожалению, на этой ошибочной этимологии А. Р. Чочиев построил концепцию о дуально-родовой организации общества нартов, настаивая на том, что в основе нартовского эпоса лежит конфликт полов. В этой же работе содержатся и другие ошибки и натяжки, на что мы указали в своей рецензии [ДЗИЦКОЙТЫ 1997].

²⁵ Цитированная этимология имени Колаксай подвергнута критике со стороны С.В. Кулланды. Автору этих строк брошен упрек в использовании «заведомо неверных этимологий имен персонажей скифского мифа» [КУЛЛАНДА 2006: 203-204]. Однако ни аргументы против этимологии В. И. Абаева, ни гипотеза о принадлежности скифского языка к юго-восточной подгруппе иранских языков, отстаиваемая С. В. Кулландой, не кажутся нам убедительными, см. [ДЗИЦКОЙТЫ 2003: 197, прим. 803; DZITSTSOJTY 2007: 11-12].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

АБАЕВ 1927 – АБАЕВ В. И. Осетинские термины: *igon, allon* // Яфетический сборник. Вып. V. С. 105-108.

АБАЕВ 1945 – АБАЕВ В. И. Нартовский эпос // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Т. X. Вып. 1. Орджоникидзе.

АБАЕВ 1949 – АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л.

- АБАЕВ 1958 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.; Л.
- АБАЕВ 1973 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л.
- АБАЕВ 1979 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л.
- АБАЕВ 1989 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.
- АБАЕВ 1990 – АБАЕВ В. И. Избранные труды. Т. I. Владикавказ.
- АБАЕВ 1995 – АБАЕВ В. И. Избранные труды. Т. II. Владикавказ.
- АБАЕВА 1985 – АБАЕВА З. В. Легенды и сказания о происхождении скифов и нартов // Известия ЮО НИИ. Вып. XXVII. Тбилиси.
- АЛБОРОВ 1930 – АЛБОРОВ Б. А. Термин "Нарт" (К вопросу о происхождении нартовского эпоса). Владикавказ.
- АЛЬБЕДИЛЬ 2002 – АЛЬБЕДИЛЬ М. Ф. В магическом круге мифов. Спб.
- АНИКИН 2000 – АНИКИН А. Е. Славянская лексика на неславянском фоне. Этимологические заметки (1-7) // Этимология 1997-1999. М.
- АСЛАНОВ 1985 – АСЛАНОВ М. Г. Афганско-русский словарь (пушту). М.
- БАДЕР 2005 – БАДЕР Ф. [рец. на:] *Nartamongae. Vladikavkaz-Paris, 2002, vol. I, № 1 // Nartamongae. Vladikavkaz-Paris, vol. III, № 1-2, p. 219-222.*
- БЕНВЕНИСТ 1965 – БЕНВЕНИСТ Э. Очерки по осетинскому языку / Пер. с франц. М.
- БЕНВЕНИСТ 1995 – БЕНВЕНИСТ Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с франц. М.
- БОГОЛЮБОВ 2000 – БОГОЛЮБОВ М. Н. Василию Ивановичу Абаеву к Торжественному дню // «Вопросы языкознания», № 6.
- ВАНЕЕВ 1990 – ВАНЕЕВ З. Н. Избранные работы по истории осетинского народа. Т. II. Цхинвал.
- ВАСИЛЬКОВ, РАЗАУСКАС 2003 – ВАСИЛЬКОВ Я. В., РАЗАУСКАС Д. Балтийский ключ к проблеме Вия-Вайю // *Scripta Gregoriana. Сборник в честь семидесятилетия академика Г. М. Бонгард-Левина. М.*
- ГАГЛОЙТИ 1965 – ГАГЛОЙТИ Ю. С. К изучению терминологии нартского эпоса // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института. Вып. XIV. Цхинвал.
- ГАГЛОЙТИ 1977 – ГАГЛОЙТИ Ю. С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвал.
- ГАГЛОЙТИ 1989 – ГАГЛОЙТИ Ю. С. Трехфункциональное деление в этнической культуре осетин // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе.
- ГАЗЗАЕВ 1957 – ГАЗЗАЕВ В. А. [краткое изложение содержания доклада, читанного на конференции по нартовскому эпосу] // *Нартский эпос. Орджоникидзе.*
- ГАМКРЕЛИДЗЕ, ИВАНОВ 1984 – ГАМКРЕЛИДЗЕ Т. В., ИВАНОВ Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. II. Тбилиси.

- ГЕРЦЕНБЕРГ 1981 – ГЕРЦЕНБЕРГ Л. Г. Хотаносакский язык // Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. М.
- ГЕРШЕВИЧ 1990 – ГЕРШЕВИЧ И. Отмечая 90-летие со дня рождения сэра Гарольда Бейли // Вестник древней истории, № 4.
- ГРАНТОВСКИЙ 1960 - ГРАНТОВСКИЙ Э. А. Индо-иранские касты у скифов. М.
- ГРЮНБЕРГ 1972 – ГРЮНБЕРГ А. Л. Языки Восточного Гиндукуша. Мунджанский язык: тексты, словарь, грамматический очерк. Л.
- ГУРИЕВ 1971 – ГУРИЕВ Т. А. К проблеме генезиса осетинского нартовского эпоса. Орджоникидзе.
- ГУРИЕВ 1981 – ГУРИЕВ Т. А. Антропонимия осетинского нартовского эпоса. Орджоникидзе.
- ГУРИЕВ 1982 – ГУРИЕВ Т. А. Проблемы Нартиады. Орджоникидзе.
- ГУРИЕВ 1991 – ГУРИЕВ Т. А. Наследие скифов и алан. Владикавказ.
- ДАЛГАТ 1972 – ДАЛГАТ У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М.
- ДЖИОЕВ 1982 – ДЖИОЕВ Х. С. К вопросу о происхождении термина «нарт» // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик.
- ДЖОНУА, КЛИМОВ 1985 – ДЖОНУА Б. Г, КЛИМОВ Г. А. К индоиранизмам в языках Северо-Западного Кавказа (абхазские данные) // Известия АН СССР, серия ЛЯ. Т. 44, вып. 2.
- ДЖУСОЕВА, ТМЕНОВ 1992 – ДЖУСОЕВА К. Г., ТМЕНОВ В. Х. Некоторые проблемы исторической этнографии осетин в свете лингвистических данных (к вопросу о семантической интерпретации топонима «Нар» в осетинском языке) // Проблемы этнографии осетин. Вып. 2. Владикавказ.
- ДЖУСОЙТЫ 2005 – ДЖУСОЙТЫ Н. Г. Нарты – «дети солнца» (к этимологии термина «Нарт») // Известия Юго-Осетинского НИИ им. З. Н. Ванеева. Вып. XXXVII. Цхинвал, с. 139-155.
- ДЗАБИТЫ 2003 – ДЗАБИТЫ З. Т. Ирон æвзадзы фразеологон дзырдут. Цхинвал.
- ДЗИЦКОЙТЫ 1992 – ДЗИЦКОЙТЫ Ю. А. Нарты и их соседи. Географические и этнические названия в Нартовском эпосе. Владикавказ.
- ДЗИЦКОЙТЫ 1997 – ДЗИЦКОЙТЫ Ю. Нартаæ æмæ сæ идеологи // газета «Хурзæрин», № 56.
- ДЗИЦКОЙТЫ 1998 – ДЗИЦКОЙТЫ Ю. А. К скифо-европейским ареальным изоглоссам // Studia Iranica et Alanica. Rome.
- ДЗИЦКОЙТЫ 1999 – ДЗИЦКОЙТЫ Ю. Ном «Хæмыц»-ы равзæрды тыххæй // «Мах дуг», № 8.
- ДЗИЦКОЙТЫ 2003 – ДЗИЦКОЙТЫ Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал.
- ДЗИЦКОЙТЫ 2005 – ДЗИЦКОЙТЫ Ю. А. Родословное древо нартов // Историко-филологический архив. Вып. 3. Владикавказ.

- Добровольский 1914 – Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. Смоленск.
- ДРС – Дигорско-русский словарь. Владикавказ, 2003.
- Дюмезиль 1976 – Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология / пер. с франц. М. ИАА, III – Ирон адамон аргъауттæ. Т. III. Цхинвал, 1962.
- ИАС, I – Ирон адамы сфæлдыстад. Т. I. Дзæуджыхъæу, 1961.
- Иллич-Свитыч 1971 – Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. Введение. Сравнительный словарь (b - K). М.
- ИОД – Ирон орфографион дзырдут. Дзæуджыхъæу, 2002.
- ИСАЕВ 1987 – ИСАЕВ М. И. Осетинский язык // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: восточная группа. М. С. 537-643.
- КАРАМШОЕВ 1991 – КАРАМШОЕВ Д. Шугнанско-русский словарь. Т. П. М.
- КЛИМОВ 1964 – КЛИМОВ Г. А. Этимологический словарь картвельских языков. М.
- КОВАЛЬ 1990 – КОВАЛЬ А. И. Эпос и литература фульбе. М.
- КОЧЕРГИНА 1987 – КОЧЕРГИНА В. А. Санскритско-русский словарь. М.
- КРОС – Краткий русско-осетинский словарь. М., 1978.
- КУЗНЕЦОВ 1980 – КУЗНЕЦОВ В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе.
- КУЗНЕЦОВ 1984 – КУЗНЕЦОВ В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе.
- КУЛЛАНДА 2006 – КУЛЛАНДА С. В. *Lingua scythica ad usum historici* // Древности скифской эпохи: Сборник статей. М. С. 194-209.
- КУЛЛАНДА, РАЕВСКИЙ 2004 – КУЛЛАНДА С. В., РАЕВСКИЙ Д. С. Эминак в ряду владык Скифии // Вестник древней истории. № 1. С. 79-95.
- КУРДОВЕВ, ЮСУПОВА 1982 – КУРДОВЕВ К. К., ЮСУПОВА З. А. Курдско-русский словарь (сорани). М.
- КЪУБАЛТЫ 1978 – КЪУБАЛТЫ А. Уацмыстæ. Дзæуджыхъæу.
- ЛИВШИЦ, ХРОМОВ 1981 – ЛИВШИЦ В. А., ХРОМОВ А. Л. Согдийский язык // Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. М. С. 347-514.
- ЛЫТКИН, ГУЛЯЕВ 1970 – ЛЫТКИН В. И., ГУЛЯЕВ Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. М.
- МА – *Midžač'vuli amirani* [«Прикованный Амиран» (на груз, яз.)] // М. Я. Чиковани. Прикованный Амирани. Тбилиси, 1947. С. 272-402.
- МАКОВСКИЙ 1996 – МАКОВСКИЙ М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М.
- МЕЛЕТинский 1957 – МЕЛЕТинский К. М. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос. Орджоникидзе. С. 37-74.
- МЕЛЕТинский 2004 – МЕЛЕТинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Издание второе, исправленное. М.
- МИЛЛЕР 1881 – МИЛЛЕР В. Ф. Осетинские этюды. Ч. I. М.
- МИЛЛЕР 1882 – МИЛЛЕР В. Ф. Осетинские этюды. Ч. II. М.

- МИЛЛЕР 1887 – МИЛЛЕР В. Ф. Осетинские этюды. Ч. III. М.
- МИЛЛЕР ОРНС, II – МИЛЛЕР В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. II. Л., 1929.
- НК, I – Нарты кадджытæ. Т. I. Дзауджыхъæу, 1989.
- ОРС – Осетинско-русский словарь. Орджоникидзе, 1970.
- ОРФ – Отдел рукописных фондов Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. Фонд «Фольклор». Владикавказ.
- ПАХАЛИНА 1971 – ПАХАЛИНА Т. Н. Сарыкольско-русский словарь. М.
- ПАХАЛИНА 1983 – ПАХАЛИНА Т. Н. Исследование по сравнительно-исторической фонетике памирских языков. М.
- ПАХАЛИНА 1991 – ПАХАЛИНА Т. Н. К вопросу о происхождении осетинского слова part // Первая международная научная конференция «Осетиноведение: история и современность». Владикавказ.
- ПРОПП 1986 – ПРОПП В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.
- РАЕВСКИЙ 1977 – РАЕВСКИЙ Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М.
- РУБИНЧИК, II – Персидско-русский словарь. Под ред. Ю. А. Рубинчика. Т. II. М., 1970.
- СМИРНОВА 1957 – СМИРНОВА Я. С. [рецензия на: Нарты. Эпос осетинского народа. М., 1957] // Советская этнография, № 6. С. 85-86.
- СМИРНОВА 1959 – СМИРНОВА Я. С. Военная демократия в Нартском эпосе // Советская этнография, № 6.
- СМОМПК, VII, 2 – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. VII, отд. 2. Тифлис, 1889.
- ТИБИЛОВ 1988 – ТИБИЛОВ А. А. Собрание сочинений (на осет. и русск. яз.), Цхинвал.
- ТРУБАЧЕВ 1971 – ТРУБАЧЕВ О. Н. Заметки по этимологии и сравнительной грамматике // Этимология 1968. М. С. 24-67.
- ТУАЛЛАГОВ 2001 – ТУАЛЛАГОВ А. А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ.
- ТУАТЫ 1969 – ТУАТЫ Д. Уацмыстæ. Т. I. Дзауджыхъæу.
- ФАСМЕР, I-IV – ФАСМЕР М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. ТТ. I, II. М., 1986; ТТ. III, IV. М., 1987.
- ХИФ, 1940 – Хуссар Ирыстоны фолклор. Сталинир.
- ХЪОДЗАТЫ 2005 – ХЪОДЗАТЫ Æ. Æрду æмæ æдкъала бæлас // «Мах дуг», № 9. С. 128-140.
- ЦАБОЛОВ 2001 – ЦАБОЛОВ Р. Л. Этимологический словарь курдского языка. Т. I. М.
- ЧИЧЕРОВ 1952 – ЧИЧЕРОВ В. И. Некоторые вопросы теории эпоса и современные исследования нартских сказаний осетин // Известия АН СССР, ОЛЯ. Т. XI, вып. 5. М.
- ЧОЧИЕВ 1996 – ЧОЧИЕВ А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. М.
- ЧУРСИН 1925 – ЧУРСИН Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк. Тифлис.
- ШАГИРОВ 1977 – ШАГИРОВ А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. Т. I. М.

- ЭДЕЛЬМАН 1971 – ЭДЕЛЬМАН Д. И. Язгулямско-русский словарь. М.
- ЭДЕЛЬМАН 1986 – ЭДЕЛЬМАН Д. И. Сравнительная грамматика восточно-иранских языков. Фонология. М.
- BAILEY 1979 – BAILEY И. W. Dictionary of Khotan Saka. Cambridge.
- BAILEY 1980 – BAILEY H. W. Ossetic (Narta) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London.
- BARTHOLOMAE 1961 – BARTHOLOMAE Chr. Altiranisches Wörterbuch. Berlin.
- BIELMEIER 1982 – BIELMEIER R. Zur Entwicklung der ossetischen Deklination // Indogermanische Forschungen, № 87. Berlin.
- CHEUNG 2000 – CHEUNG J. Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism. Leiden.
- CHRISTOL 1989 – CHRISTOL A. Des Scythes aux Ossetes. Rouenlac.
- CHRISTOL 2003 – CHRISTOL A. Le lexique des couleurs en ossete - (pre)histoire d'un champ lexical // «Nartamongæ». Vol. II, № 1-2.
- CORNILLOT 2002 – CORNILLOT F. Les racines mythiques de l'appellation des Nartes // «Nartamongæ». Vladikavkaz-Paris, vol. I, № 1.
- DUMÉZIL 1986 – DUMÉZIL G. Loki. Nouvelle édition refondue. Flammarion.
- DZITTSOJTY 2007 – DZITTSOJTY Ju. A Propos of Modern Hypotheses on the Origin of the Scythian Language // Scythians, Sarmatians, Alans: Iranian-Speaking Nomads of the Eurasian Steppes. Barcelona. P. 11-12.
- GERSHEVITCH 1955 – GERSHEVITCH I. Word and Spirit in Ossetic // Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. London, 1955 (17).
- GIGNOUX 2005 – GIGNOUX Ph. [рец. на:] “Nartamongæ”. Vladikavkaz-Paris, 2002, vol. I, № 1 // “Nartamongæ”. Vladikavkaz-Paris, vol. III, № 1-2, p. 223-225.
- GOLAB 1994 – GOLAB Z. Prehistoric Contacts Between Ossetic and Slavic // Non Slavic Languages of the USSR. Papers from the 4th Conference. Slavica Publications: Columbus.
- HARMATTA 1970 – HARMATTA J. Studies in the History and Language of the Sarmatians. Szeged.
- IVANTCHIK 2002 – IVANTCHIK A. Un fragment de l'épopée scythe: “le cheval de Colaxaïs” dans un partheneion d'Alcman // Ktema. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques. Strasbourg, № 27.
- KNOBLOCH 1991 – KNOBLOCH J. Homerische Helden und christliche Heilige in der kaukasischen Nartenepik. Heidelberg.
- LEBEDYNSKY 2000 – LEBEDYNSKY Ia. Des noms et des peuples: Les noms ethniques des Ossetes et de leurs ancêtres // D'Ossète et d'alentour. № 8. P. 4-17.
- MACDONELL 1897 – MACDONELL A. A. Vedic Mythology. Strassburg.
- THORDARSON 1989 – THORDARSON F. Ossetic // Compendium Linguarum Iranicarum. Wiesbaden.
- ZGUSTA 1998 – ZGUSTA L. Typology of etymological dictionaries and V. I. Abaev's Ossetic Dictionary // Studia Iranica et Alanica. Rome. P. 525-540.

ON THE ETYMOLOGY OF THE EPIC TERM *NART*

SUMMARY

Among etymologies of the term *nart* the most acceptable are two: etymology on the Iranian ground, connecting the considered term with Old Iranian stem **nar-* ‘man; male’, and etymology on the Mongolian ground, deducing this term from the Mongolian stem *nar-* ‘sun’. However the historical phonetics and historical morphology of the Ossetic language contradict etymology on the Mongolian ground. At the same time objections of V. I. Abaev against etymology on the Iranian ground are not valid at all. The most probable Old Iranian etymon of the term *nart* is **(hu-)nar-θa-*, reconstructed by the French scholar F. Cornillot.

Oswald SZEMERÉNYI

**FOUR OLD IRANIAN ETHNIC NAMES:
SCYTHIAN – SKUDRA – SOGDIAN – SAKA**

(Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1980)

Caro amico Vittore Pisani octogenario
sed cruda cui uiridisque senectus
D. D. D. autor

1.1. The Scythians make their first appearance in the 8th century B.C. in the South of Russia. According to some they had been living there from time immemorial¹. But already Herodotus reported (IV 11) a version, according to which „the nomadic tribes of Scythians who lived in Asia, being hard pressed by the Massagetae, were forced across the Araxes into Kimmeria (what is now Scythia is said to have been once inhabited by Kimmerians)“, and most modern historians would agree that the Scythians arrived from Asia, fleeing before other westward pressing nomads and perhaps even before that protracted period of exceptional drought which according to Ellsworth Huntington set in around the year 800 B.C. and triggered off the westward movement of the barbarians². This does not, of itself, decide the question whether their original homeland was in Asia or in Europe; in the latter case, we have to assume that they belonged to those Iranian tribes whose ancestors had migrated from Southern Russia to the steppes East of the Caspian and the Aral Sea, and who returned to Europe in the afore-mentioned circumstances³.

1.1.1. The immediate consequence of the invasion was the subjugation, or at least constant harassment, of the local population, the Iranian tribes of the *Kimmerians*⁴. Escaping the intolerable pressure, part (?) of them crossed the Caucasus and invaded Urartu. The Assyrian king Sargon (722–704) learns from intelligence reports in 714 B.C. that Urartu had suffered a serious defeat at the hands of the *Kimmerians*. Under Sennacherib (703–681) they turn West and destroy the Phrygian kingdom (696?), but around 679 B.C., under their king Teušpa, they suffer a crushing defeat from Esarhaddon's army. The next major encounter brings them face to face with Gyges, king of Lydia (687–652), who

is defeated by them and killed in battle (652). The Kimmerian chieftain Kobos, of execrable cruelty, was, in the time of King Madyes (see presently), crushed by the Scythians, and this was the last to be heard of them in Anatolia^{4a}.

1.1.2. Although, according to Herodotus (I 103), „the *Scythians* had entered Asia in pursuit of the Kimmerians whom they had expelled from Europe“, the first mention of them is made there almost half-a-century after the appearance of the Kimmerians. Under Esarhaddon (681–669) a barbarian chieftain, *Bartatua* (675–645?) by name, sued for the hand of a Ninevite princess. He is doubtless identical with Herodotus' Πρωτοθύης, father of the Scythian king Μαδύης (645–615?). He, like *Išpakai* of the *Ašguzai* people, an ally of the Manna, has to be placed in Sakasene, off the SW corner of the Caspian^{4b}. From here the Scythians turned westward, and, as mentioned already, under Madyes defeated the Kimmerian chieftain Kobos.

Between 630–620 B. C. the Scythians pillaged Syria, Palestine, and even the North of Egypt, but then were bought off by Psammetichus and returned to Anatolia.

After the fall of Ninive (612 B.C.), Nabopolassar, king of Babylonia, pursued the last Assyrian king, Aššurballit (612–609), and defeated him at Harran – in alliance with some Scythian forces, apparently from Cappadocia. But soon the Medes gained the upper hand, and the Scythians were forced to withdraw to Western Anatolia where they were finally crushed around 585 B. C.

1.2. As can be seen, Kimmerians and Scythians were less than a century and a half south of the Causasus. During that relatively short period they were known to the local population, in particular to the Assyrians, as *Gimirrai(a)* and *Aškuzai*, *Askuzāi*, or *Iškuzāi*, *Iškuza*, respectively. The former is quite clearly the Biblical *Gomer* and the Greek Κιμμέριοι, but there can be little doubt that the latter also appears in the Old Testament, albeit in the corrupt form *Ašh-kenaz*, found at Genesis 10, 3, and Jeremiah 51, 27. The former passage is interesting inasmuch as it establishes a father-son relation between the two peoples:

„And the sons of Gomer: Ashkenaz, and Riphath, and Togarmah“.

But Jeremiah proves the identity in a different way. For the injunction

„summon the kingdoms of Ararat, Minni, and Ashkenaz“

shows that Ashkenaz is in close connection with Ararat = Urartu, and Minni, a people which we have met above (1.1.2.) as the allies of the Ašguzai. It is clear that the corruption occurred in the scribal, not the oral tradition: the historically

obscure ethnic 'škwz was in its written form changed to 'šknz, an easily understandable change seeing that in the development of Hebrew script the two letters were very similar in many variants of the script⁵. That the term *Ashkenazim* has come to mean 'Polish-German Jews', in contrast to *Sephardim* 'Spanish or Portuguese Jews' is a highly interesting semantic development but not relevant to our problem.

1.3. Seeing that the Near East had the distinctive names *Gimirrai(a)* and *Askuzai* for Kimmerians and Scythians, the question arises whether the Iranians themselves knew these names.

As is known, Herodotus (VII 64) roundly declares: οἱ γὰρ Πέρσοι πάντας τοὺς Σκύθας καλέουσι Σάακας, „Saciae is the name the Persians give to all Scythian tribes“. But here we must ask at once whether this statement is based on reliable information or whether it is an unjustified extrapolation from the fact that the Achaemenids only knew Sakas?!

1.3.1. For this question a passage of Darius' Bisutun inscription is of the greatest importance. In column V of that inscription a report is given (V 21–30) of an expedition against the Saka⁶, 'wearing the pointed hat', who lived near a *draya*; their chieftain *Skunxa* was captured, and figures as the tenth on the Bisutun rock after a long row of rebellious adversaries of Darius, with a truly impressive pointed hat on his head. The territory of these Saka people was annexed.

Now Herodotus, as is known, also reports (IV 1, 83–98, 118–144) a vast expedition against the Scythians which took his army across the Bosphorus and the Danube at least to the Dniester. But owing to the scorched earth tactics of the Scythians the campaign was broken off, and the army returned the way it had come, empty-handed, and certainly without adding a province to the Empire.

Historians have long tried to solve the riddle whether the Persian account refers to the same expedition as the Greek or not. Thus, e.g., A. HERRMANN argued (1933) that the Persian account referred to the fourth or fifth year of Darius (517 or 516 B.C.) and therefore could not be identical with the Greek account which referred to 512 B.C. The former commemorated an expedition against the Asiatic *Sakā tigraxaudā*, the latter a campaign against the *Sakā paradraya* in the Crimea⁷.

The same view, except for changes in the chronology, has been repeatedly advanced by W. HINZ. The *draya* is the river Oxus (modern Amū Daryā)⁸, where Darius defeated the Saka tigraxauda; this happened in 519 B.C., while the campaign against the Scythians took place in 513 B.C.⁹

But the opposite view has not been without supporters either. Thus, e.g., HERZFELD maintained on various occasions that DB V referred to the Scythian

campaign which took place in the Black Sea region in 512; the *Saka para draya* were accordingly to be placed in and near the Danube delta¹⁰.

However, the most forcefully presented version of this thesis has been given by the American historian J. M. BALCER. In a paper entitled „The date of Herodotus IV. 1 – Darius’ Scythian expedition”¹¹, he first tried to show that the so-called Tabula Capitolina which (II 22–25) links the assassination of the tyrant Hipparchos with Darius’ Scythian campaign across the Kimmerian (!) Bosphoros, and dates both to a year 528 = 513 B.C, “contains too many historical errors in col. II to be considered a sound document” (p. 103), although with reference to the death of Hipparchos, where the correct date, 514 B.C, is known, the Tabula is only one year out. Balcer also attempted to demonstrate (p. 116) that “the four ancient sources (Bisitun, Herodotus, Ktesias, and Poly-aenos) do preserve in parallel reports the events of Darius’ reign from 522 to 518 B.C.”, and since the Saka campaign reported in DB V, now known to be dated to 519 B.C.¹², in his view can only refer to the Western Sakas, he ended up with the conclusion (p. 131) that “every indication points to one [!] Scythian expedition in 519 into Europe”.

In a thorough review of the evidence J. HARMATTA convincingly showed that Balcer's thesis, in the meantime hailed by CAMERON¹³ as definitively proved, is quite simply untenable¹⁴. His main (Iranian) argument (p. 21f.) is the observation that in DB V 24 the reading *parašim*, KENT'S emendation accepted almost unanimously¹⁵, is at variance with the facts. For, as is reported by Kent (OP 133 ad 23–4), Cameron read, i.e. saw on the rock, + *r^ax^a + a*[. Harmatta maintains therefore (pp. 22f.) that in DB V 22–28 it was reported that Darius arrived at a river (not at the Black Sea), crossed it, and beat Skunxa’s Sakas! The river was also named, for the signs quoted above are to be read as *A]raxšā*, another name of the River Oxus.

The relevant passage is therefore to be read as follows

23 yadiy abiy dray a a-
24 vārasam araxšā nāma rauta avā hadā visa viyatara-
25 yam.

In concluding our discussion of Darius’ campaign against the (Eastern) Sakas it is perhaps worth mentioning – since it seems to have gone unnoticed – that Herodotus (I 201–214) credits Cyrus the Great (559–529 B.C.) with a similar exploit against the Massagetae; his report is couched in surprisingly similar terms:

“(201) After the conquest of Assyria, Cyrus’ next desire was to subdue the Massagetae, whose country lies far to the eastward beyond the Araxes... What the Araxes is like is not clear – some say it is bigger than the Danube, others that it is not so big...”

“(205) At this time Tomyris was queen of the Massagetae, having succeeded to the throne on her husband's death. Cyrus sent to her and pretended to sue for her hand in marriage; but he was met with a refusal... Cyrus, therefore, ... turned to open force, and advancing to the Araxes began his assault upon the Massagetae by bridging the river for his men to cross and constructing upper-works on the ferry boats”. Shortly after (208) Cyrus “crossed the river with his army”.

Seeing that the campaign of Cyrus took place in 529 B.C, and Darius' in 519 B.C., that is barely ten years later, the question arises whether the two events are causally connected? Did Darius wish to avenge the death of Cyrus who had been killed in battle by the Massagetae? Or is it conceivable that Herodotus' report is a projection onto Cyrus of Darius' feat? But this is surely ruled out by the fact that Cyrus' expedition is reported by Strabo also (XI, 8, 6), both probably deriving from Hekataios¹⁶.

1.3.2. Whatever the explanation of this curious coincidence, there can be little doubt that DB V reports a campaign of the Persians against the Eastern Sakas. The report, which calls these people Saka, is therefore of no use when it comes to deciding whether the Persians knew some other name for the (Western) Scythians.

Unfortunately, there is no Persian record of Darius' campaign (reported by Herodotus and others) against the (Western) Scythians. But there are several lists which enumerate the provinces or peoples of the empire¹⁷, and it has often been suggested that they might be of help in our inquiry. For our purposes they can be evaluated as follows.

(1) In the Bisutun inscription (1, 16f.; 2, 8; 5, 21–31 ; DBk 2) *Saka* quite clearly always denotes the *Eastern Scythians*.

(2) In one of the Persepolis inscriptions (DPe) the list contains after the central provinces and Egypt the following:

- 12 Armina, Katpatuka, Sparda, Ya-
- 13 unā tyaiy uškahyā utā tya-
- 14 iy drayahyā utā dahyāva t-
- 15 yā para draya, Asagarta, Parθava, Zra
- 16 ka

and then the other Eastern provinces, amongst them also *Hi(n)duš*, *Ga(n)dāra*, *Sakā*, *Maka*.

As can be seen, after the Asianic peoples we find mentioned the Ionians of the land (i. e. Asia Minor) and the sea (i. e. the islanders) and *lands overseas*, followed by Eastern peoples only. The most natural construction to put on *the lands overseas* would, of course, be to regard them as lands on the Balkans, perhaps even mainland Greece. It is certainly unfounded in the context to iden-

tify them with the (Western) Scythians¹⁸, simply because in another, late, inscription (DNa 28–9) *Sakā tyaiy paradraya* are named; for, with the same logic, we might argue that they are to be taken for *Yaunā tyaiy paradraya* because they are named in *two* inscriptions (DSe and XPh, see presently). But even if the (Western) Scythians were meant, we could not determine what form their name had – which is the only important question from our point of view¹⁹.

(3) In Darius’ Susa inscription concerning the Restoration of Order in the Empire, KENT gives (DSe 21–30) a list which is “restored by retranslation from the Akkadian version”. According to his text, after the central and eastern provinces (including the Eastern *Sakā haumavargā* and *Sakā tigraxaudā*) come

27 Armina, Katpatuka, Sparda, Yaun-
28 ā tyaiy drayahyā utā tyai
29 y paradraya, Skudra...

In other words, in this part of the list, we have the same sequence as in (2) above, except that the Ionians of Asia Minor seem to have been overlooked (or omitted), and the ‘lands overseas’ are resolved into ‘Ionians across the sea’ and Skudra, or possibly into ‘people (not Ioanians!) across the sea and Skudra’.

But a quite novel situation has arisen through the recent appearance of some further fragments of this inscription. According to the editor²⁰, the passage should now be reconstituted as follows:

27 Armina, Katpatuka, Sparda, Yaunā
28 tyaiy drayahyā, Sakā tyaiy
29 paradraya, Skudra, Yaunā tyaiy
30 paradraya, Karkā. θātiy Dāra...

But it is worth pointing out that even now only (29) *Yaunā*, and (30) *θātiy* are attested. To be sure, the Akkadian version presents (Steve, p. 23):

20 [^{māt}Sa-]parda ^{māt}Ya[m]ana šá ina A.A.BA [^{māt}Gimirri šá]
21 ina nibirtum ^{nār}marratum ašbu’ ^{māt}Iskudur ^{māt}[Yamana]
22 ^{māt}Karsa,

that is to say Sparda, Ionians in the sea, [Saka?] across the saltwater, Skudra, [Ionia?], Karka. The Ionians are the second time not specified at all, and quite possibly Gimirri and Yamana should be interverted so that the sequence would be

Sparda, Ionians of the islands, Ionians overseas,
Skudra, [? Saka?], Karka.

In any case, once again, if the (Western) Scythians were mentioned at all, we have no evidence to show how they were named in the inscription.

(4) With Darius’ list in the Naqš-i-Rustam inscription (DNa) we have at last firm ground under our feet. After the main central and eastern provinces (including the *Sakā haumavargā* and *tigraxaudā*) we find

28 Katpatuka, Sparda, Yauna, Sakā tyaiy [pa-]

29 radraya, Skudra, Yaunā takabarā, Put[ā]y-
30 ā, Kūšiyā, Mačiyā, Karkā,

that is, after the Ionians of Asia Minor, there come the Sakā across the sea, the Skudra, the petasos-wearing Ionians, Libyans, Ethiopians, men of Maka, Carians.

This time we seem to have clear evidence that the (Western) Scythians were (also? see 3.4.) named *Sakā*.

(5) Xerxes' daiva-inscription at Persepolis (XPh) presents a very full list comprising thirty²¹ peoples of the realm, although in a very disorganised kind of fashion: after Arachosia comes Armenia, after Hinduš Katpatuka, etc.²². Of the peoples relevant to our inquiry the following are named:

23 Yaunā tya[iy] drayahiyā dā-
24 rayatīy utā tyaiy paradrava dārayat-
25 iy, Mačiyā, Arabāya, Gadāra, Hiduš,
26 Katpatuka, Dahā, Sakā haumavargā, Sakā
27 tigraxaudā, Skudrā, Ākaufačiyā,
28 Putāyā, Karkā, Kūšiya. θātiy...

As can be seen, in our area two kinds of Ionians are named, and the Skudrā. There is *no mention of Sakā paradraya*.

(6) The throne-bearer labels at Persepolis (A?P), ascribed to Artaxerxes II (405–359 B. C.) or III (359–338 B. C.)²³, also add up to an (almost) complete list of thirty peoples (KENT, *OP* 155f.). Relevant are:

14 iyam Sakā haumavargā
15 iyam Sakā tigraxa[udā]
23 iyam Yaunā
24 iyam Sakā paradraiya
25 iyam Skudra
26 iyam Yauna takabarā.

Here again, the Western Scythians seem clearly attested as *Sakā paradraiya*.

1 3.3. The name of the *Saka* occurs in a few more inscriptions.

(7) In a Persepolis inscription Darius gives a comprehensive description of the magnitude of his realm (DPH 5–8):

5 hačā Sakaibiš tyaiy para
6 Sugdam amata yātā ā Kūšā,
7 hačā Hidauv amata yātā ā Spa
8 rdā

“from the Scythians who are beyond Sogdiana, from there unto Ethiopia; from Sind – from there unto Sardes”.

The reference is clearly to the *Eastern Sakas*.

(8) In an inscription of Hamadan (DH 4–6), we find a verbatim repeated description of the realm.

(9) The discovery at Susa on 24th December, 1972, of an “over-life-size stone statue of Darius the Great”, brought not only “the first large-scale fragment of a free-standing Achaemenian statue”, “an example of a hitherto unknown Egyptianizing type of Achaemenian royal sculpture; and an important new document for the study of Persian dress”, but also, on the two lateral faces of the large rectangular base, two rows of kneeling persons, personifying 2 x 12 = 24 peoples of the empire, with their names written in hieroglyphic Egyptian in a cartouche under each figure²⁴. This hieroglyphic “list of provinces” had been known before from fragments of four stelae erected on Darius’ orders on his own Suez Canal connecting the Red Sea and the Nile. But the new Susa find presents for the first time a complete copy of the list²⁵.

From our point of view, the important fact is that after the heartlands and the Eastern provinces the list names

12 Les Saka des marais et les Saka des plaines

13 Babylone

14 L’Arménie

15 Sardes

16 La Cappadoce

17 Skudra.

Before this discovery it was thought that the *Saka of the marshes* and the *Saka of the plains* might correspond to the division into *tigraxauda* and *haumavarga*²⁶. But BALCER opined²⁷ that “the Scythians of the Eastern plains-steppe regions... are the Amyrgian [= haumavarga] *Saka*... *The Scythians of the marshes... may well be the Scythians* dwelling in the marshes of lake Maiotis” [my Italics, OSz.], although he had noted (fn. 84) that, according to POSENER, “la position du no. 12 à la fin du groupe des pays orientaux interdit de voir dans SK PH□ [= Saka of the marshes] la Scythie au nord de la mer Noir”.

An even more radical transposition was about the same time advocated by CAMERON²⁸: “Despite the evident intention of the scribe to indicate that two Sakas were here being indicated, I submit that the evidence to prove that these are the two north-eastern Saka is inconclusive”. And when we consider that “the lands beyond the Sea” in DPe [our no. (2) above] “become none other than ‘the Ionians who are beyond the Sea’ of DSe (also XPh) [our nos. (3) and (5)] and the ‘*Saka* who are beyond the Sea’ of DNa [our no. (4)] ... then the Saka of the Suez inscriptions must in all probability be the *Scythians in Europe*”. [My Italics, OSz.]

But in spite of this forceful argumentation, within a year or so Cameron managed to achieve a complete volte-face²⁹. In 1975 he just as emphatically

declared that the assumption that the hieroglyphic Saka might be “the Western or European Saka” – his own previous suggestion – “would be erroneous, as another Egyptian text demonstrates conclusively”. This text is of course the inscription on the Darius statue, and it leads to the following ingenious suggestion. No. 12 in the hieroglyphic list has so far been read as SK PḤ SK T , that is as naming two groups of Sakas. But, says Cameron, “it now appears that No. 12 had best be rendered as SK PḤ SKT, and translated as ‘the Saka who are in back of (encroaching on) the Sogdian land’ “, *skt* , here being merely a variant of *skdy* ‘Sogdia’, listed under no. 7.

The upshot of this hieroglyphic interlude is then, whether we accept POSENER’S argument or CAMERON’S interpretation, that the hieroglyphic list does not mention the European Scythians.

1.3.4. Summing up, we can say that of the nine inscriptions discussed in this section only two, i. e. (4) and (6), refer by name to the Western Scythians, and that in the form *Sakā tyaiy paradraya* and *Saka paradraiya* respectively.

1.4. Even though the relevant evidence is thus reduced to two occurrences, that would seem to be sufficient to corroborate Herodotus’ statement that the Persians called all Scythians Saka. But this at once poses the question: where did the Assyrian and Hebrew sources get the name *aškuza/iškuza* from? The obvious answer is, at least for the Assyrians: from the invading Scythians themselves. Whereupon a further question arises: is there any evidence that this name was known in other (non-Persian) areas also?

1.4.1. The answer to this question seems fairly clear. Since the variation in the initial vowel in *aškuza/iškuza* points to a prothetic vowel – which no doubt did not exist in the source language – that is to say the name was simply *škuza*, it is hardly possible to avoid the conclusion that this name is connected with, is in fact identical with the Greek name Σκῦθης. The Greek name was known already to Hesiod (*circa* 700 B.C.), cf. the line quoted by Eratosthenes in Strabo 7, 3, 7:

Αἰθίοπας τε Λίβυς τὲ ἰδέ Σκύθας ἰππημολγούς.

This is important inasmuch as, the Ionic-Attic change *u* > *ü* being datable around 600 B.C, the form Σκῦθης (and not Σκούθης or Σκόθης) can still reflect a source-form with *u*³⁰.

But what could be the Iranian form that was borrowed into Assyrian (and from there into Hebrew) as (*a*)*škuza* and into Greek as Σκῦθης.

It was at first thought that the Iranian form was **Skuča*³¹, and it is undeniable that in early Greek renderings of Iranian names Greek θ can represent Iranian č, cf. Ἀσπαθίνης = OP *Aspačanā*, Τείσπηης = OP *Čišpiš*. But it is no less true that in Akkadian transcriptions Iranian č appears as š, possibly also *s*□ but not as z, and the same applies to Aramaic loanwards (which is relevant for

Hebr. *ʾškwz*)³². And the phonetically impossible prototype **Skuča* was by no means improved by ascribing to it the meaning ‘scalp hunter’³³.

Another suggestion would trace the name of the Scythians to Iran. **Skuθa-*, interpreted as derived from IE **skeu-* ‘perceive, observe, watch’, and meaning ‘gardeur(s) (de troupeaux)’³⁴. But here again the existence of the Near Eastern forms is ignored, and they are incompatible with the suggested Iranian form.

1.4.2. As I pointed out over thirty years ago, the two loan-forms *skut^h-* and *skuz-* demand a prototype in which the final consonant was voiced (to explain *z*) and not an occlusive (to explain the Greek aspirate), or, to put it in a positive form, it was a voiced spirant; this means that the Iranian prototype required by the two loan-forms was **Skuḏa-*³⁵.

That the Greeks rendered a foreign spirant with an aspirate is particularly well-known from the cases in which an Iranian *f* is represented by a Greek *φ*, i. e. *p^h*; cf. the numerous names with Iranian *farnah-* rendered in Greek by φαρν- or φέρνης sim. Likewise, an Iranian *p* was rendered by *θ*, cf. such names as Πάρθος. That languages which do not possess spirants but do have aspirates are bound to use these as substitutes is very clearly exemplified by Skt. *vardhanam* ‘town’ also, which was borrowed from Iran. **vrđana-*. But in the case of a voiced spirant, a Greek speaker had to resort to a less straightforward kind of substitution because he did not possess these sounds in the first half of the first millennium B. C. A simple *δ* for the foreign *ḏ* was inadequate, seeing that even a foreign *d* (in initial position) was often rendered by *t*, cf. the name of the river Don: Iran. *Dānuš* but Greek Τάν-αις (from **Dānaw-ī-s?*). To approximate the voiced spirant of the original, the voiceless aspirate had to be used, and that is what led to Σκούθης.

That in the Semitic languages the foreign voiced spirant *ḏ* was rendered by *z* was for their system also quite natural since at that time – in the early seventh century B.C. – the intervocalic spirantization (the so-called begadkefat-rule) had not begun yet³⁶.

1.4.3. Having established that the Iranian prototype, borrowed independently³⁷ by Assyrians and Greeks, was **Skuḏa-*, we must now ask whether this name can be interpreted. As we have seen, scalp hunter or ‘shepherd’ have been suggested but on insufficient grounds, and with complete disregard for what we know about the Scythians.

What struck the Greeks most about these nomadic people was their incredibly rapid movements – they rode from early childhood – and their superb accomplishments as archers. Both qualities are summed up in a passage of Herodotus where it is said (VI 112) that, at Marathon, “the Athenians advanced at a run towards the enemy, not less than a mile away. The Persians, seeing the

attack developing at the double, prepared to meet it confidently enough, for it seemed to them suicidal madness for the Athenians to risk an assault with so small a force – at the double, too, and with no support from either cavalry or archers” (: ὀρώντες αὐτοὺς ἔόντας ὀλίγους, καὶ τούτους δρόμῳ ἐπειγομένους οὔτε ἵππου ὑπαρχούσης σφι οὔτε τοξευμάτων).

The same combined observation is expressed by Herodotus in another passage (IV 46) where he explains how the Scythians managed to ensure their own preservation: “A people without fortified towns, living, as the Scythians do, in waggons which they take with them wherever they go, accustomed, one and all, to fight *on horseback with bows and arrows*, and dependent for their food not upon agriculture but upon their cattle: how can such a people fail to defeat the attempt of an invader not only to subdue them, but even to make contact with them?” The words italicized (by me) are a laborious rendering of Herodotus’ felicitous single word: ἵπποτοξόται, an admirable summing up of the essential Scythian warrior.

That Scythians could not be thought of without bows and arrows is, last not least, confirmed by the well-known fact that the Athenian police force was known as Σκύθαι or Τοξόται, the two terms obviously being interchangeable because identical in their denotatum³⁸.

This characterization of the Scythians found in the literary sources is borne out by the archaeological finds. It is a commonplace to say that: “Die eigentliche Waffe... für diese... Reiter waren Pfeil und Bogen”³⁹, or, with greater precision, that: “Das Reitervolk der Skythen kennzeichnet die Bewaffnung mit zusammengesetztem Reflexbogen und Pfeilen, die ‘östliche’ dreiflügelige Spitze haben”⁴⁰. No wonder their weaponry made impression and spread far and wide. As the Soviet archaeologist B. B. PIOTROVSKY states, in the 7th c. B. C. we find in the Near East “bronze arrow-heads of a characteristic form, ... differing from the usual Near Eastern arrow-heads but with regard to their form identical with the Scythian ones; ... it is very likely that these bronze arrow-heads came to the Near East together with the Kimmerians and Scythians in the 7th century”. We are also well informed about the spread of this armament: “In the course of the 7th–6th centuries B.C., the ‘Scythian’ arrows rapidly spread in Transcaucasia, Asia Minor, Babylon and Assyria, Syria and Palestine, Iran and Central Asia where finds of bronze arrow-heads of the Scythian type have been made”⁴¹.

These findings of the archaeologist are corroborated by cuneiform records of the sixth century B. C. A document of 541 B. C, originating from the temple archive of Eanna in Uruk, lists amongst others “200 Kimmerian reed arrows, 180 of them with bronze tips, 1 Kimmerian bow”, and “20 reed arrows, 12 with arrow-heads, 1 Kimmerian bow”, and another document of 541, like-

wise from Uruk, mentions, in detailing the equipment of eight archers, spears, daggers, shields, Akkadian bows, and “56 Akkadian arrows, 26 of them with iron tips, and 116 Kimmerian arrows, 46 of them with iron tips”⁴².

It must, of course, be borne in mind that *Kimmerian*, Akkadian *gimirraia*, in the Akkadian of this period, as later in the Achaemenid inscriptions, no longer means Kimmerian proper but simply Scythian.

1.4.4. If, thus, the main characteristic of the Scythian is, for Greeks as much as for the various peoples of the Near East, that he is a superb archer, then the comparatist will at once see that the name *Skuđa*, or simply *Skuda*, is closely related to a well-known Germanic group.

It may be recalled first that a Germanic *n*-stem **skutjan-* (m.) is attested by OE *scytta* ‘a shooter, an archer; Sagittarius’, ON *skyti* ‘a marksman, shooter, archer’, OHG *scuzzo* ‘(modern Germ.) Schütze’.

This noun is derived from the amply attested verb **skeutan*, cf. OE *scēotan* ‘shoot, cast a missile; move an object rapidly, push; (intr.) move rapidly, dart, rush’; ON *skjóta* ‘shoot (with a weapon), push or shove quickly; (intr.) shoot, start, move’; OHG *sciozan* ‘iaculari, sagittare, ferire; (>mod.) schiessen’. This verb is not attested in Wulfila’s Gothic but it is recorded for Crimean Gothic as *schieten* ‘sagittam mittere’.

From the intransitive use of the verb we have the adjective **skeuta-*, cf. ON *skjótr* ‘swift, fleet’, OE *scēot* ‘quick, ready’, no doubt a late formation.

This Germanic group naturally presupposes an IE root **skeud-* which is without doubt attested in Lithuanian *skudrūs* ‘swift’, and Skt. *čod(ay)ati* ‘drive, incite’, possibly also in OSlav *kydati* ‘throw’. Furthermore, it is very likely that IE **sk[ǵ]u-* ‘throw, shoot; push’ in Lithu. *šáuti* ‘shoot (with a weapon)’ and OS *sovati* ‘push, shove’ is the basis of our **skeud-* also⁴³.

Proto-Iranian **Skuda-*, later **Skuđa-*, thus represents a nomen agentis formed with the thematic suffix *-o-* from the nil-grade of the IE root **skeud-*, i.e. IE **skud-o-* ‘shooter, archer’.

This interpretation was, as far as I can see, first given implicitly by JUSTI: “Das Volk, welches die Hellenen mit dem skythischen Worte Skythen (SCHÜTZEN, ἰπποτοξόται Hdt.) benannten... ”⁴⁴. It was taken up (or rediscovered?) by Vasmer but with a curious proviso: the suggestion “liesse sich aber nur halten, wenn in einer Nachbarsprache, etwa im Thrakischen, so ein Wort nachgewiesen würde”⁴⁵ – as if Thracian could have a decisive vote in the matter. It was then revived by myself on two occasions, and provided with, I believe, a solid foundation. It is now also accepted by Abajev, even if with a surprising twist⁴⁶, and, at least formally, by DJAKONOV and GRANTOVSKIJ (see fn. 36). It can only be hoped that the arguments advanced above (and below) will lead to its being generally accepted. It is intrinsically convincing, and gains

further support from the name of the Saxons: Gmc. *Sahsō*, from *sahsa-* ‘knife, sword’, described the members of this tribe as ‘provided with a sword, bearing a sword’.

1.4.5. But at this juncture a further point has to be taken into account. To add to our confusion, as it were, Herodotus not only reports, as we have seen, that with the Persians all Scythians went by the name Saka, but also (IV 6) that all Scythians are amongst themselves known under the comprehensive name *Skolotai* – after their king’s name –, and it is only the Greeks who call them Scythians (: σύμψασι δὲ εἶναι οὖνομα Σκολότους, τοῦ βασιλέος ἐπωνυμίην. Σκύθας δὲ Ἕλληνες οὖνόμασαν).

The king, from whom the *Skolotai* are here said to have their name, is not named by Herodotus. But further on in Book IV Herodotus gives a detailed account of King Σκύλης (IV 76f., esp. 78). He was the son of Ariapeithes, king of the Scythians, and, upon the death of his father, succeeded to the throne.

Now it is obvious that *Skules* and *Skolotai* are closely linked, especially if we bear in mind that in Σκύλης the first vowel cannot have been *ü* since the Iranian-speaking Scythians did not have that sound, and that the *o* of *Skolotai* cannot have been the Scythian sound either since it was unknown to their vowel system. Obviously, both names had an Iranian *u*, i.e. sounded *Skula-* and *Skulata* respectively; particularly important is in this context the name of King *Scolopitus*, preserved for us by Iustinus, since, although its second component can hardly be *pitā* ‘father’, it is clear that its first part represents *Skula*⁴⁷.

1.4.6. This means that the Greeks’ and Assyrians’ name for the Scythians represents an Iranian *Skuda* while the Scythians called themselves *Skula*. Do we have to assume, then, that these two names have nothing to do with each other⁴⁸, or is there some other way out of this dilemma?

In answer to this question we must first note that *l* in *Skula* cannot be original, i. e. cannot represent IE *l* because this had changed to *r* in Iranian. To be sure, in Sarmatian, that is certainly after the third century B.C., *l* developed from an earlier cluster *ry*, cf. the name of the *Alani* from *aryānām* or *aryāna-* (i. e. *ary->al-*) or Ἠλυμανός from *aryaman-* ‘mate’ (i. e. *ary->ēl-*), or by the sequence *fri-* developing into (*f*)*li*⁴⁹.

But in Scythian, in Herodotus’ time, such changes are unknown. On the other hand, the fact that the descendants of Kolaxais, the Scythian kings, are called *Paralatai* (Hdt. IV 6), and this corresponds to Avestan *para-δāta-* ‘voran, an die Spitze gestellt’, proves that intervocalic *-d-* (or *-δ-*), at least in some parts of the Scythian linguistic territory had changed by Herodotus’ time to *l*.

This shows that a form *Skula-* of Herodotus’ time must be traced to an earlier *Skuda*. In other words, the apparent contrast between fifth-century B. C. *Skula* and *Skuda* disappears, both continue an early *Skuda*⁵⁰. The relation of the

two forms is a matter of chronology and geography: when the Greeks first met the Scythians (8th or 7th century B.C.?), they heard the form **Skuḏa-* from which they formed their own *Σκύθης*, as the Assyrians formed their own *aškuz-*; when, some time later, they penetrated further inland, they heard the innovated *Skula-*, which they represented as *Σκύλης* or *Σκολό-ται*.

2. It would appear, then, that the Persians knew only the name Saka, even for the Western Scythians, but their predecessors in empire-building, the Assyrians, and the Greeks, both of whom made contact with these Scythians before the Persians, had knowledge of an indigenous term *Skuda*.

But this simple (or simplified) picture may stand in need of correction as is suggested by the following observations.

2.1. As we have seen, in various province lists, in which Ionians and/or Sakas are mentioned, there is also mention of a people or region called *Skudra*.

(1) Thus, in one of Darius' Susa inscriptions, DSe – cf. 1.3.2. (3) above – Kent restores the following sequence:

Sardes – Ionians of the sea and those across the sea – *Skudra* –
Libyans – Ethiopians – Carians,

while Steve has:

Sardes – Ionians of the sea – Saka overseas – *Skudra* –
Ionians across the sea – Carians.

Although most of these ethnic names are not preserved but restored (mainly with the help of DNA), the name of the Skudra is attested in the Akkadian version.

(2) The new province list on the base of the Darius-statue – cf. 1.3.3. (9) above – makes no mention of the Western Scythians, nor, for that matter, of Ionians of any kind (!), but does list the Skudra, although in a surprising sequence:

Sardes – Cappadocia – *Skudra* – Syria (?) – Arabia – Egypt – Libya.

(3) Darius' Naqš-i-Rustam list – see 1.3.2. (4) above – gives Sardes – Ionians – Saka across the sea – *Skudra* – Petasos-Wearing Ionians.

(4) Xerxes' list in the daiva-inscription – cf. 1.3.2. (5) above – has the sequence

Sardes – Egypt – Ionians of the sea and those across the sea –
... Sakā h. – Sakā t. – *Skudrā* – men of Akaufaka...

The Western Scythians are not mentioned but the *Skudrā* are named.

(5) Of the throne-bearers in A?P – cf. 1.3.2. (6) above – the following are of interest (21–26):

Cappadocian – Sardian – Ionian – Saka
across the sea – *Skudrian* – Petasos-Wearing Ionian.

Here the Skudra are clearly associated with the Western Scythians.

2.2. As can be seen, the Skudra are (for the time being) mentioned in five lists. In two – nos. (3) and (5) above – they appear together with Ionians and Western Scythians; in one – no. (4) – they are in the company of Ionians but the Western Scythians are not mentioned; in one – no. (2) – they appear on their own, i. e. unaccompanied by either Ionians or Western Scythians; finally, in one – no. (1) – the position is (at present?) unclear, we cannot be sure that the Skudra were accompanied by the Ionians only, and not by the Western Scythians also.

But, all in all, the evidence definitely suggests that the Skudra were closely associated with Ionians and Western Scythians, and therefore that they were somewhere on the Balkans.

JUSTI seems to have been the first to suggest that the Skudra lived in Macedonia⁵¹. According to KENT Skudra is probably Thrace and Macedonia⁵², and this view seems to be shared by all modern authors.

But Justi's idea is based solely on the assonance of the place name *Skydra* (Σκύδρα) in the Macedonian province Eordaia, and is historically and politically an absurdity. Skydra was and always remained an unimportant little village. When the Macedonians⁵³, coming from the South-West, moved into the mountainous region of Eordaia, they first occupied Aigai, later known as Edessa, which became the seat of their kings and the centre of the growing nation. The capital was first transferred to Pella by King Archelaos (413–399 B.C.). When King Amyntas I in 513 acknowledged the suzerainty of Darius the Great, he was still residing in Aigai. In these circumstances there was absolutely no reason why the Persians should at any time – whether during the Scythian campaign or their march down to Marathon – name their new province – incorporating, in the main, Thrace (?) – after a paltry little place like Skydra. Throughout their empire they never wavered in their practice of naming their provinces after well-known tribes or after even better known towns.

2.3. After establishing this negative point, we can now turn to a positive aspect of the matter, which seems to have gone unnoticed so far.

To immortalize his memory, and the greatness of his achievements, Darius the Great ordered that the peoples of his empire, represented by throne-bearers in relief, should adorn his tomb at Naqš-i-Rustam. Thirty throne-bearers became the standard complement even for the tombs of his successors, and like rare plants and animals in our arboreta and museums, they were provided with little labels (engraved in cuneiform signs, of course) to identify their nationality. They are now most easily accessible in Walser's *Die Völkerschaften* [see fn. 10], cf. esp. pp. 51 f., and Falttafel No. 1.

What interests us here is that the figures are presented almost naturalistically, with every detail of their apparel, weapons, and coiffure carefully ob-

served. Nevertheless, not infrequently several figures display the same dress and equipment, which is no doubt what happened in real life also in neighbouring areas. Walser (pp.55f.) distinguishes eight types, and gives the following description of type IV:

„Langärmeliger, eng anliegender, gegürteter Leibrock, über der Brust ausgeschnitten, unten frackartig abgerundet, an den inneren Rändern Borten, vielleicht Pelzfutter anzeigend; lange und weite Hosen, an den Knöcheln geschnüt; auf dem Kopf Baschlik mit Spitze und Ohrenklappen; Akinakes“.

The representatives of this type, which Walser simply labels „Sogder-Skythen“, are as follows:

7. Sogdians
8. X^vārazmians
14. Saka haumavarga
15. Saka tigraxauda
24. Saka paradraya
25. Skudra.

2.4. The reliefs thus reveal that the *Skudra* belong with the Sakas and Sogdians. Since for the Western Sakas (Scythians) we could establish that they designated themselves as *Skuda*, there can be no doubt that the *Skudra* were related to them, not only in their dress but also in their name! In other words, *Skudra* is *Skud-ra*, a derivative of the name of the Scythians. Cf. Av. *suxra-* ‘red’ from **suk-* (see 3.6. (c) (1) below); *bāzu-ra-* from *bazu-* ‘arm’, Khot. *maysda-ra-* ‘nipple’ from **mazda-*.

2.5. With this linguistic interpretation of their name we get for the first time a clear indication as to where to look for their habitat. It was obviously not in the mountainous regions of Eordaia but essentially on the Western coast of the Black Sea, north of Byzantium, i. e. from the point where Darius set up two stelae to commemorate the size of his armies (Hdt. IV 87), probably up to the Danube-delta, which, as is stated by Herodotus (IV 99), was the line separating the *Skuda*, the Western Scythians. How far inland the province extended cannot, of course, be determined, but there can be little doubt that it came to the empire as a result of the Scythian campaign of 514/513 B.C. The province of the *Skudra*, thus, was essentially European Turkey and the Eastern part of modern Bulgaria, that part of the Eastern Balkans which on maps of the ancient world goes by the name of Thracia⁵⁴; in all probability it did not include any part of Macedonia⁵⁵.

3. *Sogdiana*, the Greek and Latin name of the province known to Achaemenid Iran as *Sug(u)da*, was, broadly speaking, situated between the rivers Oxus (= Amū-daryā) and Iaxartes (= Sīr-darya). Its most important town was

Marakanda/Samarkand. About the Sogdians of the Achaemenid era Greek historians report interestingly, about their appearance the reliefs discussed above (2.3.) inform us graphically. Of their language nothing is known directly, but I have suggested recently⁵⁶ that the river Oxus, ancient *Vaxšu*, might represent **Baxšu*, from **bag-* ‘run, flow’ (cf. Khotanese *bas*□□□□*ä* ‘rivers’), with an early change, familiar from East Iranian, of *b-* to *v-*⁵⁷. This would give us one piece of evidence about Ancient Sogdian but not enough of course to see more clearly the characteristic features of this Eastern dialect in ancient times.

3.1. This unsatisfactory situation underwent a dramatic change in the early years of our century. Until then only the Sogdian names of the months, recorded by the Arab polyhistor Al Bīrūnī (ca. 1000 A. D.), had been known. But the flood of documents pouring in from Central Asia revealed a number of Middle Iranian dialects, and ANDREAS was able to state as early as 1904 that among the manuscript fragments found in Turfan there was a large number written, not in a „Pehlevi-Dialekt“ as it had been named by F. W. K. MÜLLER, but in (Middle) Sogdian⁵⁸. And a few years later, in 1908, Andreas was able to pinpoint two dialect features characteristic of Sogdian (*θr* > *š*, *h* > *χ*)⁵⁹, and two years later yet another, i. e. the development of *δ* to *l* in part of the Sogdian area⁶⁰. The latter is of especial interest for our problem inasmuch as Andreas shows that the change occurred in the adjective *Sūlīk* ‘Sogdian’ from **Suyδīk* as well, a form which is recorded not only in Western Iranian sources but, as *Su-li*, also in the report of the Chinese pilgrim Hūan-Tsang who passed through Sogdiana in 630 A. D. We now know that Chinese sources guarantee the development to *Sūlī* as early as 400 A. D.⁶¹. But earlier attempts to find this name in Khotanese sources which present the forms *sūlī*, instr. sg. *sūlīna*, nom. pl. *sūly-a*, have proved erroneous; they present an appellative *sūlī* ‘scribe, secretary’ borrowed from Chinese⁶². The antecedent of Iranian *sūl-* appears in Man. MPE *swγlyy*⁶³, while the variant with preserved *d* is seen in Kāšyārī’s *suydaq*, in the form (*s*)*wt’yk* = *sūdīk* ‘Sogdian’ recorded in a Sogdian list of nations, in Pahl. *suvdīk* (? or just *sūdīk*?), and in Armenian *Sōdik*⁶⁴.

3.2. Even more important is the fact that in the Sogdian documents the following formations have turned up⁶⁵:

- (1) *swγdyk* ‘Sogdian’ from **suyδiyaka-*;
- (2) *swγdyk’nw* ‘Sogdians’ (in Ancient Letter II 9)⁶⁶ from **suyδiyakānām*;
- (3) Manich. (*s*)*wγdy’w*, *swγd’yw* ‘in Sogdian, Sogdice’, from **suyδiyāw-*⁶⁷;
- (4) *sγwdyk* ‘Sogdian’, from **syudiyaka-* with metathesis from **suyδiyaka-*;
- (5) *sγwdy’w* (*zβ’k*)⁶⁸ ‘Sogdian (language)’;

(6) *sywδy'n'k* (*np'yk*) ‘Sogdian (writings, literature)’ from **syuδiyā-naka-*.

Of particular interest is that in the Ancient Letters (early fourth century A. D.? or end of second century A. D.? ⁶⁹) the only form found is *swγdyk-*, while in later documents the metathetic form *sywδ-* is the norm. One can even say, with HENNING ⁷⁰, that the standard spelling is *sywδyk-*. Thus in the only body of documents from Sogdiana itself, i. e. in the documents found on Mount Muγ at Khairabad, north of Dušanbe, the capital of Tadžikistan, and some 120 kms east of Samarkand, the ruler of Sogdiana, Dēwāštīč (first half of the 8th century A. D.), is addressed or describes himself as follows ⁷¹:

(a) MN *sywδyk* MLK' *δyw'styč* ⁷²

‘from Dēwāštīč, the Sogdian king’

(b) *sywδyk* MLK' *sm'rknδč* MR'Y *δyw'styč*

‘Dēwāštīč, king of the Sogdians, lord of Samarkand’

(c) 't *βγw γwβw* RBčh 'nwth *sywδyk'* MLK' *sm'rknδč* MR'Y *δyw'styč*
‘to Dēwāštīč, (our) master (and) ruler, (our) mighty protection, king of the Sogdians, lord of Samarkand’.

This formula occurs twice in this form, though in one and the same document ⁷⁴, but, with some orthographic variations and the replacement of ‘Sogdian’ by

sywδy'nk,

it appears twice more, again in the same document ⁷⁵; for the antecedent of this form cf. no. (6) above.

In the face of this consistent spelling *sywδ-* it is unexpected, to say the least, that once even *sywδ'k* should appear in this eighth-century corpus ⁷⁶. But if it is real, it signals the tenacious survival of an old form encountered under nos. 1–3 above, and kept alive by Kāšyarī also (see 3.1. above).

3.3. These facts suggest that the name of the Sogdians originally was *syγda-*, which later was metathetized to *syuδa-*. And this sequence is borne out by the forms known from Old Iranian.

Pride of place goes of course to the Achaemenid inscriptions which are firmly anchored in time. They present three variant spellings:

(1) $s^a-u-g^u-u-d^a = Suguda$

(2) $s^a-u-g^u-d^a = Suguda$

(3) $s^a-u-g^a-d^a = Sugda$

All three appear already in Darius' time, cf.

Suguda in DB 1, 16; DNa 23; DSf 38;

Sug^uda in DPe 16;

Sugda in DPh 6; DH 5; XPh 21.

It is interesting that the 'short' form invariably appears in the Elamite and Akkadian versions (*š^u-ug-da* and *su-ug-du* respectively), and in Greek Σόγδοι,

Σογδιάνῃ. And the same short variant is the only form known to the other branch of Old Iranian. In Avestan literature we find

(1) *suγδō · šayana-* ‘die Wohnung der Sogdianer bildend, wo die S. wohnen’, qualifying *Gava* in Vidēvdāt 1.4.;

(2) *suxδam* (interpolated?) in the Miθra-yašt (stz. 14), to be read as *suγδam*?⁷⁷

No. (1) presents no special difficulties, it is in all likelihood simply a tatpuruṣa-compound, used as an adjective or in apposition⁷⁸. But no. (2) is not as clear, it would seem, either formally (*xδ*?) or contextually. It occurs at the end of stanza 14:

mourum hārōyum gaomča suxδam x^vāirizəmča.

BARTHOLOMAE wanted to see “in *gava-* einen anderen Namen des Landes [sc. Sogdiana], der vielleicht von der Hauptstadt stammt, und in *suxδamča...* eine Glosse”⁷⁹. BENVENISTE allowed himself to be guided by the octosyllabic metre of the first half of the stanza, and restored

*margum haraivam gavamča
suχδamča X^vāirizəmča,*

concluding that the metrical and grammatical defects of his last line proved that it was a late interpolation⁸⁰. But this did not, of course, account for the presence of both *gava* and *suxδ-*⁸¹. Both objections could be met in CHRISTENSEN'S view⁸² by reading:

Sugdanām χuvārazmīmča,

but is it really credible that a clear gen. pl. *sugdanām* should have been lost and that the name of Khwārezm, always with an initial *x^v-*, should (by ‘dilatation’?) have become **χuvārazmī-*?⁸³ Unfortunately, the latest interpretation does not seem to have brought a final solution either: the assumption that we have here groups of two names each, consisting “of a name of a region followed by an ethnical adjective”⁸⁴, is based on nothing, and contradicts all our information on provincial lists.

3.4. In spite of these textual difficulties it is indisputable that both Old Persian and Avestan know the name of the area in question as *Sugda*, and that Old Persian offers a variant *Suguda*.

It has been argued recently that the relation of the two OP forms should be seen in the light of the epigraphic evidence⁸⁵. In other words, since the Bisutun-inscription and many other inscriptions of Darius present *Suguda*, and *Sugda* appears only in DPh 6, DH 5, and in Xerxes’ daiva-inscription (XPh 21), we should conclude that *Suguda* is the earlier form, confined to the last two decades of the sixth century, while *Sugda* is to be dated later. But the rashness of this conclusion is shown by the fact, mentioned already (see 3.3. above), that both the Elamite and the Akkadian version only have the form *Sugda*. For it is

now established beyond any doubt that the Elamite version of the Bisutun inscription was the first to be carved into the rock surface⁸⁶. And this evidence is supported by the Greek form.

There can be no doubt that the form first received, that is the Sogdian form, was *Sugda*, its change to *Suguda* was an adaptation to Persian speech habits carried out in the Persis, at the royal court. The anaptyxis involved, the resolution of the ‘outlandish’ cluster ^u*gd* (or *γδ* see below) to ^u*gud*, is known from the sequence *duru-* also which arose by anaptyxis from *’dru-*, and was noted in our case very early⁸⁷. The coexistence of the two forms in the Bisutun-inscription and elsewhere is obviously due to sociolinguistic reasons, that is represents upper- and lower-class variants, which later were normalized in favour of the Sogdian pronunciation.

3.5. Having established that the Old Sogdian form was *Suyδα-*, taken over into Old Persian as *Sugda* and, with anaptyxis, *Suguda*, we may now turn to the question of origin.

As far as I can see, and although it might seem to verge on the incredible, the first attempt to interpret the name⁸⁸ was made by the veteran Ossetic specialist V. I. Abaev in 1949. In his study on the Scythian language ABAEV suggested⁸⁹ that the name of Sogd(iana), contained in Σουγδαία, name of a settlement in the Crimea [founded in 212 A. D.!), showed a very precocious voicing of *k* and *t*, inasmuch as it derived from **sukta-*, surviving as *sygd-* in Ossetic (Digor) *suǰdæg* ‘clean, holy’, whereas voicing normally occurred much later, in the second – third centuries A.D. This suggestion was repeated in 1972, and is now also recorded in the latest volume (1979) of Abaev’s *magnum opus*⁹⁰. This most detailed version specifies that the voicing occurred in the early group *xt>γd*, not in the single voiceless stops, and that the name obviously meant ‘clean, hallowed’, with reference to country or town.

(2) Exactly the same interpretation, but without mention of Abaev’s name, has recently been advanced by HARMATTA⁹¹. The only point worth noticing is that he is well aware that the (Middle) Sogdian form of the name, *swγδ-*, is at variance with the Sogdian form of the PPP **suxta-*, i.e. *swyt-*, but, he opines (p. 5): “It would, however, be overhasty to conclude that the phonemic forms of the two words were different or that they can be traced back to different Proto-Iranian antecedents”...; “the spelling *swγδ-* can be regarded as phonetic and *swyt-* as etymological”; he also thinks that, since *t* often alternates with *δ* in Sogdian orthography, this *t* marked *δ* in *swyt-* also. “Therefore, it cannot be doubted that” *Suyδα* derives from **suxta-* ‘burnt’, and Sogd. *’wswyt* ‘pure’, Osset. *suǰdæg* ‘saint’ suggest a semantic filiation *burnt*→*pure*→*saint* in the North Iranian languages, “rooted in the Pre-Zoroastrian fire cult of the North

Iranians”. As to the meaning, which “may strike us as curious at first”, he refers the reader to *Holy Land* and Σουγδαία in the Crimea.

(3) An altogether different, and less self-assured, attempt was made by W. EILERS a few years ago⁹² when he tried to fit the name *Sugda* into the broader framework of country names based on river names (cf. Senegal, Kongo, Colorado, Illinois, Mississippi, Missouri, etc.): “Wir möchten meinen, daß vielleicht auch die *Sogdiane* auf solch einen ursprünglichen Flußnamen zurückgeht. In ap. *Sug(u)da* haben wir möglicherweise die Ausgangsform des heutigen Fluß- und Stadtnamens *Sox* vor uns... *Sox* (mit enttonter Media⁹³ für -γ) heißt jener Fluß, der jetzt in den großen Ferghana-Kanal mündet. *Was der Name bedeutet, ist schwer zu sagen*⁹⁴. Man denkt beim Auslaut *-da* von *Suguda* an indische Flußnamen wie *Gōdā* (*Gōdāvārī*) f. ‘Rinder gebend’. Aber dann müßte *su-* ‘gut’ statt iranisch *hu-* entweder aus altarischer Zeit erhalten geblieben sein oder auf damals dort ansässige Inder zurückgehen. *Also eine fragwürdige Erklärung*⁹⁴.

3.6. Of the several attempts reviewed the last one seems the least helpful. It presupposes the primacy of the trisyllabic form *Suguda*, and, what is more, it is forced to see in this a purely Indian (or archaic Aryan) formation, an assumption for which in this Iranian heartland there is not even a shred of evidence. And even if we are willing to ignore the difference in vowel-grade (*guda:gōdā*), we cannot ignore the fact that both *Gōdā*, allegedly another name of the river in the Deccan known as *Gōdāvārī*⁹⁰, and *Suguda* are unattested in India, and the latter, if real, a compositional oddity presenting three members⁹⁶. And is ‘cow-giving’ an apt name of rivers?

But the explanation from the PPP *suxta-* of *sauk-* ‘burn’ is also untenable, and that for several reasons.

(a) The assumption that an early cluster *xt* could become *γd* in Sogdian as early as (the middle of?) the sixth century B.C., is not supported by a single piece of evidence. In fact, the admission (by Abaev) that the voicing of intervocalic (!) voiceless stops is not earlier than the second and/or third centuries A.D., rules out, even for isolated cases, its occurrence seven or eight centuries before. The name Σουγδαία is useless as evidence since the town was founded in 212 A. D., and the alleged example of an early change *k>g*, i. e. Herodotus’ Μασσαγέται, explained by Abaev from **manu-sāka-ta*, cannot outweigh Darius’ *Saka*.

I would also add here that if, as I tried to show, the preconsonantal stops developed into the homorganic spirants under Semitic, more precisely Aramaic, influence, then it must be noted that the change of Proto-Iranian **sukta-* to **suxta-* was carried out around and after 600 B.C.⁹⁷, and in Sogdian even with

some delay so that there would not be enough time before 520 B. C. for a further change to *suγda-*.

(b) The equation of *Sug(u)da* with the PPP *suxta-* is, however, not only on chronological grounds erroneous, it is also demonstrably false in terms of the Sogdian phonological system. For it implies phonetic and/or phonological assumptions which are untenable.

(1) It is alleged that (Middle) Sogdian *swγδ-* ‘Sogdian(a)’ and *swγt* ‘burnt’ do not represent different phonetic and phonological forms. This is proved in the following manner⁹⁸:

“In general a continuation *d* of the *-t-* in the past participle is presumed. In the spelling of many words, however, the *-t-* alternates with *-δ-*. This phenomenon points to the fact that it marked *-δ-* in reality”.

But this argument is simply an egregious misreading of what Gershevitch clearly stated in the following terms (*o.c.* [fn. 64], § 268): “Instead of, or alternating with, *t* from OIr. *t*, some words have Manichaean *δ*, Christian *d*, in postvocalic position or after *r*. This presumably indicates a pronunciation *d*, cf. *d* from *t* in Khwārezmian and Ossetic”.

In other words, the alternation of *t/δ* is found, not “in the spelling of many words”, but only in *some, and, what is much more relevant, it is found only in postvocalic position or after r*, and not after consonants in general as would be required for H’s argument. Moreover, Gershevitch’s *δ* is not the spirant, as postulated by H., but the stop *d* as Gershevitch states in so many words.

To clinch this point, it will be enough to stress that the Sogdian scribes were never in any doubt as to how the respective words had to be spelt: the ethnic is always spelt *swγδ-* or *swγδ-*, with *δ*, while the PPP is written *swγt-*, *’wswγt*, and even, with analogical *x*⁹⁹, *’wswxt*, but always with *t*. If the two forms had denoted the same entity, it would have been a miracle if the scribes could always have kept a straight line between the two possibilities of writing.

(2) The particular argument concerning *swγδ* is buttressed with some general considerations. “It would be overhasty to conclude that the phonemic forms of the two words were different” [see 3.5. (2) above]; “In Sogdian *d* could exist at the most as an allophone (*e.g.* in the sound group *-nd-*) and in certain cases it could eventually alternate with *δ*. This was the case possibly also in the cluster *-γδ- ~ -γd-*”¹⁰⁰.

But this argument ignores the basic structure of the Sogdian phonological system which, for obvious reasons, was not presented in Gershevitch’s admirable work¹⁰¹ but is now, *lege artis*, established by B.Gharib¹⁰².

The relevant part of the consonantal system of Sogdian, that is the obstruents, show the following structure (p. 45):

| | | | | |
|-----|---|---|---|----|
| p | t | | č | k |
| [b] | d | | ǰ | g] |
| f | θ | s | š | x |
| β | δ | z | ž | γ |

The fricatives $\beta \delta \gamma$ reflect OIran. $b d g$ “which have become spirants in all positions, except after nasal and a voiced sibilant” (p. 53). The voiced stops $b d \check{g}$ “are predictable... They behave as allophonic variants, sometimes of voiceless stops, sometimes of voiced spirants” (p. 56).

This means that, in the Middle Sogdian obstruent system, the voiced stops are not phonemic; only the voiceless stops and the voiced and voiceless spirants are phonemic. But the voiceless stop phonemes include as allophones voiced stop phones, and these can be allophones of voiced spirant phonemes as well. This is, of course, the well-known problem of (the infringement of) the biuniqueness principle, exemplified by German [rāt] as the singular of *Räte* and *Räder*, or [bunt] as the singular of *bunte* and *Bunde*, or [rayDər] in some American dialects, representing both *writer* and *rider*¹⁰³.

This kind of phonemic overlapping is illustrated by the Sogdian phone d , which can be the allophone of / t / or / δ /, but this does not mean that the phoneme / t / can alternate with, that is to say have as its allophone, δ . The PPP *swyt* is phonetically [suyd] with a final phoneme / t /¹⁰⁴, while *swyδ* is phonetically [suyδ] with a final phoneme / δ / . No Sogdian could mistake either for the other.

(c) In addition to these phonetic / phonological points, there are also semantic obstacles in the way of the proposed derivation.

(1) It is assumed, without further ado, that the semantic trajectory starting from *burnt* reached, via *clean*, the final point *holy* by the mid-sixth century B.C. at the latest! And yet the facts clearly show that Old Iranian everywhere had the original meaning *burning* / *burnt* only; cf. also *suxra-* ‘red’ (of fire). The stage *purify* and adj. *clean* was reached in Middle Iranian times, cf. Khotanese *suraa-* ‘clean’, *va-sūj-* ‘purify’ (from *ava-sauč-*); Sogdian *pswč-* ‘purify’, *’wswyt* ‘pure’. And the stage *holy* seems to be only found in Modern Ossetic *suǰdæg* ‘clean, holy’, for the town-name Σουγδαία is surely simply ‘Sogdian’¹⁰⁵.

(2) It is further assumed that ‘holy’ was applied to a town or land – again without any attempt to prove this assumption. And yet, Cameron issued a warning several years ago which ought to be heeded: “I am no longer convinced that they [: the lists] are lists of provinces or administrative satrapies...; the Great Kings... are enumerating not lands, but various groups of people whom they thought worthy of specific mention”¹⁰⁶.

This is particularly clear in the throne-bearer labels of A?P (see 1.3.2. (6) above) and in the cartouches of the new Suez inscription (see 1.3.3. (9) above). In A?P the following throne-bearers are named by derivative ethnics for the first time: *Uvārazmiya*, *Kūšāya*, *Gandāraya*, *θataguiya*, *Putāya*, *Mačiya*, *Harauvatiya*, *Hinduya*, i. e. nine out of thirty. In eleven cases the ethnic was used as the name of the province from the start, cf. *Pārsa*, *Māda*, *Ū(v)ja*, *Parθava*, *Saka*, *Arabāya*, *Mudrāya*, *Katpatuka*, *Yauna*, *Skudra*, *Karka*. The Assyrian throne-bearer is named *Aθuriya*, i. e. by a derivative from the province name *Aθurā*, as he is already in Darius' inscriptions. In fact, of the twenty-six names preserved in A?P, twenty-five are adjectival ethnics!

Sug(u)da does not appear in the extant labels of A?P but it is quite clear from the Greek Σόγδοι that it was used as an ethnic, not as the name of a country. This is corroborated by Avestan *Gavam yam Suyda-šayanam* 'Gava, the settlement of the Sogdians'. And it needs no lengthy demonstration that the inhabitants, erring humans, could not be labelled saints.

3.7. The sum total of these positive and negative considerations irresistibly leads to a new solution.

Since, as we have seen, the (Middle) Sogdian form was a phonetic *Suyδ-*, we must ask whether this enables us to make a definite statement about the sound shape of this name in Old Sogdian, more precisely in early Achaemenid times when the Old Persian inscriptions present the forms *Suguda*, *Sugda*.

3.7.1. We can, first of all, make an extremely important statement about the cluster *gd*.

Purely theoretically, we could assume that *gd* represents original *g-d*, that is a root ending in *g* or *k* and a suffix *d*, IE *d* or *dh*. But, on inspection, we find that an Aryan suffix *-d(h)a-* is extremely rare¹⁰⁷.

One of the best attested instances is Avest. *mīz-da-* 'meed, reward': Ind. *mīḍha-*, Gk. μισθός, IE **miz-dho-*.

More doubtful cases are

Avest. *myazda-* 'Offering of food': Ind. *miyedha-* 'sacrificial oblation';

Aryan **m(i)yaz-dha-?*

Ind. *meda-* 'fat, marrow': Iran. **mazda-* 'food' (?).

But not only are these types rare, they also seem to represent formations with IE **dhē-* 'set, put' and **dō-* 'give', which are unsuited for *Sugda-*. And the same applies to the root-part *sug-* whether that be original **sug-* or assimilated **suk-*.

The difficulties would be just as great if we tried to trace *Sugda-* to a theoretically also possible Aryan **sugh-ta-* which by Bartholomae's law would have become **sugdha-*, Iranian **sugda-*. But there is no Aryan root **sugh-*, and, if there had been one, the result, in Iranian, would have been phonetic

sugda-, cf. Sogdian *δωγτ*, Avest. *dugədar-* from **dugh-tar-* (by metathesis from **dhug-tar-*¹⁰⁸).

But the basic fault with all these explanations is the fact that they all operate with a stop cluster *-gd-* whereas we have found that the Sogdian form had the spirant cluster *-γδ-*.

3.7.2. If, then, we have to start from an Old Sogdian *Suyδa-*, then it becomes clear at once that such a form, with two spirants, presupposes an earlier form, in which the second spirant at least was between vowels so that it was spirantized in early times, see **3.6.** (b) (2) and **1.4.2.** above.

This still admits of two possibilities concerning the first obstruent in the cluster. One is that it represents an original *g* which became *γ* so that the original form was **Suguda-*, and this became **Suyuda-* and was then syncopated to **Suyδa-*. The other is that the first obstruent started life as *k*, and the original **Sukuda-* developed into **Sukuda-*, and by syncope into **Sukda-*, in which the preconsonantal *k* had to become the spirant *x*, and eventually the voiced *γ*, the resulting form being **Suyδa-*.

It is clear that **Suguda* is not amenable to an appropriate interpretation in Iranian. On the other hand, **Sukuda* offers just as clearly *the right solution*: it is nothing else but the anaptyctic form of the Pontic *Skuda*¹⁰⁹. By a curious interplay of dialectal idiosyncracies, the anaptyctic **Sukuda* was in Sogdian again syncopated to *Suyδa*, whereas in Old Persian this form was taken over (with stops) as *Sugda*, and then given, at least for a short time, an anaptyctic variant *Suguda*¹¹⁰.

3.8. These results are of great interest, not only to the linguist, but also to the historian. For they show that at first all the North Iranian tribes of the steppe region, from Central Asia to the Pontic region, had one common name, i.e. *Skuda-* ‘archer’. More precisely, this was, to begin with, the name of the North Iranian nomadic tribes between the Caspian and, say, Lake Balkhash until early in the first millennium B.C. the forces adumbrated at the beginning of our discussions drove these tribes in ever increasing numbers on a westward trek.

This expansion led to a linguistic differentiation. In the Pontic region the name *Skuda* developed by the mid-first millennium B. C. to *Skula*. In the East, at least between the Oxus and Iaxartes, the same name developed into *Suyδa*. The Achaemenids adopted this name in the form *Sug(u)da* but restricted its use to a well-defined geographical area of their realm. Nomads of the same general linguistic and cultural type beyond the Sogdians were designated as *Saka*. And when, in the course of their westward drive to and into Anatolia, the Achaemenids reached and then crossed the Bosphorus and moving north met tribes of much the same linguistic and cultural habits as the Sakas known to them in the

East, they called them also Sakas. This nomenclature was, not surprisingly, adopted by the Elamite scribes of the court (:šá-ak-qa), but the Akkadian interpreters, harking back to bygone ages, retained or revived the old name *Gimi(r)-ri*, that is the name of the invaders from the North who preceded the Scythians proper on the Northern outskirts of the Assyrian realm. The Greeks, on the other hand, viewed the steppe world from their own end: for them all steppe nomads were Scythians since they were the first specimens of these curious beings whom they had met.

This broad use of one and the same ethnic for a large area is paralleled in earlier times, roughly in the mid-second millennium B. C., by the rapid spread to all Indo-Iranian tribes (and no others!) of the new name *arya* ‘Aryan’¹¹¹.

4. But this broad use of the term *Saka* prompts the question whether its meaning can be discovered. Attempts to answer this question have not been wanting.

4.1. One of the earliest seems to have been the interpretation of the name as ‘dog’. It was advanced by H. SKÖLD¹¹² who thought that *Ispakai* of the *Ašguzai* people, mentioned during Esarhaddon's reign (681–669 B.C., see 1.1.2. above), was not a prince but a people, *Ispakai* representing the oldest form of the name of the Saka, i. e. **Spaka*. In the period between Esarhaddon and Darius I in the Khotanese language *sp* developed into *śś*, and so the name became *Śsaka* (as in Sanskrit), and was received into Old Persian, with sound substitution, as *Saka*.

But, unfortunately, the Khotanese form of ‘dog’ was not **spaka* but *śvān*- or *śśuvān*-¹¹³. And, in any case, if IE *kw* had developed into *sp*, this could never have gone to *śś* but would have been preserved as *sp*, so that phonetically the explanation is unacceptable. Moreover, Akkadologists unanimously take *Ispakai* to be the name of a prince, and not of a people, another serious obstacle.

4.2. Another animal, this time the deer, was found in the name of the Saka by ABAJEV in 1949¹¹⁴. He compared *Saka* (misprinted as *sāka* ‘Scythian’) with Ossetic *sag* ‘hart’ from **sāka*-, connected with the large group of IE words meaning ‘branch’ (Ind. *śākhā*, Lithu. *šakà*), ‘plough’ (Russ. *soxa*, Goth. *hōha*), ‘fork’ (Lithu. *šaké*). But the derivation presupposes a vrddhi-formation from **sak*- ‘fork’ (cf. NPers. *šāx* ‘branch; antlers’!), so that **sāka*- would be ‘provided with antlers, deer’, whereas *Saka*-, with its normal-grade vocalism, could not have had this meaning.

4.3. In the meantime, a quite different suggestion had been put forward by A. CHRISTENSEN¹¹⁵. Discussing Ahura Mazda’s statement in the *Vidēvdāt* (1.4.) that he created as the second-best country in the world Gava, home of the Sogdians, while Ahra Manyu, the destructive, created as a scourge of the land, *sakaitī*, the very destructive (*sakaitīm yaqm... pouru. mahrkəm*), Christensen first

argued that the reading *skaitīm*, adopted by Geldner and Bartholomae, was unacceptable because the metre required *sakaitīm*:

ahya patyāram frākṛntat
ahrō manyuṣ purumarkō
sakatīm yām purumarkām.

Then, rejecting the traditional interpretation of *skaitī* as ‘locust’, he suggested that *Sakaitī* was ‘le peuple des Saces’, so that the passage quoted was to be translated as:

“Comme opposition Ahra Manyu le très destructeur y a produit le peuple très destructeur des Saces” (p.77).

This surprising combination of *Saka* with *Sakaitī* was justified by reference to *Harā-Haraitī*: “*Harā* est le nom d’une montagne et *Haraitī* la dénomination du massif dont *Harā* est le point le plus saillant” (p. 65).

But the reference to *Harā-Haraitī* does not throw light on the relation of *Saka* and *Sakaitī*, on the contrary. However, in the case of *Harā-Haraitī* there is a chance of glimpsing the nature of their relation. For *Haraitī* surely is reminiscent of the type seen in *bārəzaitī*, i. e. suggests a formative *-ntī*. And, beside this feminine formation, a masculine in *-ā*, from IE *-ōn*, would be expected, represented not only by Greek φέρων, but also by OP *tunuvā*, and perhaps also by the Slavic participles in *-y*, e.g. OCS *vedy* ‘leading’¹¹⁶. And this analysis is completed by Bailey’s discovery that *harā* is formed on a root *har-* ‘to rise’, seen in Ossetic *xærd* ‘ascent’, Sogdian (Buddh.) *γr-*, (Christ.) *xr-* ‘go’, etc. But this root is not to be identified with IE **ser-* ‘flow’ in Ind. *sarati*, *sisarti*, etc. – a semantically impossible combination¹¹⁷ – but with a root found in the Anatolian group, i. e.

Hitt. *sēr* ‘aloft’, *sarā* [sra] ‘up’

Luw. *sarri* [sri] ‘aloft’, *sarra* [sra] ‘up’

Lycian *hri* ‘above’ from **sri*

Phrygian ὀπου ‘above’ from **sor-ō*¹¹⁸.

This means that an IE verbal root **ser-* ‘to rise’ gave Iranian *harā* and *haratī* ‘rising, elevation, mount(ain)’, the first no doubt in concord with *gari-m*. ‘hill’, the second perhaps after a feminine **br̥z-* ‘high, height, hill’, identical with OIrish *brí*, gen. *breg*, and Germanic *burg-*, variant of (German) *Berg*. But the masc. *harā* was naturally attracted into the *-ā-* class, and became a feminine, more or less a variant of *haratī*, cf. Av. *harayā bārəzō* and *haraitīyā bārəzō*.

But if, thus, we have succeeded in clarifying the relation of *Harā* to *Haraitī*, our results have contributed nothing to our understanding of the interrelation of *Saka* and *Sakatī*. In fact, the implausibility of a people being named as the plague of Gava in the Vidēvdāt-passage counsels against adopting this

view. Much to be preferred is the suggestion that *skaitī* (sic) survives in Buddh. Sogdian *'skt* 'thorn', Christ. Sogd. *sqt* 'tares', Parthian *'skd* 'thorns'¹¹⁹, which, I have suggested¹²⁰, is a Semitic loan-word in Iranian.

4.4. An interpretation based on the verbal root of Ind. *śak-nōmi* 'I can, am able to' was first advocated by MARKWART in 1930¹²¹ (: "eine ehrenvolle Bezeichnung"!), and has in recent years won the wholehearted support of Sir Harold BAILEY¹²². But the argument advanced is most perplexing: "since 'men' as a tribal name is well attested..., a likely conjecture is that *saka-* is the adjective from *sak-* 'be powerful, skilful' (attested in the Rigvedic *su-śaka-*) used as an epithet of 'men'." Perplexing because it is a pure *non sequitur*. Even if it is conceded that 'men' is often used as a tribal name – as is certainly the case¹²³ – it doesn't follow that an epitheton used with it can just as naturally be used as a tribal name. What is more, it is only in Indian that *śak-* shows the meaning 'to be able, strong'. In Iranian, the corresponding root *sak-* 'sich verstehen auf, im Gedächtnis behalten; understand', *ā-sak-* 'memorize', Khotanese *sāj-* 'to learn', Buddh. Sogd. *'βs''č*, *'βs'γt* 'to teach' (from **fra-sāčaya-*)¹²⁴, etc., are so consistently centred on the semantic field of knowing, teaching that we must conclude that the Indian 'be able, strong' must be secondary, and with this the possibility of an Iranian *saka-* 'powerful' disappears.

4.5. If, then, 'dog', 'deer', 'powerful', all seem equally unavailing, we are once again thrown back on the basic question: what was it that seemed, or still seems, characteristic of the Saka tribes? We know of course that certain tribes had special names, e.g. *tigraxauda-*, *haumavarga-*, but they were all called *Saka*, in fact, for the Achaemenids all peoples north of the settled areas were *Saka*.

The answer is succinctly put by GERSHEVITCH: "X^vaniraθa is the 'land of settled dwelling, etc.', as opposed to the Northern Steppes where life was nomadic"¹²⁵. Even more terse is BAILEY'S statement: the Saka, known to Achaemenids and Greeks in the 6th century B.C., "lived as nomads to the east beyond Suguda"¹²⁶. More detailed is the picture limned by FRYE: "In Central Asia, outside of the oases, lived nomads called generically 'Saka' by the Persians. It was probably their mode of life rather than any ethnic or linguistic features which differentiated them from their settled neighbours, the Sogdians, and Khwarezmians and others; ... one may suppose that the Sakas-Scythians were undifferentiated by the settled people of the Near East as later the various Turkic peoples were considered to be 'Turks'"¹²⁷.

This picture naturally draws on the statements of the ancients. Strabo describes (XI, 8, 1) that travelling east we find Bactria and Sogdiane, and, last, the nomad Scythians (= Sakas): εἶθ' ἡ Βακτριανὴ ἐστὶ καὶ ἡ Σογδιανή, τελευταῖοι δὲ Σκύθαι νομάδες. The Scythians east of the Caspian are all in their

great majority nomads (XI, 8, 2): ἅπαντες δ' ὡς ἐπὶ το πολὺ νομάδες. But in accord with Darius (DPh 5–6), Strabo also specifically mentions the Saka who live beyond Sogdiana (XI, 11, 2): the Iaxartes separates the Sogdians and the nomads (οὗτος δὲ καὶ τοὺς Σογδίους ὀρίζει καὶ τοὺς νομάδας).

In view of these clear pointers, it would seem reasonable to assume that *Saka* is ‘nomad’. I first made this suggestion a good many years ago¹²⁸ but the evidence has since increased tremendously. At that time I submitted that Saka was an adjective/agent noun derived from the Iranian root **sak-* ‘go, flow, run’ found in the morphologically not very clear OP *θakatā*, preserved in the date formulae as Parthian *sxt* and Sogdian *syty*; in Lithu. *šokti* ‘jump’, and Ind. *śa-kat* \square *am* ‘wagon’; Saka therefore meant ‘running, swift’ or ‘vagrant, nomadic’.

Today, our Iranian material is not confined to Bartholomae’s root ²*sak-* ‘(zeitlich) vorübergehen, verstreichen’, nor to this meaning alone. Thanks to GERSHEVITCH’s perspicacity we now see that ²*sak-* is the basis of the following derivative groups¹²⁹:

(1) ‘pass’ in Pahl. *sač-* ‘pass away’, Sanglechi *šəxs-* ‘pass over’, Parth. *’wsxt* ‘descend’, and the group of OP *θakatā*;

(2) ‘pass’ → ‘be suitable, fitting’ (cf. Germ. *passen*, Greek καθήκει, προσήκει) in Parth. *sčyd* ‘it is fitting’=MPE. *szyd*, NPers. *sazad*, Sogd. *s’čt*, *s’št*;

(3) Causative ‘make suitable, prepare; adorn, arrange’, cf. Parth. *s’č-*, *ps’č-/psxt-*, *nys’ž-* ‘prepare, arrange’, MPE. *ps’z-/ps’xt-*, *hs’z-/hs’xt-* ‘to prepare’, NPers. *sāxtan* ‘prepare, manufacture’; Sogd. *pts’č-/ptsγt-* ‘adorn, arrange’, *pts’k* ‘order, arrangement’, *’ns’č/’ns’γt-* ‘to join, fix’; Arm. *patšac* ‘suitable’.

We can sum up these findings by saying that Iran. ²*sak-* originally meant ‘go, roam’, then developed the specialized senses ‘pass’ (of time), ‘behave’, ‘be fitting’, and, through the causative, ‘make fitting, prepare, arrange, produce’¹³⁰.

It seems obvious, then, that *Saka* is the ‘roamer, wanderer’, the ‘vagrant nomad’¹³¹.

5. Our results can thus be summed up as follows.

(1) The name of the Scythians can with the help of the external and internal data (Greek Σκύθης, Assyrian *aškuz* on the one hand, Scythian *Skules*, *Skolotai* on the other) be restored as *Skuda*. It was formed from the IE root **skeud-* ‘propel, shoot’, well-known from the Germanic languages (Engl. *shoot*, etc.), so that *Skuda* had the meaning ‘shooter, archer’, in accord with the information handed down about this people.

(2) The *Skudra*, a people named between the Greeks of Asia Minor and the mainland, and the Western Scythians, are usually identified with the Mace-

donians and/or Thracians. But the Achaemenidian throne-bearer reliefs reveal that their dress and armament was identical with that of Walser's "Sogdo-Scythian" group. They were, therefore, part of this ethnic group, that is also Iranians, and their name *Skudra* a derivative of *Skuda*, name of the Scythians.

(3) The name of the Sogdians, OP *Sug(u)da*, has in recent years been explained as being identical with the Sogdian word *swγt* = [suγd], originally 'burnt', but in later times also 'clean' and 'holy', so that *Sugda* was the 'Holy Land'. It can be shown, however, that this explanation is unacceptable on phonological and semantic grounds. On the other hand, the fact that the true name of the Sogdians, not of their country, was [suγδ] demands an antecedent with a vowel between the consonants, that is **Suγi*da or **Suku*da. There can be no doubt that the latter gives the correct solution, since it is nothing else but the anaptyctic form of the Pontic *Skuda*.

This is of the greatest importance to the historian. For it reveals that at first all North Iranian tribes of the steppe region had one common indigenous name, i. e. *Skuda* 'archer'. In the Pontus region the name developed by the middle of the first millennium into *Skula*, preserved in the Greeks' Σκύλης, Σκολόται. In Sogdian, on the other hand, it went to *Suγ(u)da*, taken over by the Achaemenids as *Sugda*.

(4) *Saka*, used by the Achaemenids as a generic term for all Northern nomads (in lieu of the earlier *Skuda*), cannot have meant 'dog', or 'stag', or 'powerful'. In agreement with the general characterization of these peoples as nomads, their name can only be traced to the now well established root *sak-* 'go, roam', so that *Saka* meant the 'wanderer', 'vagrant nomad'.

ADDENDA

adfn. 4: W.P. SCHMID, in: Handbuch der Geschichte Russlands (Hrsg. M. Hellmann), Lfg. 2, 1978, pp. 108f.; R. WERNER, *ibid.* p. 124 fn. 1, pp. 143f.

ad fn.4b: W.P. SCHMID, *o.c.* [fn.4], p. 110; R. WERNER, *ibid.* pp. 122–152.

INDEX

(+ = in several other places)

' *skt* (Sogd.) ,thom' 4.3.

A]raxšā (= Oxus) 1.3.1.

archers 1.4.3., +

arya- 3.8.

Ašguza(i) 1.1.2., 1.2., 1.3., 1.4., 4.1

Ashkenaz(im) 1.2.

Aššuruballit (612–609) 1.1.2.

-*au-* (language suffix) fn.67.

Bartatua (= Πρωτοθύης, 675–645?) 1.1.2

BisutunV 1.3.1.

brz (ati) 4.3.
 Cyrus the Great (559–529) 1.3.1.
 Daci, Dacians fn. 123.
 Dahā fn. 123.
daiva fn. 3.
 Darius' statue (Susa) 1.3.3.
draya 1.3.1.
 Esarhaddon (681–669) 1.1.1., 4.1.
gava- fn. 81.
 Gimirraī(a) 1.2., 1.3.
 Gyges (687–652) 1.1.1.
 **har-* (Iran.) ,to rise^c 4.3.
 Harā 4.3.
 Haraitī 4.3.
 **hauma-barga-* fn. 57
 ἵπποτοξόται 1.4.3.
 Iškuza(i) 1.2.
 Išpakai 1.1.2, 4.1.
 Kimmerians 1.1.1.
 Kobos 1.1.1.
 Lands overseas 1.3.2.
 Madyes (Μαδύης, 645–615?) 1.1.1.
 1.1.2.
 **magu-žati-* fn. 57.
 **manu-sāka-ta-* 3.6.
 Μασσαγέται 3.6.
 Medes 1.1.2.
 Nabopolassar 1.1.2.
 Oxus 1.3.1., 3.
para draya fn. 19.
parnuš, parnāu ,old^c fn.67.
 phonemic system of Sogdian
 3.6.(b)2., fn. 104
 Phrygia 1.1.1.
sak- ,pass, roam^c 4.5.
 Saka 1.3., 3.6.(a)5., 3.8., 4. *passim*
Sakaitī 4.3.
šaknōmi (Ind.) 4.3.
sarā (Hitt.) ,up^c 4.3.
 Sargon (722–704) 1.1.1.
 Sarmatian / 1.4.6.
sarri (Luw.) ,aloft^c 4.3.
 Scythian / 1.4.6.
 Sennacherib (703–681) 1.1.1.
 Scythians
 – arrive in South Russia 1.1.
 – in Asia 1.1.2.
 – of the marshes 1.3.3.
sēr (Hitt.) ,aloft^c 4.3.
skaitī 4.3.
 Skolotai 1.4.5.
 Skuda, Skuḏa 1.4.2., 1.4.4., 3.8., 5.,
 fn.36
 Skudra 2.
 Skula ,Scythian^c 1.4.6., 3.8., 5.
 Skunxa 1.3.1.
 **skutjanr* (Gmc.) ,archer^c 1.4.4.
 Skydra 2.2,
 Skyles 1.4.5.
 Σκύθης 1.4.1.
 Sogdian (ethnic) 3.1.
 Sogdiana, Sug(u)da 3. *passim*, esp.
 3.7., 5.
 Σουγδαία 3.5., +
suγd- (Ossetic) 3.5.
Suγḏa 3.5.
 **suk-* ,burn^c 3.5., +
 **suxta-* 3.5., +
swγḏyk/sγwḏyk 3.2.
swγt ,burnt, clean, holy^c 3.5.,
 3.6.(c) 1.
 Tabula Capitolina 1.3.1.
 Teušpa, Kimmerian king 1.1.1.
tunuvā (OP) 4.3.
 Urartu 1.1.1.
 Vaxšu(= Oxus) 3.,fn.3.
 X^vārazmis fn. 83.

NOTES

¹ Cf., e.g., JUSTI, *Grundriss der iranischen Philologie* II/2, Strassburg 1904, p. 441; ABAJEV, *Skifo-jevropejskije izoglossy*, Moscow 1965, pp. 123f.

² TAMARA TALBOT RICE, *Die Skythen*, Köln 1957, p.38; J. A. H. POTRATZ, *Die Skythen in Südrussland*, Basel 1963, p. 10; G. SCHRAMM, *Nordpontische Ströme*, Göttingen 1973, pp. 24, 51. – The translations from Herodotus are taken from Aubrey de Selincourt's version in the Penguin Classics.

³ On the original homeland of the Indo-Iranians see SZEMERÉNYI, Sprachtypologie, funktionelle Belastung und die Entwicklung indogermanischer Lautsysteme (*Acta Iranica* 12 [1977], pp. 339–393), pp. 378f.; R. GHIRSHMAN, *L'Iran et la migration des indo-aryens et des iraniens*, Leiden 1977, esp. p.45f. On the views of BURROW, and especially his linguistic arguments based on *daiva* and *Vakšu* (name of the river Oxus), see SZEMERÉNYI, o.c., p. 381f.

⁴ For the following see E. CAVAIGNAC, À propos du debut de l'histoire des Mèdes, *JA* 249 (1961), pp. 153–162; R. D. BARNETT, in: *CAH*³ II/2, Cambridge 1975, pp. 425f., and quite recently also KAMMENHUBER, *RLASS* V/7–8, 1980, pp. 594–596. [See Addendum p. 46].

^{4a} According to the new results of M. COGAN & H. TADMOR, *Orientalia* 46, 1977, pp.65–85, and SPALINGER, The date of the death of Gyges, *JAOS* 98, 1977, pp. 400–408, and especially p. 408, the death of Gyges is to be dated 644 B.C.; it was brought about by the Kimmerians led by Lygdamis; Lygdamis died 640; a second sack of Sardis (but not of the citadel) by the allies of the Kimmerians, led by Kobos, took place in 637; they were driven out of Asia Minor by the Scythians (their first mention!) who a few years later (633/632) penetrated as far as Palestine.

^{4b} Cf. RÖLLIG, *RLAss* V/3–i, 1977, p. 193. [See Addendum p. 46]

⁵ See, e.g., J. FRIEDRICH, *Geschichte der Schrift*, Heidelberg 1966, plate 122.

⁶ I have shown (*Acta Iranica* 5 = *Monumentum Nyberg* II, Liège 1975, pp. 346–350) that, at the beginning of this report (lines 21–22), *abiy Sakām pasā* ... does not present an otherwise unknown Sakā 'Saka-land' but is an unusual spelling (or misspelling), based on sandhi, of the m. acc. pl. *Sakān*.

⁷ A. HERRMANN, *Die Saken und der Skythenzug des Dareios*, Fs. L. Oppenheim, Berlin 1933, pp. 157–169.

⁸ This already HINZ, *ZDMG* 93 (1939), p. 365f.; *AMI* 5 (1972), p. 251.

⁹ See HINZ, *Darius und die Perser*, Baden-Baden 1976, pp. 182, 199f. – On Soviet scholars who also placed the scene of the Saka-campaign in Asia, see I. M. ORANSKIJ, in: *Is-torija iranskogo gosudarstva i kul'tury*, Moscow 1971, pp. 42–44.

¹⁰ Cf. HERZFELD, *Iran in the Ancient East*, New York 1941, plate LXXIX; *The Persian empire*, Wiesbaden 1968, pp.290f. See also G. WALSER, *Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis*, Berlin 1966, p. 85.

¹¹ See BALCER, *HSCP* 76 (1972), pp. 99–132.

¹² On the dating of the various parts and the various versions of the Bisutun inscription see L. TRÜMPELMANN, Zur Entstehungsgeschichte des Monuments Dareios' I. von Bisutun und zur Datierung der Einführung der altpersischen Schrift, *AA* 1967, pp. 281–298, esp. 294, 297 (campaign 520/519, report 518 B.C.); and most recently J. WIESEHÖFER, *Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios I.*, Bonn 1978, pp. 12f., 42, 226f., 229.

¹³ G. CAMERON, Darius the Great and his Scythian (Saka) campaign, *Monumentum Nyberg I*, Liège 1975, pp.77–88, esp. pp.79, 87.

¹⁴ J. HARMATTA, Darius' expedition against the Sakā Tigraxaudā, *AAH* 24 (1976), pp. 15–24.

¹⁵ An exception is HINZ, *AMI* 5 (1972), p. 246, but his *d]rah[tā* is, for Old Persian, hardly acceptable.

¹⁶ See for this and other problems F. LASSERRE in the Budé edition of *Strabo* (Paris 1975), pp. 86 with fn. 1–2, and notes complémentaires ad p. 86, 87.

¹⁷ Cf. KENT, The lists of provinces, *JNES* 2 (1943), pp.302–306; KENT, OP, pp.56–57; WALSER, *o.c.* [fn. 10], pp. 27f.; BALCER, *o.c.* [fn. 11], pp. 123f.; GIGNOUX, in: HARMATTA (ed.), *Prolegomena to the sources on the history of pre-Islamic Central Asia*, Budapest 1979, pp. 138–139.

¹⁸ This was done by CAMERON, *JNES* 2 (1943), pp.307f.; BALCER, *o.e.*, p. 123.

¹⁹ I. N. KHLOPIN, Zur DPe-Inschrift ZZ. 13–15, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 4 (1973), pp. 113–119, argued (esp. p. 118) that the current reading (1114–15) *utā dahyāva tyā para draya*, due to Cameron (see fn. 18), was erroneous, and that we should return to the earlier reading and interpretation: *dahyāva tyā parauvaya* ‘the lands (which are) in the East’, introducing the thirteen Eastern provinces then enumerated. Khlopin's main argument is that Cameron's reading introduces an unusual phrase; but the reading advocated by him is also unique! If, however, his reading should prove right, the linguistic problem is easily solved. Khlopin reads *para uvaya*, admitting (p. 119) that *uvaya* “sich anscheinend nicht erklären läßt”. But we would have to read *parauviya* (not *paruvaiy* as *AiWb* 871), i.e. fem. pl. *parviyah* of *par(u)va-*‘eastern’, required by the fem. *dahyu-*.

²⁰ See STEVE, *StIr* 3 (1974), pp.8f., esp. 13 and 24f. – MAYRHOFER, *Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften*, Vienna 1978, p. 14, reports the new finds but without mentioning that Steve restores (28) *Sakā tyaiy!*

²¹ KENT, 1943 [fn. 17], p. 303, gets 31 peoples by counting 3 groups of Ionians but this cannot be right. Cf. WALSER, *o. c.* [fn. 10], p.39.

²² Cf. WALSER, *o. c.* [fn. 10], pp. 39f.

²³ The labels are, in contrast to Kent's hesitation, attributed to Artaxerxes II by WALSER, *o. c.* [fn. 10], p. 52, but to Artaxerxes III? at p. 34.

²⁴ For general information see M. KERVRAN, *JA* 260 (1973), pp. 235f.; on the statue, D. STRONACH, *ibid.* pp. 240f. (from whom the quotes in the text are taken); on the Egyptian list of provinces, J. YOYOTTE, *ibid.*, pp. 258f. For the OP text see also MAYRHOFER, *o. c.* [fn. 20], pp. 15f.

²⁵ For the earlier texts, edited with a translation and commentary by G. POSENER (Le Caire, 1936), see WALSER, *o. c.* [fn. 10], pp. 31 f. – YOYOTTE, *o. c.*, 258 fn. 6, notes that: “Les reliefs de la base permettent de préciser ou de modifier les conclusions formulées par G. Walser... (1966)” but I don’t know of any such treatment, although it might obviously bring important results.

²⁶ This was Posener’s view, cf. WALSER, *o. c.* [fn. 10], p. 32 fn. 16.

²⁷ See BALCER, *o. e.* [fn. 11], p. 127.

²⁸ Cf. CAMERON, The Persian satrapies and related matters, *JNES* 32 (1973), pp.47–56, esp. p. 55 fn.48.

²⁹ See CAMERON, *o. c.* [fn. 13], pp. 84–85.

³⁰ For the Hesiod passage see the recent edition (1970) in the Oxford Classical Texts, p. 159, fr. 150, l. 15; for the change of *u* to Ionic-Attic *ü* see SZEMERÉNYI, *The Attic ‘Rückverwandlung’*, Gedenkschrift für W. Brandenstein, Innsbruck 1968, pp. 148J, 155.

³¹ See MARKWART, *Philologus* Supplementband X (1905), p. 112; followed by HERZFELD, e.g. *AMI* 1 (1929), p. 104 fn. 1. I ignore here the attempt of V. MILLER (*Jazyk Osetin*, Moscow 1962, p. 76, § 50, 7), accepted by ALTHEIM-STIEHL, *o. c.* [fn. 55], p. 635, to explain Σκούθαι as the Hellenized form of the plural **sku-tæ* from singular *saka*; even the borrowed form could not have lost the first-syllable vowel at that early date, and the suggestion does not account for Near Eastern *z*.

³² For the problems of these sound correspondences cf. EILERS, *ZDMG* 94 (1940), p. 215 fn. 1; BELARDI, *Ricerche Linguistiche* 2 (1960), pp. 177f.; TELEGI, *JA* 226 (1935), p.205.

³³ This was suggested by MARKWART, *Caucasica* 6/1 (1930), pp. 58f.

³⁴ Cf. VAN WINDEKENS, *BzN* 1 (1949), pp. 101f.

³⁵ This was first suggested by me (in Hungarian) in: *Magyar Nyelv* 43 (1947), pp. 113f.; and a few years later (in English) in: *ZDMG* 101 (1951) pp. 214f.

³⁶ See SZEMERÉNYI, *Acta Iranica* 12 (1977), pp. 367f. – It is gratifying to see that this argument and the basic form **Skuða-* have subsequently been discovered (or taken over from me?) by Soviet scholars. Cf. E. A. GRANTOVSKIJ, *Rannjaja istorija iranskix plemen perednej Azii*, Moscow 1970, p. 89, who depends on I. M. DJAKONOV, *Istorija Midii*, Moscow 1956, pp. 242f. (whose work became available only after completion of this paper).

³⁷ It is quite unjustifiable to claim an Assyrian source for the Greek form as is, tentatively, suggested by H.KOTHE, *Klio* 51 (1969), p. 75.

³⁸ Cf. H. BELLEN, in: *Der Kleine Pauly* 5, Stuttgart 1979, p. 242.

³⁹ See POTRATZ, *o. c.* [fn. 2], p. 22.

⁴⁰ Cf. K. J. NARR, in: *Abriss der Vorgeschichte*, Munich (Oldenbourg) 1957, p. 69.

⁴¹ The quotations are taken from M. A. DANDAMAJEV, in: HARMATTA (ed.), *Prolegomena* [fn. 17], p. 106.

⁴² See E. SALONEN, *Die Waffen der alten Mesopotamier*, Helsinki 1965, pp. 117 f.; DANDAMAJEV, *o. c.*, pp. 99f.

⁴³ Cf. POKORNY, *IEW*, pp. 954f. – For the Balto-Slav group with initial *š/s* see SZEMERÉNYI, *ZDMG* 101 (1951), p.215; C. S. STANG, *Lexikalische Sonderübereinstimmungen zwischen dem Slawischen, Baltischen und Germanischen*, Oslo 1972, pp. 57f., 84f.

⁴⁴ JUSTI, *o.c.* [fn. 1], p.441. – I see from J. W. Blakesley's note in his Herodotus edition, vol.1, London 1854, p. 440 that this had already been advanced before his time.

⁴⁵ VASMER, *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven I. Die Iranier in Südrußland*, Leipzig 1923, p. 16, reprinted in VASMER, *Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde*, I, Berlin 1971, p. 119.

⁴⁶ ABAJEV, *o.c.* [fn. 1], p.25, but *skut* is regarded by him as a name imposed on the Scythians by their old Germanic neighbours. But this could not account for *aškuz!*

⁴⁷ See GRANTOVSKU, *o.c.* [fn. 36], p. 89 fn. 15. For the king's name in Iustinus see MARKWART, *o.c.* [fn. 31], pp. 78f.; on the second part VASMER, *o. c.* [fn. 45 (1971)], p. 150. – From our point of view it is unimportant whether *-ta* in *Skolotai* is a plural morpheme or not, and this point will not be discussed; but cf. CHRISTENSEN, *o.c.* [fn. 82], p. 68; BAILEY, *TPS* (1945), p. 25f.; ABAJEV, *o.c.* [fn. 89], 1949, pp. 218f.; SIMS–WILLIAMS, *BSOAS* 42, 1979, pp. 337–346.

⁴⁸ This is Kothe's view, *o. c.* [fn. 37], p. 75: "Die Skoloten haben sich selbst niemals als Σκόθαι bezeichnet, sondern sie wurden lediglich von den Griechen mit diesem aus ganz anderer... Quelle stammenden Namen belegt".

⁴⁹ Cf. HARMATTA, *Studies in the history and language of the Sarmatians*, Szeged 1970, pp. 77f., 81, 89f.

⁵⁰ See SZEMERÉNYI, *o.c.* [fn.35], pp. 116f. and 217f. respectively; GRANTOVSKIJ, *o.c.* [fn. 36], p.89 fn. 15.

⁵¹ Cf. JUSTI, *o.c.* [fn. 1], p. 455.

⁵² See KENT, *JNES* 2 (1943), p. 305; *OP*, p. 210.

⁵³ For the following see H. VOLKMANN, in: *Der Kleine Pauly* 3, Stuttgart 1979, pp. 914f.

⁵⁴ See, e.g., H. BENGTSON–V. MILOJČIĆ, *Großer Historischer Weltatlas*, I: *Vorgeschichte und Altertum*, Munich 1963, maps 12b, 13a, 20b.

⁵⁵ This conclusion would gain positive support if the recent identification of the *Yaunā takabarā* as Macedons proved to be correct, cf. WALSER, *o. c.* [fn. 10], 47; F.ALTHEIM–R. STIEHL,– *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin 1970, pp. 398f.

⁵⁶ See SZEMERÉNYI, *o.c.* [fn. 3], pp. 381 f.

⁵⁷ GERSHEVITCH, *TPS* (1969), 168–9, had suggested that *haumavarga* could represent **hauma-barga* 'haoma-praiser', which would represent the same change in internal position, but in the meantime he has abandoned this interpretation, see *Mémorial Jean de Menasce*, Louvain 1974, pp.56, 72f. – Can the Old Iranian source of the μαγοφονία, i. e. **magu-žati-*, found by HENNING (*JRAS* 1944, p. 135) in Sogdian *mwyzi*, be regarded as Old Sogdian? Would it not in that case appear as *mwyzē*? On the question whether the 'murder of the Magi' originated with Darius the Great or Alexander the Great, see also ALTHEIM-STIEHL, *o.c.* [fn. 55], pp. 32, 62.

⁵⁸ See ANDREAS ap. MÜLLER, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*, II (APAW [1904], Anhang, pp. 1–117), p. 111. Cf. MÜLLER, Neutestamentliche Bruchstücke in soghdischer Sprache (SPAW [1907], pp. 260–270), p.260, fn. 2: “Die Bezeichnung dieser Sprache als “soghdisch” geht auf ANDREAS zurück..., der seinerzeit darüber in der Göttinger Akademie berichtet hat”.

⁵⁹ See MÜLLER, *Uigurica* (= APAW 1908/2), p. 3, fn. 2: “Nach mündlicher Mitteilung von Andreas gründet sich die Feststellung der Sprache auf zwei für das Soghdische charakteristische Lauteigentümlichkeiten, die sich aus der genaueren Betrachtung der soghdischen Sprachreste bei Bērūnī ergeben”, i.e. the two given in the text.

⁶⁰ ANDREAS, *Zwei soghdische Exkurse* (SPAW 1910), pp. 307f. For later references see SZEMERÉNYI, *Sprache* 12 (1967), pp. 220f., and cf. V. A. LIVSHITZ, in: *W. B. Henning Memorial Volume*, London 1970, pp. 261 f.; GHARIB, *o.c.* [fn. 102], p. 62.

⁶¹ See PELLIOT, *JA* 224 (1934), p.36, fn.2.

⁶² Cf. BAILEY, *JRAS* 1939, p.89, but see now the new interpretation of BAILEY, *Khotanese Texts* IV, Cambridge 1961, p. 59.

⁶³ Cf. HENNING, *BBB*, 1937, p. 32, 1.462.

^M For these forms see ANDREAS, *o.c.* [fn.60], p. 309; BAILEY, *BSOS* 6 (1932), pp. 948f.; HENNING, *Sogdica*, London 1940, p. 9; GERSHEVITCH, *A Grammar of Manichaean Sogdian*, Oxford 1954, § 996.

⁶⁵ See GERSHEVITCH, *o.c.*, §§ 421, 977, 1040, 1076, 1230.

⁶⁶ Cf. H. REICHEL, *Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums* II, Heidelberg 1931, p. 54.

⁶⁷ These and similar adverbial forms in *-au* are found not only in Sogdian but also in Khotanese, Khwārazmian, and Ossetic, see GERSHEVITCH, *o.c.*, p. 249 ad § 1076. Nevertheless, they cannot be claimed to contain an “Eastern Iranian ‘language suffix’ *-au-*”, since they are now also attested in Parthian, and that in a more original form, as a prepositional phrase; cf. *’w ywn’w ’wd frwm’w* ‘in Greek and Latin’, see SUNDERMANN, *MIO* 14 (1968), p. 400. It is therefore not certain that the formation is based on a derivative in *-āwan-*, that is the nominative *-āwā*, with loss of the *-ā* after a “heavy” stem, cf. GERSHEVITCH, *o.c.*, §§ 1076 and 484. Semantically, it would be more satisfactory to regard the type as an early coalescence (“Univerbierung”) of, e.g., **suḡḡiyā wāxš* ‘Sogdian speech’, cf. for *wāxš* ‘word, speech; spirit’, GERSHEVITCH, *o.c.*, § 958. The coexistence of this nominative type with the inflected type exhibited by *zntw’čh ’mrj* ‘singing bird’ would be paralleled by Pers. *farrux* ‘fortunate’ from **farnahvā* as against *farxunda* from **farnahvant-*. The doublets **parnāu* ‘old woman’ and **parnuš* ‘old, senile’ (see SZEMERÉNYI, *Studies in the Kinship Terminology of the IE languages*, Liège 1978, p. 58) are perhaps to be explained differently: ‘old woman’ points to **parnāywī* (fem, of *parnāyuš*) which, with *āy* to *ā*, gave **parnāw*, and *parnuš* may be conflated from **parnāyuš* and **watuša-*, i. e. from **parn(ā?)uša-*.

⁶⁸ See HENNING, *o. c.* [fn. 64], p. 61, 1. 25.

⁶⁹ See most recently HARMATTA, *o. c.* [fn. 17], pp. 156–165, esp. 159, 164f. (: date 196–197 A.D.).

⁷⁰ See HENNING, *o. c.* [fn. 64], p. 9.

⁷¹ HENNING, *l. c.*, referred to Freiman's paper in the *Sogdijskij Sbornik* (Leningrad 1934). This work is inaccessible to me, but the relevant papers were reprinted in *Sogdijskije Dokumenty s gory Mug*, vol. I, Moscow 1962. The texts themselves were reprinted, often with an improved reading and/or interpretation, in vols II and III (Moscow 1962, 1963). I take this opportunity of expressing my deep gratitude to Prof. Olga Akhmanova of Moscow University who graciously sent me these precious volumes in the early days of 1965 when I was still working in London. – The references to these volumes will be simply to I, II, III.

⁷² This formula is found eight times, cf. B 18, 1 and 20 (II 123); A 18, R 1 and 10 (II 132 = 111 69!); A 2, 1–2 and 8–9 (II 136); A3, 1 and 7 (II 138 = 111 68).

⁷³ This formula (with 'from' or 'to') is found five times, cf. I 2–3 (II 111, the very first document found in 1932!); A 2, 1–2 and 8–9 (II 137 = 111 67); A 16, 1–2 (II 139 = 111 70); B 4, R 1–2 (II 56).

⁷⁴ See Nov. 2, R 1–2 and 15–16 (II 104).

⁷⁵ See A 14, 1–2 and 32–33 (II 78).

⁷⁶ The form was given by Freiman in 1934 (see now I 23) as *šwδyk* in what looks as the second part (from 'n^wth on) of formula (c). But the compilers of the glossary in II (p. 211) give *šwδ'k*, although, if I am not mistaken, they do not reprint the one-line fragment.

⁷⁷ This information is based on BARTHOLOMAE, *AiWb.*, p. 1582, but see the text further on.

⁷⁸ See J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Les composés de l'Avesta*, Liège 1936, p. 151.

⁷⁹ BARTHOLOMAE, *AiWb.*, p. 509.

⁸⁰ BENVENISTE, *BSOS* 7 (1934), pp. 268f.

⁸¹ Benveniste's subsequent suggestion [*BSOS* 9 (1938), pp. 505f.] that *gava-* in *gava-šayana-* was both a toponym and an ethnic, was incompatible with the clear local meaning in *Gōpat* 'Lord of Gava (= Sogdiana)', and is profitably replaced by Bailey's comparison of *gava-* with Ossetic (Iron) *qæw* 'village', *TPS* 1945, p. 14.

⁸² A. CHRISTENSEN, *Le premier chapitre du Vendidad*, Copenhagen 1943, p. 71.

⁸³ On the name of Khwārezm see now MAYRHOFER, *Hommages à M. Leroy*, Bruxelles 1980, p. 135, and earlier SZEMERÉNYI, *Sprache* 12 (1967), pp. 194–196.

⁸⁴ See GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, p. 174 ad 14⁶.

⁸⁵ Cf. HARMATTA, *The origin of the name Σόγδοι*, *Acta Classica Universitatis Debreceniensis* 13 (1977), pp. 3–6; an almost unchanged reprint of this appears in HARMATTA (ed.), *o. c.* [fn. 17], 1979, pp. 153–156.

⁸⁶ See CAMERON, *o. c.* [fn. 28], 1973, p. 51; and the references to TRÜMPPELMANN and WIESEHÖFER [fn. 12].

⁸⁷ Cf. BARTHOLOMAE, *Grundriss I/I*, Strassburg 1896, p. 176; MEILLET, *MSL* 17 (1912), pp. 369f.; KENT, *OP*, p. 45; RISCH, *Asiatische Studien* 8 (1954), pp. 149f.

⁸⁸ But see fn. 109 below.

⁸⁹ ABAJEV, *Osetinskij jazyk i fol'klor*, I, Moscow–Leningrad 1949, pp. 211 and 183.

⁹⁰ ABAJEV, in: *Drevnij Vostok i Antičnyj Mir–Sbornik V. I. Abajev*, Moscow 1972, p. 35; *Istoriko-etimologičeskij slovar'*, III, Leningrad 1979, pp. 188–189.

⁹¹ See the papers cited in fn. 85.

⁹² Cf. W. EILERS, Einige Prinzipien toponymischer Übertragung [*Onoma* 21 (1977)], pp. 277–317], p. 289.

⁹³ Eilers means of course “unvoicing of the voiced spirant”.

⁹⁴ My Italics, O. Sz.

⁹³ See MAYRHOFER, *EtWb.*, I, p. 347.

⁹⁶ The formally comparable RV *sugopā* is not of course tripartite but *sugopā* ‘having a good keeper; being a good keeper’.

⁹⁷ See SZEMERÉNYI, *o.c.* [fn. 3], pp. 365f.

⁹⁸ See HARMATTA, *o.c.* [fn. 85], 1979, p. 155.

⁹⁹ GERSHEVITCH, *o.c.* [fn.64], § 56.

¹⁰⁰ See HARMATTA, *o.c.* [fn. 85], 1979, p. 156.

¹⁰¹ Nor, rather more surprisingly, in M. DRESDEN’S survey of Middle Iranian (in: *Current Trends in Linguistics*, ed. T. A. SEBEOK, vol. 6, The Hague 1970, pp. 26–63), although in the conspectus (pp. 52f.) it is clearly-stated that *d* indicates [d] and [δ], and *t*, [t] and [d].

¹⁰² B. GHARIB, *Analysis of the verbal system in the Sogdian language*. University of Pennsylvania Dissertation, University Microfilms Ann Arbor 1965.

¹⁰³ Cf. S. A. SCHANE, *Lg* 44 (1968), pp.709–716; H. ESAU, The generality principle and the goals of phonological theory (*Linguistische Berichte* 28, 1973, pp: 1–22), p. 9; E. FISCHER-JORGENSEN, *Trends in phonological theory*, Copenhagen 1975, §§ 6.24, 6.40, 9.68, 9.69, 10.14; L. M. HYMAN, *Phonology – Theory and Analysis*, New York 1975, pp. 67f., 90f.; V.FROMKIN–R. RODMAN, *An introduction to language*, New York ²1978, pp. 124f.

¹⁰⁴ In point of fact Gharib’s definition stating that *p t k* remain “except after nasal and voiced sibilant” (p. 56) must be modified. In the light of the facts given by GERSHEVITCH, *o. c.* [fn. 64], §§ 268f., it is clear that *p t k* were voiced intervocally (*kadām* ‘which’ from *katāma-*) and after voiced spirants (*avd* ‘seven’ from *hafta*, *syd* ‘burnt’ from *suxta*) as well. The latter question is well discussed by Gharib, pp. 86f.

¹⁰⁵ The pace of the development was faster in India (cf. Vedic *šuči*-‘clean’; *šukra-*, *šukla-* ‘light, bright, pure’) but this does not affect the Iranian issue.

¹⁰⁶ See CAMERON, *o. c.* [fn. 28], p. 47, and *o. c.* [fn. 13], p. 84 fn. 23.

¹⁰⁷ See WACKERNAGEL–DEBRUNNER, *Ai.Gr.* II 2, pp.723, 725; and MAYRHOFER, *Et.Wb.*, s.vv.

¹⁰⁸ SZEMERÉNYI, *Kinship* [fn. 67], pp. 20f.

¹⁰⁹ This solution was outlined in a brief footnote in 1947, see SZEMERÉNYI, *o. c.* [fn. 35], p. 117, but omitted in the English version of 1951.

¹¹⁰ In the light of these findings the parallelism between the Sogdian and Old Persian developments, stressed by HENNING, *BSOS* 9 (1938), p. 549, has to be slightly modified.

¹¹¹ See SZEMERÉNYI, *Kinship* [fn. 67], pp. 125–149.

¹¹² H. SKÖLD, *Bulletin de la Société des Lettres*, Lund, 1931–2, pp. 1–5. His view was taken up and defended by VAN WINDEKENS, *BzN* 1 (1949), pp. 98f. Cf. also W. BRANDENSTEIN, *Gedenkschrift P.Kretschmer*, I, Wiesbaden–Wien 1956, p. 58.

¹¹³ BAILEY, *BSOAS* 13 (1951), p. 933, thought that Khotanese *švān*-represented a blend of *su-* and *śv-*; cf. now BAILEY, *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge 1979, p. 405.

¹¹⁴ See ABAJEV, *o.c.* [fn. 89], p. 179; ABAJEV, *o.c.* [fn. 90], III, pp. 12f.; 14f.

¹¹⁵ See CHRISTENSEN, *o.c.* [fn. 82], pp. 11 f., 65.

¹¹⁶ Cf. SZEMERÉNYI, *Einführung*, Darmstadt ²1980, pp.109, 152, 292, where it is shown that in most languages the old masculine *-ō(n)* was replaced by the clear ending *-on(t)s*.

¹¹⁷ See BAILEY, *Dictionary* [fn. 113], pp.467, and especially 479f. – Differently GERSHEVITCH, *JNES* 23 (1964), p. 37 (: *har-* ‘watch’); TRUBAČEV, *Etimologija* (1977), 1979, pp. 1 30f. (: *Harā* from **salā* ‘flowing’).

¹¹⁸ Cf. GUSMANI, *AION-L* 4 (1962), pp.45f.; HEUBECK, *Orbis* 13 (1964), pp. 264–267 (adds Gk. *ῥίον* from **sriyom*, and? *αἴρω* from **sř-yō*); ČOP, *IF* 75 (1971), p. 86.

¹¹⁹ See HENNING, *BSOS* 9 (1937), p. 81; *BSOAS* II (1945), p. 475 with fh.3; 12 (1947), p.52, fn. 1; BENVENISTE, *JA* 243 (1955), pp.328, 335; GERSHEVITCH, *IF* 75 (1971), pp. 304–305.

¹²⁰ SZEMERÉNYI, *Orbis* 19 (1971), pp. 503–505, where (p. 505, fn. 2) also a comment on Christensen.

¹²¹ MARKWART, *o.c.* [fn.33], p.56.

¹²² BAILEY, *Languages of the Saka* (Handbuch der Orientalistik I/IV/I, Leiden 1958, pp. 131–154), p. 133.

¹²³ Cf. e.g., F. SOLMSEN–E. FRAENKEL, *Indogermanische Eigennamen*, Heidelberg 1922, pp. 95f. – A case in point is the name of the *Dahā*, in Achaemenid times mentioned only once in Xerxes’ daiva-inscription (*XPh* 26), and, as long recognized (see, after Hillebrandt, KONOW, *Fs. Thomsen*, 1912, p. 97, and now BAILEY, *Dictionary*, p. 155), identical with Khot. *daha-* ‘man, male’, and connected with OP, Av. *dahyu-* ‘land’, Ind. *dasyu-* ‘(hostile) people’, *dāsa-* ‘enemy, slave’ (and Gk. *δοῦλος*, Mycenaean *do-e-ro* from **dos-elos*?). Since the *Dacians* in Transylvania and Oltenia are thought to be of Thracian origin but massively overlaid by Iranian elements during a Scythian period in the 7th–4th centuries B.C. (see J.FITZ, in: *Der Kleine Pauly*, vol.1, 1979, pp. 1355f.; BENGTON, *Grundriss der römischen Geschichte*, I, Munich 1967, p. 329), it seems reasonable to assume that their name *Dāka*-represents an earlier **Dāhaka-*, which, apart from the transposition of quantity, is identical with Av. *āži-dahāka-*, see BAILEY, *TPS* 1959, p. 111 ; BENVENISTE, *Mél. Renou*, 1968, p. 77, and, on some further problems, BELARDI, *The Pahlavi Book of the Righteous Viraz*, I, Rome 1979, pp. 23f; M. SCHWARTZ, *Orientalia* 49, 1980, p. 123f. – As is known, the simplex *Dāha*-(identical with Iranian *Dāha*) is also preserved in the form *Δᾶος*, *Dāuos*; the alternative

explanation from an alleged **dhāwos*, **dhākos* ‘wolf’ (cf. A. VRACIU, *Limba Daco-Geților*, Timișoara 1980, pp.25, 175) is phonetically untenable since intervocalic *w* would have been kept, cf. the place-name element *-daua*.

¹²⁴ For the Iranian material see GERSHEVITCH, *o.c.* [fn. 84], pp. 257f.; D.WEBER, *Die Stellung der sog. Inchoativa im Mitteliranischen*, Diss. Göttingen 1970, p. 147.

¹²⁸ GERSHEVITCH, *o.c.* [fn.84], p. 176.

¹²⁶ BAILEY, *o.c.* [fn. 122], p. 132.

¹²⁷ R. N. FRYE, *The heritage of Persia*, London 1962,p. 43. In spite of this clear pointer, Frye is content with Bailey’s ‘powerful’.

¹²⁸ See SZEMERÉNYI, *o.c.* [fn. 35], 1951, p.212.

¹²⁹ See GERSHEVITCH, *o.c.* [fn. 84], pp. 257f., and cf. WEBER, *o.c.* [fn. 124], pp. 149, 195.

¹³⁰ On the question whether not only Lithu. *šokti* but also Slavic *skokъ* ‘jump’, etc., belong with Iran. ²*sak-* which, in 1951, I answered in the negative, see now also STANG, *o. c.* [fn. 43], p. 86.

¹³¹ LITVINSKIĬ’s paper on the name of the Saka, listed in *Sprache* 19 (1973), p. 232, no. 196, has remained inaccessible to me.

Alain CHRISTOL

AU CAUCASE: LE BANQUET DES NARTES

*(La sociabilité à table. Commensalité et convivialité
à travers les âges)*

Les Ossètes*

Les Ossètes, installés sur les deux versants du Grand Caucase, au centre de la chaîne, sont les derniers représentants des Iraniens d'Europe; entre 700 avant J.-C. et 350 après J.-C, Scythes, Sarmates puis Alains franchissent le Tanaïs/Don et s'établissent entre Don et Danube¹.

Les invasions des Huns, des Avars, des Bulgares, des Hongrois puis des Turcs affaiblissent l'élément iranien; les tribus sont chassées vers l'ouest ou vers le sud (Caucase). Jusqu'au XIII^e siècle, les Alains occupent un vaste territoire, de l'Ossétie actuelle jusqu'au Kouban; les invasions mongoles réduisent ce territoire: une partie fuit jusqu'en Hongrie, où ils sont connus comme *Iasses (Jászok)*², le reste est refoulé dans les montagnes du Caucase, tandis que des zones anciennement ossètes sont occupées par des turcs (Balkars) ou des populations caucasiennes (Kabardes). L'étude des langues voisines, abkhaz (Sud-Ouest), balkar (Ouest) ou tchéchène (Est), montre l'influence linguistique des Ossètes.

Les Alains ont été christianisés vers 900, sous l'influence de leurs voisins d'Abasgie (=Abkhazie)³; plus tard, l'Islam, religion dominante aujourd'hui chez les voisins de l'ouest, du nord et de l'est: Balkars, Kabardes, Tatars, Ingouches, a touché une partie de la population ossète et, malgré l'exil en Turquie de plusieurs familles vers 1860⁴, il subsiste des Ossètes musulmans, dans une population majoritairement chrétienne.

Mais l'empreinte des religions importées est restée superficielle; les traditions païennes ont survécu et la christianisation, jusqu'à l'occupation russe, se limitait à quelques symboles extérieurs, comme le nom des divinités, *Don-Bettyr* («Pierre des Eaux») pour le roi des mondes sous-marins, *Tutyrt* (Théodore) pour le protecteur des loups, *Uastirdžy* (Saint Georges) pour le patron des guerriers, etc.⁵. Les mythes, les prières, le rituel restent ceux du paganisme.

Ce conservatisme se retrouve dans la tradition épique, d'une grande richesse, qui célèbre les exploits des héros du passé, les Nartes. Le prestige de

cette épopée est tel que les peuples voisins l'ont adoptée, mais réinterprétée dans leur propre cadre idéologique (*ME I*, p. 453–456, 467–484).

Ces textes, recueillis pour l'essentiel au siècle dernier, ont été étudiés de 1930 à sa mort par G. Dumézil, dans un double cadre, caucasien et indo-européen; grâce à ses travaux, le cycle épique des Nartes est désormais accessible aux chercheurs d'Occident⁶.

Dans l'évocation d'un monde mythique, chaque récit est un compromis entre un modèle hérité, fondé sur une vision du monde abolie, et les réalités contemporaines; on ne peut donc attendre des conteurs une cohérence totale dans la représentation du monde des Nartes, pas plus qu'une description détaillée de toutes les phases des cérémonies.

L'épopée ossète narre les aventures des héros d'un passé mythique, quand les grains poussaient sans culture, quand les hommes fréquentaient les dieux⁷.

Il ne s'agit pas pour autant d'un âge d'or car les conflits sont permanents avec les voisins, des géants aussi forts que stupides; il faut mener paître le bétail dans des pâturages lointains et tenter d'accroître le cheptel par des razzias.

Chaque Narte doit prouver sa propre valeur, en buvant plus et en dansant mieux que les autres Nartes, en combattant l'ennemi, en nourrissant le village par le produit de sa chasse ou de ses razzias, en affrontant tous ceux qu'il rencontre sur son chemin. Il existe un mot ossète pour désigner le Narte errant à la recherche de plus fort que lui, c'est le *tyx.agur* «cherche-force», dont on trouverait peut-être l'équivalent dans les chevaliers errants des romans médiévaux⁸. Les Nartes disparaissent le jour où, ne trouvant plus d'adversaire digne d'eux, ils affrontent Dieu lui-même (*LH*, p. 259-264).

Les Nartes vivent dans un village de type caucasien, étalé sur le flanc d'une montagne; trois grandes familles *ærtæ Narty* «les Trois Nartes» (*ME I*, p. 457–466), y habitent: G. Dumézil a montré que ces familles se distinguaient dans un cadre trifonctionnel.

En haut du village, les *Æxsærtægkatæ* (de **xsθra* «puissance») représentent la force; à cette famille appartiennent les Grands Nartes, les seniors *Xæmyc* et *Uryzmæg*, les juniors *Batraz*, projection épique de l'Arès scythique dont il a la cruauté et la violence (*Romans*, p. 21–66), et *Soslan*, plus humain, héros favori des conteurs⁹.

En bas du village, la famille des *Borætæ*, remarquable par sa richesse, ses immenses troupeaux et l'abondance de ses banquets (*ME I*, p. 458–460).

Ces deux familles sont en conflit et chacune agit avec les armes fonctionnelles, la force brutale pour les premiers, la trahison et la corruption pour les seconds; on a là un thème indo-européen, celui du conflit fondateur:

Ases contre Vanes chez les Germains, Romains contre Sabins chez les Latins; chez les Ossètes, comme dans la guerre qui oppose Grecs et Troyens, le schéma narratif est tronqué, limité au conflit des fonctions; il manque ce qui donnait un sens cosmogonique au mythe, la réconciliation et la fusion finales. Les conteurs caucasiens ont réinterprété la guerre fondatrice en vendetta interfamiliale, ce qu'ils connaissaient bien. Il faut rappeler que le cycle des Nartes ignore toute cosmogonie¹⁰.

Dans les faits, l'opposition fonctionnelle ne se manifeste par aucun pouvoir reconnu de l'une des familles, sur l'autre; *Æxsærtægkataë* et *Borætæ* sont éleveurs et cavaliers; ils participent aux mêmes activités collectives, sans aucune préséance.

La troisième famille, les *Alægataë* (**aryaka*?) a un rôle moins évident; les conteurs ossètes lui reconnaissent l'intelligence (*zond*), comme caractéristique (*ME* I, p. 458) mais ce sont les *Æxsærtægkataë* qui pratiquent le *zond*, par une synthèse des deux premières fonctions (*ME* I, p. 528–530); les *Alægataë* n'interviennent ni dans les conflits entre familles, ni dans les combats; la société caucasienne n'avait rien qui corresponde à la première fonction du modèle indo-européen. Les *Alægataë* ont cependant un rôle essentiel, détenteurs de la coupe *Nartamongæ* et organisateurs des banquets qui réunissent l'ensemble du village.

Nourriture et rituel chez les Ossètes

La nourriture est un élément essentiel dans les rituels ossètes, en particulier dans les rituels funéraires: au siècle dernier encore, après le Nouvel An qui suit le décès, on offrait un énorme pain à un mannequin symbolisant le défunt (*Romans*, p. 250). Le grand poète ossète Kosta Xetagurov décrit ainsi les repas funéraires¹¹:

«Les repas funéraires s'organisent assez souvent et avec un tel luxe qu'ils conduisent parfois à la ruine. Egorger par exemple en un jour 30 bovins, 150 moutons, brasser 500 seaux de bière et 100 seaux d'arak, faire cuire 3.000 pains de froment n'était pas chose facile dans la combe de Nar (pays natal du poète, A.C.). Et pourtant des familles n'hésitaient pas à le faire».

Cette importance du banquet funéraire se retrouve dans l'épopée: à la mort d'un jeune homme, sa mère offre, trois vendredis de suite, un festin sur la tombe de son fils, festin offert à ceux qui se présentent, y compris les meurtriers (*LH*, p. 143).

Les défunts qui ne reçoivent pas les offrandes rituelles souffrent dans l'autre monde; c'est le cas pour un fils iconnu de *Uryzmæg*, tué par son père; il obtient de Barastyr, le Roi des Morts, l'autorisation de rejoindre son père le temps d'une expédition, pour qu'une part du butin serve à l'offrande funéraire annuelle (*LH*, p. 53–54; voir aussi p. 166).

«Avec le boeuf blanc, ils firent en l'honneur du garçon un grand festin funéraire et distribuèrent aux Nartes indigents le reste du butin».

Comme partout dans le Caucase, l'hôte est accueilli par une offrande de nourriture, le sacrifice d'un boeuf ou d'un mouton¹². La nourriture est la manifestation concrète d'un lien social entre humains, comme elle l'était entre vivants et défunts.

La nourriture joue également un rôle dans la compétition entre les Nartes, dans ce monde où il n'existe pas de hiérarchie établie, où la place de chacun peut être remise en question par plus fort que lui. Les biens gagnés lors d'expéditions lointaines, pour l'essentiel gibier ou bétail, sont immédiatement offerts aux autres Nartes, comme marque de supériorité. Il est inconcevable de faire des réserves ou de refuser la dépense d'un banquet. Les exemples contraires sont rares et ressentis comme des anomalies.

En un temps de famine, *Uryzmæg* offre un grand festin aux Nartes affaiblis par la faim (*LH*, p. 44); il ne le doit pas à sa propre prévoyance mais au pouvoir magique de *Satana* son épouse et secours des Nartes en difficulté.

Même *Syrdon*, ce curieux personnage qui utilise son intelligence et sa ruse pour aider les Nartes aussi bien que pour leur nuire¹³, ne peut se dérober à l'obligation du banquet funéraire; il doit trouver une ruse qui lui permette de limiter la dépense et de conserver son unique vache (*LH*, p. 166).

Structure du banquet narte

L'épopée ne décrit pas en détail les festins qui réunissent les habitants du village; il faut rassembler les informations éparpillées au hasard des épisodes.

Le festin se déroule dans la maison des *Alægatae* (*LH*, p. 95). Tout banquet commence par une prière (*kuvd*, de *kuvyn* «prier»), prière qui a servi, par métonymie, à désigner le banquet lui-même: *kuvd* (*IES* I, p. 604). Après la prière, une coupe est offerte par le plus ancien au plus jeune, coupe accompagnée de pain et viande rôtie (*LH*, p. 46, 188). L'organisation est celle des banquets caucasiens, avec un chef de table (voir photo)¹⁴; voici la description de *LH*, p. 95:

«On s’assit sur trois rangs dans la grande maison des Alægataë. Au bout d’un rang, à la place d’honneur, était Uryzmæg, Hæmyc au bout du second rang et Syrdon au bout du troisième... Les Nartes Inangèrent et burent, et les santés couraient d’un bout à l’autre de la salle».

De tels banquets peuvent durer une semaine (*LH*, p. 45, 165, 220). La boisson mythique est le *rong*, boisson fermentée préparée dans un chaudron par la maîtresse de maison pour les invités (*ME I*, p. 555–556; *Romans*, p. 65, 241); ne pas réussir à faire fermenter le *rong* était infamant; le mari pouvait tuer sa femme (*ME I*, p. 556) et celle-ci était prête à tout pour éviter le déshonneur (*LH*, p. 40). La recette du *rong* s’est perdue¹⁵; certains textes le remplacent par la bière (*LH*, p. 72, 207: festin des dieux) ou le *kvas* (*ME I*, p. 559); les conteurs tcherkesses et kabardes y ont substitué le vin blanc, servi chez les *Aleg’* (*ME I*, p. 473)¹⁶.

Dans les grands banquets, les *Alægataë* apportent une coupe merveilleuse, la Révélatrice dès Nartes (*Nart.amongæ: Romans*, p. 228–230); cette coupe se remplit d’elle-même, de *rong* ou de toute autre boisson de qualité.

C’est le moment où commencent les concours pour savoir qui est le plus fort, qu’il s’agisse de danse, de jeux d’adresse ou de hauts faits:

«Vint le moment où Soslan et Tchelæhsærtæg, fils de Hyz, chacun se vantant, se prirent de querelle:

– Je jure par mon père que je te suis supérieur! dit T... Faisons un concours de danse, nous verrons bien qui gagnera!» (*LH*, p. 96).

Le concours se déroule en trois temps, danse sur le sol et sur la table; danse sur la pointe des épées, danse avec la Coupe pleine sur la tête. Dans les trois cas, Soslan l’emporte et son adversaire, furieux, quitte la salle et refuse de donner le prix convenu.

Dans d’autres textes, la Coupe intervient elle-même pour attester la véracité du dire, quand le concours porte sur les exploits passés:

«Quand les autres eurent fini (leurs récits), il (=Batraz) se leva, frappa la coupe du manche de son fouet et dit:

– J’étais à la chasse. Je suis monté sur le flanc d’une montagne et j’ai tué sept Esprits du Soir. Si je dis vrai, coupe, monte jusqu’aux genoux de Xæmyc! La coupe se souleva et se posa sur les genoux de Xæmyc». (*LH*, p. 207).

Au troisième récit de Batraz la coupe se porte aux lèvres de Xæmyc. Ailleurs, la coupe se manifeste en bouillonnant et en débordant, lorsque la parole est fautive, ou en se portant d'elle-même à la bouche de celui qui dit la vérité (LN, p. 59).

Banquets et hiérarchie sociale

De la description du monde des Nartes se dégagent deux traits essentiels:

– le village des Nartes ignore toute hiérarchie fondée sur la naissance ou l'élection; il n'existe ni roi, contrairement au monde des Scythes, ni Conseil des Anciens¹⁷;

– la nourriture prise en commun est la seule forme de sociabilité qui permette les contacts non conflictuels entre humains; c'est vrai surtout pour les banquets privés, à l'occasion d'une naissance, d'un mariage, d'un décès ou d'un retour heureux de chasse ou de razzia; dans les banquets qui réunissent l'ensemble du village, la dimension conflictuelle réapparaît, mais normalisée, institutionnalisée par la présence de la Coupe *Nartamongæ*.

Le banquet collectif n'est pas seulement un espace de convivialité. Pour reprendre une formule de G. Dumézil (*Romans*, p. 231), ces *computationes* valent aussi *census*. On rapproche une coutume scythique, décrite par Hérodote¹⁸:

«Chaque année, chaque chef de district (*nomarkhès*), prépare un cratère de vin. En boivent ceux des Scythes par qui des ennemis ont été tués. Ceux qui n'ont pas cet exploit à leur compte n'en boivent pas et ils ont en outre l'humiliation de rester assis à l'écart, ce qui est pour eux un très grand opprobre. Au contraire, ceux d'entre eux qui se trouvent avoir tué un très grand nombre d'hommes tiennent deux coupes à la fois et les boivent coup sur coup».

Tout n'est pas clair dans ce texte, qu'il s'agisse des deux coupes ou de la fonction du nomarque, dont c'est la seule mention pour les Scythes (voir n. 13). Entre la coupe comme récompense et la coupe qui confirme le dire, la différence est de niveau, jugement humain contre jugement divin; mais la fonction est identique, établir une hiérarchie fondée sur l'exploit.

Le héros de l'épopée grecque est roi reconnu; il peut donc chercher la gloire future, *kléos áphthiton*; le héros Narte doit d'abord assurer sa gloire auprès de ses contemporains; il lui faut accomplir des exploits tout en respectant le code d'honneur du village. La seule reconnaissance officielle est celle de la communauté réunie dans la maison des *Alægataæ*. Le droit à la

boisson concrétise cette reconnaissance mais elle reste fragile car remise en cause à chaque réunion.

L'aspect *census* du banquet Narte apparaît aussi dans l'élimination des vieillards (*Romans*, p. 262–267); les conteurs éprouvent quelque gêne face à cette coutume antique¹⁹; la mort peut être présentée comme un acte volontaire (*LH*, p. 60); ailleurs, la coutume n'apparaît que dans le récit qui en narre l'abolition: un vieillard, sauvé en secret par son fils, donne de judicieux conseils, ce qui incite les Nartes à abandonner une coutume cruelle.

L'acte même de mettre à mort un vieillard perd sa signification antique quand il est replacé dans le contexte de la vendetta entre *Æxsærtægkataæ* et *Borætæ*; ces derniers invitent *Uryzmæg*, le font boire et s'apprêtent à le tuer (*LH*, p. 191); grâce à Satana qui avait prévu ce traquenard, Batraz est prévenu et sauve son oncle.

Conclusion

Dans un monde où tout homme est soit un ennemi, hors du village, soit un rival, dans le village, le *tyxagur* (voir *supra* «Le monde des Nartes») craint aussi bien la solitude, qui lui interdit de prouver sa valeur, qu'une rencontre où il risque d'être vaincu.

Il était indispensable de ménager un espace de sécurité, de convivialité; l'hospitalité, par son caractère sacré, fournit un tel espace, pour les individus. La nourriture prise en commun sacralise également l'espace collectif, la maison des *Alægataæ*. Cette maison est parfois appelée *ard.amongæ xædzar* «maison révélatrice de l'*ard*» (*Romans*, p. 238); le mot *ard* signifie aujourd'hui «serment» mais il continue l'iranien ancien **arta* «conformité à l'ordre cosmique», et, au plan du dire, «vérité»; *ard* a d'abord signifié «affirmation que le dit est conforme à l'ordre». On comprend pourquoi la Coupe est aussi appelée *Ard.amongæ*.

Pour «prêter serment», l'ossète dit *art xæryn* «manger l'*ard*» (*IES I*, p. 60). Une nouvelle fois la nourriture apparaît dans les rapports de l'homme au sacré.

Tout se passe comme si la société ossète n'imaginait que deux relations entre l'homme et son entourage: le combat ou le partage de nourriture. Dans les rapports avec le divin, le combat est exclu, c'est donc l'offre de nourriture qui rendra possible le contact.

Le banquet des Nartes est un espace politique, en tant que lieu d'un discours à la fois normatif et performatif sur les structures de la communauté humaine. Ce rôle du banquet se retrouve chez d'autres peuples, chez les Scandinaves, les Gaulois et dans la Grèce héroïque.

Lorsque de nouvelles structures politiques apparaissent, fondées sur d'autres principes, la hiérarchie établie dans le *symposion* entre en conflit avec d'autres hiérarchies, fondées sur un consensus plus large (*polis*), ou sur une légitimité de source divine (royauté ou église).

Le monde des Nartes donne un exemple de société où la seule hiérarchie est celle qui trouve sa caution dans le banquet collectif.

NOTES

* L'exposé utilise abondamment les travaux de G. DUMEZIL, avec les abréviations suivantes:

Heur: *Heur et malheur du guerrier*, Paris, PUF, 1969.

LH: *Le livre des héros, légendes sur les Nartes*, Paris, Gallimard, 1966.

LN: *Légendes sur les Nartes*, Paris 1930.

ME: *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard: I (1968), II (1971), III (1973).

Romans: *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, Payot 1978.

L'enquête caucasienne a été poursuivie par G. CHARACHIDZE:

Système: *Le système religieux de la Géorgie païenne*, Paris, F. Maspero, 1968.

Mémoire: *La mémoire indo-européenne du Caucase*, Paris, Hachette, 1987.

Parmi les travaux publiés par les Ossètes, il faut mentionner ceux de V.I. ABAEV, en particulier son dictionnaire étymologique et historique:

IES: *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, Moscou/Leningrad: I (1958), II (1973), III (1979), IV (1989).

Pour l'oeuvre ethnographique de Kosta XETAGUROV (1859–1906), fondateur de la littérature ossète: n. 11.

¹ Pour un résumé rapide de l'histoire du Caucase: T. HALASI KUN, «The Caucasus, an ethno-historical survey», *Studia Caucasica* 1 (1963), P. 1–47.

² J. NEMETH, *Eine Wörterliste der Jassen, der Ungarlandischen Alanen*, Berlin 1958.

³ On trouvera des documents sur la conversion des Alains dans *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. I. Les Actes des Patriarches; II. Les Regestes de 715 à 1043*, éd. V. Grumel, Constantinople 1936; en particulier: – n° 599 (P. 135): lettre de remerciement au prince d'Abasgie (Bagrat) pour son aide dans la conversion de l'Alanic (=PG CXI, P. 241–244); – n° 610 (P. 140); 619 (P. 143): lettres à Pierre, archevêque d'Alanie, sur les difficultés causées par les coutumes païennes (PG CXI, P. 352–353, 244–248).

⁴ Ces départs sont la conséquence de l'écrasement de Chamyl et du mouridisme. Quelques nobles partent dès 1859; plus de 300 foyers en 1860; à nouveau des nobles et leur clientèle en 1865, sous la direction du général Kunduxov, qui, devenu Mussa-Pacha, commandera une division turque dans la guerre russo-turque de 1877–78: *Istorija Severo-osejnskoj ASSR*, Moscou 1959, P. 173–177.

⁵ Pour la liste des Esprits: *LH*, P. 71.

Uastirdžy: Saint Georges est le dieu des hommes chez les Caucasiens du Sud: *Système*, P. 437–475 (montagne géorgienne); P. 475–490 (Svanétie); *Memoire*, P. 26, 86 (Svanétie); voir *LH*, P. 29–30, 35.

Tuty: G. DUMEZIL «Le brutal et le borgne», *La courtisane et les seigneurs colorés*, Paris, Gallimard, 1983, P. 147–155.

Don-Betty: V.I. ABAEV, «Kak Apostol Petr stal Neptunom», *Êtimologija* 1970, P. 322–332 (Comment l'Apôtre Pierre devint Neptune).

Uacilla (Saint Elie) et la foudre: *Romans*, P. 67–71.

⁶ Pour le domaine celtique, on citera le thème de l'épée du héros mourant, Arthur ou Batraz: J. GRISWARD, «Le motif de l'épée jetée au lac», *Romania* 90 (1969), P. 289–340, 473–514; autres thèmes: *Romans*, P. 121–122, 219–223.

⁷ Soslan est échanton au banquet des dieux: *LH*, P. 71–73.

Pour les céréales: *Romans*, P. 27 83 (où est affirmée la responsabilité de Batraz dans la fin de l'âge d'abondance).

⁸ L'errance des Nartes est motivée par la nécessité de montrer leur force; ils ignorent toute forme d'amour courtois.

⁹ Soslan a des traits solaires (*Romans*, P. 92–107); plusieurs événements de sa vie pourraient évoquer le parcours initiatique du jeune guerrier: naissance d'une pierre et trempe dans du lait de louve (*LH*, p. 69), échanton dans un banquet (n. 7) et homosexualité (*LN*, P. 29–32); combat, associé à deux jeunes, contre un ennemi triple (*LN*, p. 83–84; pour le thème de trois contre le triple: *Heur*, P. 104, 135–139).

La réécriture caucasienne n'a pas conservé le cadre idéologique de l'initiation.

¹⁰ La guerre de Troie naît du conflit qui oppose Héra (I) et Athéna (II) à Aphrodite (III): *ME I*, P. 580–586; G. DUMEZIL, «Homerus vindicatus», *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris, Gallimard, 1985, P. 15–30. Les Troyens, protégés par Aphrodite, sont riches et Paris se comporte comme un *Borætæ*.

¹¹ «Osoba», P. 69, dans K. XETAGUROV, *Rasskaz, Etnografičeskij očerk, Stat'i*, Moscou 1987. Le mot géorgien *osoba* peut se traduire par «ossétitude». Voir aussi *LN*, P. 158–160, avec bibliographie des sources.

A titre de comparaison, le *kalym* (*iræd*) versé au père de la fiancée va de 25 à 100 vaches, selon l'importance de la famille (*Osoba*, P. 51–52).

Après les deux festins du Jour de l'An, les tables restent mises pendant une semaine pour les visiteurs: A. CRISTENSEN, *Textes Ossètes*, Paris 1921, P. 50–59.



Les banquets modernes, conservent la tradition du *xistær*, inaugure le banquet et règle son déroulement, fixant l'ordre des toasts portés par les convives. La tête de boeuf est le symbole de sa fonction; la viande bouillie est servie aux convives. Manger en commun la viande d'une même bête conserve donc une valeur symbolique; elle valait contrat chez les Scythes: Lucien, *Toxaris* 48; voir *Romans* 282.

¹² LH, P. 46; l'hospitalité est un devoir sacré (*Osoba* 64); la maison ossète a une pièce réservée aux hôtes: *uazæg.don*. L'hôte est accueilli par la formule: «l'hôte est l'hôte de Dieu» (*uazæg Xuycauy uazæg*): *IES* IV, P. 60–61.

Un mot spécial désigne le fait de tuer un animal en l'honneur de l'hôte: *kusart* (E. BENVENISTE, *Etudes sur la langue ossète*, Paris, Klincksieck, 1959, P. 37–38).

¹³ Sur Syrdon: G. DUMEZIL, *Loki*, Paris, Flammarion, 1986, P. 131–180.

¹⁴ C'est le *tamada* des banquets géorgiens, responsable des toasts: *Système*, P. 285; *IES* III, P. 227; rôle comparable pour le *nomarque* chez Hérodote (4, 66)?

Le rôle peut être tenu par les «anciens» (n. 17): «Ils (= *Borætæ*) le (*Uryzmæg*) font asseoir à la place d'honneur, à la tête des sept rangées de convives. A chaque toast, ils lui présentent sept coupes à boire... – Et maintenant, annonçèrent les anciens, buvons la coupe du cavalier! – Tous se levèrent...» (LH, P. 191).

¹⁵ Les Svanes appellent *rang* une sorte d'hydromel: V. I. ABAEV, *Osetinskij jazyk i folklor*, Moscou 1949, P. 349–353.

¹⁶ Le seul trait pertinent est celui de fermentation, boisson d'hommes et de guerriers; la réalisation concrète dépend du contexte géographique. Le Caucase se partage entre la montagne (beurre et bière) et la plaine (huile et vin): *Système*, P. 9–11.

¹⁷ On rencontre des allusions aux anciens (*LH*, P. 186, 191: voir n. 14) mais leur intervention reste informelle. Il semble que les Anciens, détenteurs de pouvoir dans un village caucasien, aient été substitués aux *Alægatae* dont l'image était devenue floue.

¹⁸ 4,66: *Romans*, P. 227. Dès 1882, l'ossétologue russe V. MILLER avait fait le rapprochement.

¹⁹ Les Tcherkesses ont conservé le thème, mais dans un cadre narratif destiné à expliquer comment on a mis fin à cette coutume barbare (*Romans*, P. 265); c'est dans la maison des *Aleg'* qu'a lieu la liquidation: *ME* I, P. 475–477; l'élimination relevait donc de la première fonction dans le modèle iranien adopté par les Tcherkesses.

Dans un texte en dialecte digor (M. I. ISAEV, *Digorskij dialekt*, Moscou 1966, P. 131–133), le meurtre des vieillards a été aboli sous le règne d'Alexandre le Grand (*Maek' edon Aleksandr*), le premier des empereurs (*patdzax*).

François CORNILLOT

**LE TESTAMENT DU ROI RASPARAGAN:
DU FEU DES SLAVES AU NOM DES ROXOLANS**

Tout ce qui nous est parvenu du roi Rasparagan tient dans la mention succincte que font de lui deux inscriptions de l'époque d'Hadrien: *Rasparaganus rex Roxolanorum et Sarmatarum* «Rasparagan, roi des Roxololans et des Sarmates¹». Il ressort de cette brève titulature que son porteur était d'abord roi des Roxolans et qu'il se trouvait, par ailleurs, régner aussi sur les Sarmates. Nous allons voir que cette simple conjonction de son nom avec celui de son peuple recèle depuis toujours une révélation extraordinairement précieuse sur l'appartenance confessionnelle des Roxolans et sur le lien qui, en la matière, les rattachait non seulement à la religion steppo-iranienne, mais même, aussi surprenant que cela puisse paraître, à celle des Slaves anciens.

Il importe, en effet, avant d'aborder l'analyse de ce nom royal, de souligner l'ampleur peu commune du renouvellement intervenu ces dernières années dans l'étude du lointain passé du monde iranien des steppes, voire du monde iranien tout court, depuis que sont apparues clairement les perspectives insoupçonnées que pouvait, en l'occurrence, dégager pour le chercheur la prise en compte du patrimoine religieux et culturel des ancêtres de Slaves. On ne peut, d'ailleurs, que s'étonner du peu de cas qui, traditionnellement et jusque dans un passé très récent, a été fait de ce patrimoine dans la recherche des sources de la culture européenne ancienne. Il y a certainement lieu de voir là l'effet d'une inertie qui plonge ses racines dans le non-dit du préjugé défavorable que nourrissaient, à l'endroit des Slaves, les coryphées de la mythologie comparée du XIXème siècle, habitués à tenir implicitement leurs voisins orientaux pour les parents pauvres de la famille indo-européenne: une inertie largement héritée et conservée longtemps encore par les comparatistes du XXème siècle².

Or il ne fait – ou, tout au moins, il ne devrait faire – aucun doute que, loin d'occuper une position périphérique dans l'ensemble des groupes issus de la

communauté indo-européenne, les ancêtres des Slaves y ont tenu une place centrale, à proximité immédiate (et, même, sous la dépendance directe) du monde indo-iranien, puis iranien, et que, à ce titre, les informations que peut nous apporter l'étude de leur langue et de leur culture anciennes doit nécessairement nous procurer un reflet plus fidèle et plus cohérent des mythes primitifs que ce que nous offrent leurs homologues germaniques, celtiques, italiques ou même grecs.

I. Les lumières du monde slave

La valeur exceptionnelle de l'apport des Slaves réside en ce qu'ils ont parfaitement conservé trois paires de théonymes connexes empruntés aux Scythes et constituant ce qu'on peut appeler le "chaînon manquant" pour la pleine intelligence du noyau central de la religion indo-iranienne et, par voie de conséquence, du stade primitif des religions vieil-iranienne et vieil-indienne.

Ce *chaînon manquant* est la dualité Père-Fils représentée par trois couples parallèles dans le monde slave ancien³:

1) Le couple *Svarog-Svarožič*, qui procède, nous le savons, d'un prototype scytho-sace constitué par **Sfārag-Spārag* (< **Aspa-wāragan* "le dieu au cheval *wāragan* [meurtrier de **Wara-Wrtra*]"⁴) et **Spār(a)gapāša* (< **Aspa-wāragan-puθra* "fils du dieu au cheval *wāragan*"). Le dieu-père **Sfārag-Spārag* est la réplique scythique de Miθra et son fils **Spār(a)gapāša* celle d'*Apam Napāt*, et c'est seulement dans la mesure où le souverain vieil-iranien était tenu pour identique à *Apam Napāt*⁵ que ce nom scytho-sace du feu "fils de **Sfārag*" pouvait être utilisé comme dynastonyme⁶.

2) Le couple *ospodь (gospodь)-ospodarь (gospodarь)*, qui remonte à un prototype scytho-sace formé par les titres de *Wispati* "Seigneur divin"⁷ et de *Wispuθra* "Souverain en tant que fils du Seigneur divin". Pour bien percevoir la valeur sémantique réelle de ces titres, il faut impérativement savoir que le seul attributaire divin du titre de *Wispati (Vispaiti)* dans l'Avesta est Miθra (Yašt 10, 112)⁸. Il ne s'agit nullement là, d'ailleurs, d'un hasard puisqu'il apparaît à l'examen que le Rgveda, où les mots sont toujours pesés comme de l'or, qualifie Agni de *Kavi Viśpati* "Maître-Voyant et Seigneur" (RV 6,1,8) et Indra de *Pāti Rājan* "Protecteur et Roi" (RV 8,95,3); ce faisant, il établit bel et bien une différenciation terminologique entre les deux Vṛtrahans de sorte que les titres de *Kavi* et de *Viśpati* apparaissent d'ores et déjà comme deux marqueurs du Vṛtrahan igné⁹. C'est là un point capital pour nous, car nous pouvons en conclure:

– que, dans la mesure où le titre de *Višpati* était attribué à Agni dans le R̥gveda et le titre de *Vispati* (*Vispaiti*) à Miθra dans l’Avesta, le prototype ****Wišpati** dont ils procèdent l’un et l’autre devait être utilisé, dès les temps indo-iraniens, comme un marqueur du ****Wṛtraghan** igné-solaire originel¹⁰;

– que, dans la mesure où le double titre de *Kavi Višpati* était attribué à Agni dans le R̥gveda, son premier élément, *Kavi*, ne se trouvait visiblement pas accolé par hasard à son second élément, *Višpati*, et qu’il devait donc également, en tant qu’associé à ce dernier, avoir été réservé préférentiellement au ****Wṛtraghan** igné-solaire originel: ne pouvons-nous pas en déduire que, dans le monde scytho-sace, où le terme de *kawi* était très répandu en tant que titre royal¹¹, il ne devait avoir cours que là où les dieux reconnus comme suprêmes étaient **Spārag-Sfārag* alias **Witosūra* (Oitosuros) et son fils **Spār(a)gapāša*, le Miθra et l’*Apqm Napāt* steppo-iraniens¹²?

Ajoutons que, dans la mesure où le titre de *Wispati* s’appliquait à Miθra, celui de *Wispuθra* proclamait nécessairement son royal porteur comme le fils de Miθra: il était donc absolument synonyme du théonyme ** Spār(a)gapāša* (<**Aspa-wāragan-puθra* "fils du dieu au cheval *wāragan*") qui, désignant *Apqm Napāt* en tant que fils de *Spārag-Sfārag* (i.e. du Miθra scytho-sace), pouvait être utilisé comme dynastonyme. Il est clair, d’autre part, que si la réplique scythique (**aspadar/gaspadar*) de *wispuθra* a pu être empruntée par les Slaves¹³, c’est justement parce que ce terme était le grand titre royal de ce qu’on peut appeler l’aire de Wispati, c’est-à-dire de Miθra alias Baga: sachant que c’est une forme issue de *wispuθra* qui a été illustrée au tout début de notre ère par le grand roi Gondopharnès qui régna du Séistan jusqu’au Nord-Ouest de l’Inde et que c’est à elle que remonte le nom du Roi mage Gaspar auquel Gondopharnès a servi de prototype¹⁴, on peut en conclure que ce titre a eu cours dans l’ensemble du monde scytho-sace, du Dniepr à l’Indus, ce qui entraîne comme corollaire que tout cet immense territoire peuplé de Scythes et de Saces vouaient majoritairement un culte préférentiel au Wispati Miθra et à son fils *Apqm Napāt* auquel était justement assimilé le royal porteur du titre de *Wispuθra*.

3) Le couple formé, d’une part, par *Bogʷ*, issu de la variante scythique (**Baya*) du *Baga* qui était utilisé fréquemment dès l’époque achéménide et systématiquement à partir du début de notre ère dans l’ensemble de l’Iran, et tout spécialement chez les Saces, frères des Scythes, comme une seconde appellation de Miθra, et, d’autre part, par le nom de Boz, roi des Antes, mentionné par Jordanès. Conformément au principe, vieil-iranien autant que scytho-sace, de la filiation mystique du souverain par rapport à Miθra (alias **Spārag-Sfārag* dans le monde steppo-iranien), les probabilités pour que ce dynastonyme ne représente pas un adjectif d’appartenance dérivé de *Bogʷ* – à

savoir *Božb* "fils de *Bogb*"¹⁵ – sont minimes. Il en résulte que ce couple slave *Bogb-Božb* apparaît comme un parfait reflet de celui que constituèrent, dans le monde sace, le nom de Baga alias Miθra et le titre royal sace-oriental **Bayapūr(a)*, le sogdien *Byṗwr (=Baypūr)*, qui remontent l'un et l'autre à **Bagapuθra* "fils de *Baga* (i.e. fils de Miθra)".

II. Le nom du roi Rasparagan

Ainsi que nous allons pouvoir le constater, seule la connaissance de ce «chaînon manquant» qui, sans les Slaves, se serait irrémédiablement perdu peut permettre de percer le secret de l'appellation du roi Rasparagan

Mais, avant d'entreprendre cette opération, et dans la mesure où ce dynastonyme va se révéler marqué par l'*aphérèse scytho-sace*¹⁶, il nous faut impérativement nous arrêter un instant sur ce phénomène qui est incontestablement l'une des caractéristiques essentielles des dialectes steppo-iraniens ou, tout au moins, de la grande majorité d'entre eux. C'est lui, en effet, qui a constitué jusqu'à présent le principal obstacle au déchiffrement d'une multitude de formes remontant aux parlers des Scythes et des Saces et conservées par certaines langues qui en sont issues, au premier chef, il va de soi, par l'ossète. L'un des exemples les plus frappants qu'on puisse citer en l'espèce est celui du prestigieux théonyme vieil-iranien *Wispati* «le Seigneur divin» qui fut, nous le savons, l'une des épicleses majeures de Miθra¹⁷ et qui fait couple avec sa variante féminine **Wispaθnī* «la (divine) Maîtresse de maison».

Pour la première de ces formes, *Wispati*, l'aphérèse de *wi-* a entraîné l'apparition d'un stade intermédiaire **Spati* qui a débouché sur deux solutions:

– soit l'épenthèse d'une voyelle anaptyctique, donnant naissance à une forme **Səpati-Sapati* aboutissant ultérieurement, du fait de la sonorisation des consonnes intervocaliques, à **Səbadi-Sabadi*: c'est à cet aboutissement que remonte le nom du dieu d'abord désigné par la transcription grecque *Sebadios-Sabadios*, puis, en vertu de la palatisation du *d*, par sa variante *Sebazios-Sabazios*¹⁸, un dieu dont le culte, apparu initialement en Thrace, devait nécessairement coïncider à l'origine avec celui de Miθra¹⁹;

– soit l'apparition d'une voyelle prothétique: **Spati* > **Aspati*. C'est à cette variante que remontent:

a) moyennant la sonorisation régulière du *t* intervocalique, le prototype scythique **Aspadi*, présumé par le slave commun **ospodь* (maintenu dans le russe *ospodь*²⁰) «Seigneur divin»;

b) moyennant la métathèse régulière (*sp* > *ps*, passé ensuite à *fs*), le théonyme ossète *Æfsatī*, désignant le dieu de la chasse, faisant office de Maître

des bêtes sauvages, lesquelles sont, pour cette raison, qualifiées de «bétail d'*Æfsatī* (*Æfsatijy fos*)». Ce qui est particulièrement remarquable, dans cette forme, c'est que, à l'exception de la métathèse dont elle est marquée, elle reflète un état très ancien du théonyme steppo-iranien: **Asfati*. Bien plus, il ne s'agit pas la d'un mot originellement ossète puisque, si tel était le cas, son *t* intervocalique se serait sonorisé et que, de plus, il a été conservé sous une forme encore plus originelle par le svane *Apsat'*, où le *p* primitif est resté intact. Tout porte à croire qu'il s'agit la d'un mot antérieur à l'arrivée des Alains dans cette région et, donc, emprunté depuis longtemps déjà par les Svanes qui l'ont conservé dans l'état quasi originel où les ancêtres des Ossètes l'ont trouvé, adopté et maintenu inchangé dans leur langue, abstraction faite de la spirantisation ultérieure du *p* (**Apsati* > **Afsati*). C'est là, d'ailleurs, ce que tend à confirmer une de leurs traditions, dûment consignée par Kosta Khetagurov et selon laquelle *Æfsatī* est le dieu le plus ancien: «Parmi les habitants du ciel, y en a-t-il un qui soit plus ancien qu'*Æfsati*? (*Fsatijæ zæronddær dawgytæm kæm t?*)²¹».

Pour comprendre l'origine de ce théonyme, il faut se souvenir:

- que les Svanes sont parfaitement localisés, avant même le début de notre ère, par Strabon (en tant que Soanes) entre le versant sud-ouest du Caucase originel et le littoral du Pont-Euxin;

- que selon le même auteur, l'oronyme *Kaukasos* désignait à proprement parler l'aile occidentale du Caucase central (c'est-à-dire le massif de l'Elbrouz);

- que la première mention de cet oronyme prestigieux qui nous soit parvenue directement (c'est-à-dire dans un texte existant et d'origine incontestable) ne remonte qu'au Vème siècle av. J.-C. (Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 422, 719; Hérodote I 104, 203, 204, III 97, IV 12) ; la plus ancienne mentionnée indirectement est attribuée à Phérécyde (Phérékydès, début du VIème siècle) par une scholie beaucoup plus récente²²;

- que l'analyse croisée des deux variantes de cet oronyme (grec *Kaukasos* et latin *Croucasis*) prouve indubitablement qu'elles sont toutes les deux d'origine scythique et qu'elles réfèrent toutes les deux à Miθra²³;

- que, vers le milieu du VIIème siècle av. J.-C, se produisit une très forte invasion de Scythes qui s'installèrent sur d'immenses espaces embrassant la Transcaucasie, la Mésopotamie septentrionale et la Grande Arménie; ils dominèrent même les Mèdes pendant plus d'un quart de siècle (653-625)²⁴; c'est donc manifestement par leur intermédiaire que le nom du Caucase a pénétré dans le monde hellénique;

- que Miθra était manifestement le dieu le plus vénéré d'Arménie; c'est là ce que prouve notamment le fait que l'appellation arménienne du temple – *méhéan* – dérive de son nom²⁵;

– que, comme l'a bien montré Bernard Sergent, le prototype indo-européen dont procédaient Apollon et Lug, était un dieu archer et chasseur²⁶ et que, partant, il devait en être de même de Miθra et de sa réplique Oitosuros, *l'Apollon scythique* d'Hérodote, qui remontaient à la même source; et si, d'ailleurs, chez les Scythes, le symbole de l'investiture royale était précisément l'arc²⁷, c'est précisément parce que leur ancêtre mythique Targitaos, censé ne faire qu'un avec *Apam Napāt*, tenait lui-même cette arme de son père Miθra-Oitosuros (alias *Spārag-Sfārag*);

- que, selon Marr, la forme actuelle de l'appellation de Dieu en arménien (*Astwac'*) remonte à un prototype **Aspac'*, encore attesté au début du XXème siècle par les variantes *Aspac'* et *Aswac'* qu'il a lui-même recueillies au cours d'une enquête dialectologique; c'est d'ailleurs au même Marr que revient le mérite d'avoir établi une relation entre, d'une part, l'arménien **Aspac'* et le svane *Apsat'* «dieu de la chasse» et, d'autre part, le dieu Sabadios-Sabazios, même s'il est évident que, dans l'exaltation de sa théorie *japhétique*, il se trompe en rattachant ces formes au substrat non indo-européen dont participe le groupe des langues caucasiennes²⁸.

L'Aspac' arménien est d'autant plus précieux que, d'une part, il se présente effectivement comme le reflet de l'état initial du théonyme (**Aspati*) tel qu'il était avant la métathèse attestée par les formes svane (*Apsat'*) et ossète (*Æfsati*) et que, d'autre part, désignant *Dieu*, c'est-à-dire le dieu suprême, il remonte manifestement à l'époque lointaine où ce dieu suprême, en Arménie, était Miθra²⁹, adoré, par ailleurs, également sous le nom de *Baga*, sa deuxième appellation³⁰.

On voit donc que les chances pour que ce théonyme *Aspac'* ne soit pas d'origine scythe sont singulièrement minces, surtout si l'on tient compte du fait:

– que la convergence, en arménien, de cette forme *Aspac'* (< **Aspati*) et de *Baga*, appellation seconde de Miθra, correspond exactement à celle que présentaient entre eux, en slave commun, les noms *d'Ospodъ* (< **Aspati*) – alias *Gospodъ* – «Seigneur divin» et de *Bogъ* (< *Baga*) «Dieu», lesquels réfèrent précisément au Miθra slave, c'est-à-dire à *Svarog*, réflexe du **Spārag-Sfārag* scytho-sace;

– que, par l'intermédiaire de l'arménien *Aspac'*, cette variante **Aspati* rejoint son pendant «thraco-phrygien» **Səpati-Sapati* qui, sous sa forme sonorisée **Səbadi-Sabadi*, a fourni, on l'a vu, la base de *Sebadios-Sabadios*, transcriptions grecques les plus anciennes du nom du dieu Sabazios, et qui, comme ladite variante **Aspati*, procède du prototype steppo-iranien **Spati*;

- qu'il apparaît ainsi que l'ensemble des aboutissements de ce prototype **Spati* embrassait tout un immense anneau de territoires, centré sur cette mer Noire dont les Grecs ne s'étaient pas seulement contentés de reprendre le nom

steppo-iranien d'*Axšaina-* «Sombre» (devenu d'abord chez eux, comme chacun sait, *Axeinos* «Inhospitalière» avant de subir l'inversion sémantique qui le changea en *Euxeinos* «Hospitalière») mais qu'ils appelaient aussi tout bonnement le *Pont Scythique* (Σκυθικός Πόντος)³¹.

Il reste à évoquer, à présent, le cas du féminin correspondant à *Wispati*: **Wispaθnī* «la Dame (*domina*), la divine Maîtresse de maison». Aussi étonnant que cela puisse paraître, le réflexe – tout à fait régulier – de ce mot, en ossète, est *Æfsīn* «maîtresse de maison»³². Selon l'étymologie admise jusqu'à présent, et qui a été imaginée en son temps par Benveniste, ce mot procéderait d'une forme vieil-iranienne **abi-šaiθnī* «habitante» (cf. av. *abi-šaētan-* «habitant») qui, en vertu d'un glissement sémantique, se serait spécialisée dans le sens de «résidente», d'où «maîtresse de maison»³³.

Pour comprendre l'étrange cheminement qui a amené le titre vieil-iranien **Wispaθnī* à un aboutissement phonétiquement aussi divergent de son état originel, il suffit de suivre les étapes – parfaitement régulières – de sa transformation:

- a) tout d'abord, l'aphérèse: **Wispaθnī* > **Spaθnī* (cf. **Spati*);
- b) puis l'épenthèse de *i*: **Spaiθnī*;
- c) l'apparition d'un *a* prothétique: **Aspaiθnī*;
- d) la monophthongaison *ai* > *ī*: **Aspīθnī*;
- e) la chute de la dentale devant *n* ($\theta > \delta > h > \text{zéro}$): **Aspīnī*;
- f) la spirantisation du *p* et la réduction du *ī* final: **Afsīni*³⁴;
- g) la métathèse *sf* > *fs*: **Afsīni*;
- h) la réduction de la finale (*i* > *æ*): *Æfsīnæ* (digor);
- i) la chute de la finale: *Æfsīn* (iron)³⁵.

Toutes les conditions sont maintenant réunies pour tenter de décrypter le nom du roi Rasparagan. Ce qui attire immédiatement l'attention, lorsqu'on l'examine, c'est qu'il semble comporter le théonyme scytho-sace **Spārag*, précédé d'un premier membre réduit à une syllabe *Ra-*: *Ra-Spārag-an*. Que peut représenter ce segment initial *Ra-*, visiblement tronqué par une aphaérèse ?

Il convient ici de se rappeler un cas similaire: l'appellatif slave commun **rarogь*, auquel remontent le polonais *raróg*, le tchèque et le sorabe *raroh*, le slovaque *rároh*, l'ukrainien *rárih*, et qui, comme eux, désignait, selon Machek, «le plus rapide et le plus féroce de tous les rapaces falconidés»³⁶. Selon l'explication généralement admise jusqu'à présent, il remonterait à l'appellation vieil-iranienne du mythique oiseau *Vārəyan*, mentionné par l'Avesta, étant entendu que son *r* initial résulterait d'une assimilation à son *r* médian: autrement dit, **rarogь* procéderait directement d'une forme slave antérieure **varogь*, parfait réflexe slave de *Vārəyan*. A y bien regarder, cette explication

n'est pas vraiment plausible. En fait, le slave commun **rarogъ* contient bien le nom de l'oiseau *Vārəyan*, mais précédé d'un premier membre qui remonte lui aussi à un terme utilisé par l'Avesta, et précisément à propos de cet oiseau divin: le qualificatif vieil-iranien *urwant-* (*urvant-* selon la graphie avestique) «attrapant, happant», d'où «rapace». C'est ce mot qui, partiellement masqué ensuite par l'aphérèse de *u*, a fourni, dans sa forme de nominatif (*urwā*), le segment initial du composé, tel qu'il était dans son état primitif: **urwā-wāragan* «le rapace *Wāragan* (= av. *Vārəyan*)». Et de même que le prototype **Aspa-wāragan* (désignant le Miθra steppo-iranien en tant que «le dieu au cheval *wāragan* [i.e. draconicide]») a abouti au scythique **Spārag* du fait de l'aphérèse et de l'alphacisme propre au steppo-iranien septentrional (*u* et *wa* > *a*), le prototype **urwā-wāragan* a débouché, selon les mêmes lois phonétiques, sur la forme scythique **Rārag* dont procède régulièrement le slave commun **rarogъ*³⁷.

Le premier membre du composé *Rasparagan* n'est certainement pas *urwant-*, qui serait ici impropre, mais il pourrait être *arwant-* (av. *aurwant-*) «rapide». Cela devient même une certitude dès l'instant où l'on se souvient:

a) que l'adjectif ***arwant-* «rapide», de même que sa variante ***arwa-*, était visiblement, dès les temps indo-iraniens³⁸, un qualificatif du divin *semen* équin (i.e. du *semen* du Draconicide igné-solaire) en lequel était censé se métamorphoser magiquement, lors du sacrifice, le ***sawma* (ou ***sauma*, prototype du *soma* védique et du *hauma* vieil-iranien³⁹): c'est là ce que prouve le védique *arvat* (rapide, vélocé) qui, substantivé, désigne l'*Arvat* «le Coursier» et représente sans aucun doute le réflexe d'une appellation métaphorique indo-iranienne appliquée au *rayī* (trésor) équin du ***Wṛtraghan* (Draconicide) igné-solaire, c'est-à-dire au précieux *semen* divin que l'Iran ancien appelait, quant à lui, *xwarnah* (divin fluide royal) en l'assimilant constamment à un cheval ou à des chevaux⁴⁰;

b) que, dans le monde iranien, l'adjectif **arwant-* «rapide», de même que sa variante **arwa*, constituait, avec le substantif *aspa*, un couple stable, fixé dans le composé *Aurvaṭ.aspa* «détenteur du cheval rapide», exclusivement réservé, dans l'Avesta, à *Hvarə.xšaēta-* (le Soleil) et à *Apəm Napāt*, le dieu du feu subaquatique auquel le souverain iranien était identifié puisque, comme lui, il passait pour avoir la maîtrise du *xwarnah* qu'il était censé garder dans les eaux divines avec la déesse *Anāhita*: ce *xwarnah* qui, précisément, ne faisait qu'un avec le «cheval rapide» auquel référait le qualificatif d'*Aurvaṭ.aspa*, lequel pouvait servir de seconde appellation d'*Apəm Napāt*; c'est là pourquoi, d'ailleurs, ce composé *Aurvaṭ.aspa* était utilisé comme dynastonyme, ainsi qu'en témoigne le nom du père du roi *Vīštāspa-*, comme, d'ailleurs, celui du père de Darius le Grand⁴¹;

c) qu'il existait, dès l'époque indo-iranienne, plusieurs synonymes pour désigner ou évoquer le cheval rapide symbolisant le semen (ou «trésor») équin du **Wr□raghan (Draconicide) igné-solaire, notamment:

– le prototype dont procède aussi bien l'adjectif védique *svàsva* "détenteur du bon cheval [ou: des bons chevaux]" que sa réplique vieil-iranienne *hwaspa-* (avestique *hvaspa-*)⁴²

– le prototype dont procède aussi bien l'adjectif védique *āśvāsva* "détenteur du cheval rapide [ou: des chevaux rapides]", exclusivement réservé aux Maruts (RV 5,58,1; RV 5,51,5), que sa réplique vieil-iranienne *āsu.aspa-* (même sens) qui apparaît trois fois dans l'Avesta, au *Yašt* 17: une fois à la strophe 12, où il est appliqué à l'officiant qui, sacrifiant comme il se doit à la déesse *Aši*, est favorisé par elle (*taxməm staotārəm... āsu.aspəm dərəzi.raθəm* "le valeureux chanteur au cheval rapide et au char robuste")⁴³, et deux fois, aux strophes 56 et 57, où il se rapporte aux *Turas* et aux *Naotaras* (*tura āsu.aspa naotarača* "les Turas et les Naotaras aux chevaux rapides"), c'est-à-dire aux Scytho-Saces puisque, du point de vue ethnique, ces Naotaras étaient identiques aux Turas, lesquels ne se distinguaient pas des Scythes⁴⁴. A cela s'ajoute que, de façon fort significative, l'unique attributaire du superlatif *āsu.aspō.təma* "au plus haut point détenteur du cheval rapide" est précisément *Vištāspa* (RV 5,98), appelé, de surcroît, le *Naotarya* (c'est-à-dire, lui aussi, "descendant de Naotara"). Ce qui montre bien que ce qualificatif *āsu.aspa-* devait être tenu pour particulièrement attaché aux Iraniens des steppes et avoir, par-delà son acception exotérique de "détenteur d'un cheval rapide (ou: de chevaux rapides)", le sens ésotérique particulièrement sacré de détenteur du *xwarnah* (divin fluide royal)"⁴⁵.

– le prototype dont procèdent, d'une part, l'expression védique *āśúr arvā* "coursier rapide" appliquée au *rayi* (trésor) équin d'Agni (c'est-à-dire du Draconicide igné-solaire originel) au RV 4,11 (RV 4,11,4)⁴⁶ et reprise en RV 1,91,20 pour y désigner le même animal symbolique dans le triple don abusivement attribué à Soma⁴⁷, et, d'autre part son exacte réplique vieil-iranienne miraculeusement conservée dans le monde scythe, où elle apparaît comme l'une des désignations les plus sacrées du *xwarnah* (divin fluide royal) alias **aspa-wārgan* (cheval draconicide)⁴⁸, ainsi qu'en témoigne le nom de la reine Komosaryè dont la transcription grecque *Komosaryè* remonte à un prototype bosporan **Kamasarwa*, issu d'une forme mère vieil-iranienne **Kāma-āsu-arwā* "Celle qui a l'amour du [Dieu au] véloce coursier (*āsu-arwa[nt]-*)", étant entendu que le composé *āsu-arwa[nt]-* utilisé ici autorise une double lecture du dynastonyme, à savoir: soit «Celle qui a l'amour du véloce coursier (c'est-à-dire de l'**aspa-wārgan* «cheval draconicide» alias *xwarnah*)», soit «Celle qui a l'amour du Dieu au véloce coursier», auquel cas le

composé *āsu-arwa[nt]-* a valeur d'exocentrique et signifie «le [Dieu] détenteur-dispensateur du véloce coursier (*Āsu-arwa[nt]-*) », ce qui fait de lui un parfait équivalent sémasiologique du théonyme *Aspawāragan* (> scytho-sace *Sfārag* > slave *Svarog*)⁴⁹. On remarquera que la première lecture («Celle qui a l'amour du véloce coursier») du nom de Komosaryè a pour effet d'identifier celle-ci à la déesse Argimpasa dont l'appellation transcrit une forme **Ārgampāšā* (ou **Ārgimpāšā*), issue de **Wārgumpāšā*, remontant à un prototype **Wārag[an]-hauma-pāθrā* qui signifie "[la déesse] assurant la garde (pāθra) du **hauma-wāragan* (alias *xwarnah*)"⁵⁰; on peut rapprocher ce nom de celui de la reine sace Sparethra, ce qui est d'autant plus plausible qu'elle était l'épouse d'Amorgès, un souverain sace capturé par Cyrus (Ctésias, 29,3) et dont l'appellation référerait précisément à **hauma-wāragan*⁵¹; à la lumière du contenu sémantique du théonyme *Argimpasa*, cette transcription grecque *Sparethra* se laisse tout naturellement ramener à un prototype sace **Spārəθra*, issu, par aphérèse, du vieil-iranien **Aspa-harəθrā* "celle qui assure la garde du cheval" (note 50, *loc. cit.*) ; il est clair que le cheval ainsi évoqué ne fait qu'un avec le **hauma-wāragan* (alias *xwarnah*);

– le prototype dont procèdent à la fois l'expression védique *āśúr āśvaḥ* "cheval rapide" et sa réplique vieil-iranienne (avestique) *āsuš aspō* "cheval rapide", qui, à la différence des qualificatifs exocentriques védique *āśvāśva* et vieil-iranien *āsu.aspa-* («au cheval rapide») examinés ci-dessus, n'expriment pas la possession du cheval mentionné mais désignent ce cheval lui-même en tant que représentation métaphorique du semen du Draconicide igné-solaire: en effet, les trois occurrences de la première (*āśúr āśvaḥ* "cheval rapide") dans le *R̥gveda* se rapportent indéniablement au *rayī* (trésor) équin, puisque deux d'entre elles désignent *Paidva*, le cheval surnaturel (*ahihan* "draconicide") procuré à Pedu par les *Aśvins* (RV 1,117,9 et RV 7,71,5), manifestement en récompense du pressage du soma⁵², et la troisième un cheval surnaturel donné aux sacifiants généreux en rétribution de leur libéralité (RV 10,107,10); quant au vieil-iranien (avestique) *āsuš aspō* "cheval rapide", il désigne, au *Yašt* 13 de l'Avesta, le coursier surnaturel donné avec son char au sacrifiant par les *Fravašis*, conjointement à "un troupeau de vaches" et à "un chef d'assemblée valeureux" (Yt 13,52): il est clair qu'il ne peut s'agir en l'occurrence que du *rayī* (trésor) équin puisque: a) d'une part, les *Fravašis* (que leur appellation véritable, *Frawartis des Artawans*, désigne comme le corps mystique des Bienheureux engagés dans la lutte pour l'*Arta*, le Juste-Ordre établi par le Draconicide igné-solaire – c'est-à-dire le dieu *Arya*, prototype de Miθra⁵³ –, et donc devenus les compagnons d'armes de ce dernier) sont les répliques des Maruts védiques, lesquels sont précisément «détenteurs-dispensateurs du bon cheval et du bon char» (voir notes 42 et 43) ; b) d'autre part, nous retrouvons là

les trois principaux éléments du triple don abusivement présenté comme émanant de Soma en RV 1,91,20⁵⁴: la vache, le cheval de char et le fils-héros "diligent".

On peut ainsi constater qu'il existait, dès les temps indo-iraniens une série d'appellations particulièrement sacrées et parfaitement interchangeables pour désigner le cheval symbolisant le semen équin du Draconicide igné-solaire originel. L'une d'entre elles semble l'avoir même emporté sur les autres puisqu'elle a fourni le base du qualificatif exocentrique *Aurvaṭ.aspa* «détenteur du cheval rapide», exclusivement réservé, dans l'Avesta, à *Hvarə.xšaēta-* (le Soleil) et à *Apəm Napāt*, le dieu du feu subaquatique auquel le souverain iranien était identifié puisque, comme lui, il passait pour avoir la maîtrise du *xwarnah*. Il se trouve que l'élément déterminant de ce composé était l'adjectif qui en constitue le premier membre et qui pouvait apparaître sous deux formes, soit *a(u)rwant-*, soit *a(u)rwa-*: en effet, dès l'époque indo-iranienne, il pouvait être substantivé pour désigner «le Coursier» incarnant la substance divine, ainsi que le prouve la confrontation du védique *Arvat* «le Coursier» et de son parfait synonyme bosporano-scythe *arwa* attesté comme dernier segment du nom de la reine Komosaryè, issu de **Kāma-āsu-arwā* "Celle qui a l'amour du [Dieu au] véloce coursier (*āsu-arwa[nt]-*)"⁵⁵: ils réfèrent l'un comme l'autre à l'incarnation équine du fluide surnaturel que les Iraniens appelaient couramment le *xwarnah*. Il existe d'ailleurs une autre preuve impressionnante du lien que les Iraniens des steppes établissaient entre ce qualificatif *a(u)rwa* et ledit *xwarnah*: l'anthroponyme *Orophernès* (Ὀροφέρνης) mentionné par une inscription de Panticapée (Lat. II, 73) et qui représente certainement *Aurwafarna(h)*, c'est-à-dire *A(u)rwa-xwarnah* «détenteur du véloce *xwarnah*».

N'en découle-t-il pas que l'élément *Ra-* constituant le premier segment du dynastonyme *Rasparagan* (*Ra-Spārag-an*) ne peut être qu'*arwa-*? Car enfin il apparaît ainsi:

– d'une part, que sa combinaison avec le substantif *aspa-* qui le suit immédiatement dans le composé (*Raspa* = *Ra-aspa* < *Arwa-aspa-*) reproduit les deux éléments du titre prestigieux d'*Aurvaṭ.aspa* «détenteur du cheval rapide», réservé à *Hvarə.xšaēta-* (le Soleil) et à *Apəm Napāt*,

– d'autre part, que le «cheval rapide» mentionné dans ce titre réservé au soleil et à *Apəm Napāt* ne fait, à l'évidence, qu'un avec le cheval draconicide (*aspa-wāragan*) évoqué dans les noms respectifs des répliques scytho-saces de Miθra et d'*Apəm Napāt* : **Spārag-Sfārag* (< **Aspawāragan* «le dieu au cheval draconicide») et **Spārag(a)pəša* (< **Aspawāragan-puθra* «le fils du dieu au cheval draconicide»)⁵⁶,

– et, enfin, que, de surcroît, ce premier membre *Ra-* issu d'*Arwa-* ne se révèle pas seulement associé à *aspa-*, mais aussi à (*a*)*Spārag-*, lequel remonte au théonyme **Aspawāragan* («le dieu détenteur-dispensateur du cheval draconicide») qui est un exocentrique constitué précisément par le syntagme *aspa-wāragan* («cheval draconicide»), reconnu synonyme de celui qui sert de base à l'exocentrique Aurvāt.aspa «détenteur-dispensateur du cheval rapide», réservé à *Hvarə.xšaēta-* (le Soleil) et à *Apqm Napāt*.

Nous pouvons dès lors reconstruire provisoirement un prototype **Rā-spārag-an*, représentant **Ra-aSpārag-an* et remontant à **Arwa-Aspawāragan* «le dieu détenteur-dispensateur du vélocé cheval draconicide». Mais il suffit de comparer cette forme théorique roxolane **Rā-spārag-an* au théonyme scythosace **Spārag-Sfārag* pour constater que sa finale *-an* ne peut représenter le *-an* terminal du prototype vieil-iranien **Aspawāragan* dont procède ledit théonyme **Spārag-Sfārag*. Ce dernier reflète, en effet, un stade diachroniquement ultérieur où la chute des finales a eu lieu et qui se retrouve dans toutes les variantes du nom qui ont été notées au début de notre ère, notamment le dynastonyme bosporan *Aspourgos* (< **Aspūrg*, Ier siècle), ou le sud-scythique *Asphōrougos* (< **Asfōrug*, Olbie [Lat. I, 118])⁵⁷. Il ne peut donc s'agir que de l'aboutissement du suffixe patronymique vieil-iranien *-āna* dans le dialecte roxolan, à savoir *-ān*, comme c'est le cas en moyen-perse, justement dans une séquence nom-patronyme particulièrement précieuse pour nous: *Aspvārag Aspvāragān* «*Aspvārag* fils d'*Aspvārag*»⁵⁸.

Ainsi se dégage le prototype définitif du dynastonyme roxolan reflété par la transcription latine *Rasparaganus* : **Rāspārag-an[a]*), issu du vieil-iranien **Arwa-aspa-wāraga[n]-āna* «fils du dieu détenteur-dispensateur du vélocé cheval *wāragan* [i.e. *Apqm Napāt* fils de *Miθra*]».

Il apparaît ainsi que la filiation d'*Apqm Napāt* par rapport à *Spārag-Sfārag* alias *Miθra* pouvait s'exprimer non seulement par in substantif signifiant «fils» (notamment *-puθra-*), mais par le suffixe patronymique *-āna-*; c'est là ce qu'on peut exprimer par l'équation: **Rāspāragān* (< **Arwa-aspa-wāraga[n]-āna* «fils du dieu au vélocé cheval *wāragan*) = **Spar(a)gapəša* (< **Aspa-wāragan-puθra* "fils du dieu au cheval *wāragan*"). Autrement dit, dans la mesure où la base **Rāspārag-* (< **Arwa-aspa-wāragan-* «le dieu au vélocé cheval *wāragan*) dont dérive par suffixation le patronyme **Rāspāragān* (< **Arwa-aspa-wāraga[n]-āna* «fils du dieu au vélocé cheval *wāragan*») n'est qu'une variante du théonyme *Spārag* dont procède **Spar(a)gapəša* (< **Aspa-wāragan-puθra* «fils du dieu au cheval *wāragan*»), le nom du roi *Rasparagan* nous apporte la certitude que le couple **Spārag*/**Spāragān* a réellement existé,

une certitude d'autant plus absolue que, par une sorte de miracle, la parfaite réplique moyen-perse de ce couple onomastique scytho-sace s'est conservée dans la séquence nom-patronyme *Aspvārag-Aspvāragān* «*Aspvārag* fils d'*Aspvārag*»⁵⁹.

III. Du dieu *Rokšozano* au nom des Roxolans

Si important soit-il sur les plans linguistique et historique, le résultat du déchiffrement du nom du roi Rasperagan ne fait au fond que confirmer ce qui nous est connu. En effet, la présence, chez les Scytho-Saces, du théonyme **Spar(a)gapāša* (< **Aspa-wāragan-puθra* "fils du dieu au cheval *wāragan*") qui, désignant *Apaṃ Napāt* en tant que fils de *Spārag-Sfārag*, pouvait être utilisé comme dynastonyme⁶⁰, démontre déjà par elle-même que le thème de la filiation du Petit-Fils-des-Eaux par rapport à Miθra leur était familier. Et ce fait se trouve, de surcroît, confirmé, on s'en souvient⁶¹ par trois vestiges linguistiques spectaculaires.

Le premier figure sur un fragment de manuscrit rédigé en bactrien et appartenant à un ensemble connu sous le nom de *Fragments héphtalitiques de Berlin* ; il y est fait mention d'un dieu nommé *Rokšozano* dont l'appellation remonterait, selon Humbach, à *Vourukaša-zana* et signifierait "descendant de *Vourukaša* (*Vourukaša-Abkömmling*)", étant entendu que cette forme *Vourukaša* représenterait, en l'occurrence, le nom du "lac sacré *Vourukaša* de l'Avesta"⁶².

Nous avons pu, en son temps, constater que, si la validité du lien établi par Humbach entre le premier membre (*Rokšo-*) de l'appellation du dit dieu *Rokšozano* et celle du «lac sacré *Vourukaša*» (qui est en fait le *fleuve-océan circumterrestre* de la religion vieil-iranienne⁶³) était indiscutable du point de vue morphologique, il n'en était pas de même sur le plan sémantique.

En effet, sous l'angle de la stricte étymologie, l'aphérèse que Humbach a l'incontestable mérite de supposer implicitement correspond effectivement, nous le savons, à l'une des caractéristiques essentielles des dialectes (ou, tout au moins, de la majorité des dialectes) scytho-saces.

Mais l'examen de ces fragments nous a permis de constater que la signification de «descendant du lac sacré *Vourukaša* (*Vourukaša-Abkömmling*)» prêtée par le même Humbach à l'attributaire de ce théonyme *Rokšozano* n'est pas pertinente⁶⁴: dans la mesure où le dieu ainsi nommé présente la particularité d'être un maître des eaux (il est qualifié de «souverain des eaux souterraines, seigneur des eaux fluantes») et qu'il est expressément désigné comme un roi «né dans les eaux» et régnant sur des «hommes bons», il

ne peut que se confondre avec *Apqm Napāt*. On se rappelle, en effet que le propre de ce dieu du feu subaquatique est:

– non seulement d'assurer, de concert avec Anāhitā, la garde du *xwarnah* (alias **hauma-wāragan*) – qui n'est autre que le semen équin de l'Elargisseur igné-solaire originel – dans les eaux du fleuve-océan *Vourukaša*, mais aussi de pourvoir à sa distribution par le biais de ces mêmes eaux dont ledit *xwarnah* constitue le contenu chevalin: c'est précisément dans la mesure où ce dernier est systématiquement symbolisé par un cheval (ou des chevaux) qu'*Apqm Napāt* peut être qualifié d'*aurvant.aspa-* "au cheval rapide", un titre que, de façon significative, il ne partage qu'avec *Hvarə.xšaēta-* («le Soleil éclatant») et qui traduit en fait sans aucun doute un motif indo-iranien puisque l'*Apām Napāt* védique est, de son côté, le seul attributaire de l'épithète *āsuheman* "qui fait galoper le coursier"⁶⁵;

– d'être non seulement roi, mais encore le prototype mythique de tout souverain iranien, puisque seul est véritablement roi celui que l'investiture royale est censée avoir identifié à lui; et s'il est dit ici que *Rokšozano* a sous son autorité des "hommes bons", c'est bien parce que ce dernier ne fait qu'un avec *Apqm Napāt*, qui, d'une part, a créé les hommes, ainsi que le précise sans ambiguïté l'Avesta (Yt 19,52) et, d'autre part, est censé régner sur eux, on le sait, durant l'après-midi, c'est-à-dire la partie de la journée dont il est le maître aux yeux de la religion vieil-iranienne;

– d'être né dans les eaux, ainsi qu'en témoigne ne serait-ce que son nom de Petit-Fils-des-Eaux ; ce n'est donc qu'en vertu d'une totale identité avec lui que le dieu *Rokšozano* peut recevoir le qualificatif de "né dans les eaux (*αβζαδο*)", qui se présente comme la réplique exacte du védique *apsujā* "né dans les eaux", épithète d'Agni, nécessairement considéré dans son aspect *Apām Napāt* (RV 8,43,28).

Dans la mesure où il apparaît clairement que le dieu *Rokšozano* ne fait qu'un avec *Apqm Napāt*, nous ne pouvons plus nous contenter de la traduction proposée par Humbach pour ce théonyme bactrien ("descendant de *Vourukaša* [i.e. du lac sacré *Vourukaša*]"). Cela est d'autant plus manifeste que, grâce à notre connaissance du *chaînon manquant* (la dualité dieu-père/dieu-fils) qui nous a été conservé par les Slaves et compte tenu de ce que nous savons de l'origine de l'appellation du fleuve-océan *Vourukaša*, nous pouvons aisément reconnaître dans le composé *Rokšozano* une illustration de ce motif de la filiation d'*Apqm Napāt* par rapport à Miθra:

– son second membre, *-zano*, procède incontestablement du vieil-iranien *zana*, mais dans l'acception d'*enfant, fils*, caractéristique du monde scytho-sacé⁶⁶, et non dans celle de *race, descendance*, attestée par l'aveistique. Aussi son premier membre, *Rokšo-*, ne peut-il représenter le nom du fleuve-océan lui-

même mais doit nécessairement référer à son créateur, le dieu Miθra qui, en tant qu'*Elargisseur* (vieil-iranien **Warukərət- Warukəš* ou **Warukaša* [réflexes du prototype indo-iranien ***Wrrukrt*])⁶⁷, a fait s'échapper les eaux captives sous la forme du fleuve circumterrestre qui tient de lui son nom (**Warukaša* [av. *Vourukaša*])⁶⁸ : c'est de cette forme primitive vieil-iranienne **Warukərət- Warukəš* alias **Warukaša* que procède par aphérèse le bactrien *[*Wo*]rukəš ou *[*Wo*]rukaša auquel remonte le théonyme *Rokšo-*, lequel désigne évidemment, lui aussi, le dieu Miθra en tant qu'*Elargisseur* des eaux captives.

Nous pouvons ainsi reconstruire le prototype steppo-iranien *[*Wo*]ruk[ə]šə-zana ou *[*Wo*]ruk[a]ša-zana, auquel se rattache le bactrien *Rokšozano*, qui était appliqué à *Apqm Napāt* en tant que "Fils de l'Elargisseur".

La validité de cette étymologie se trouve confirmée par un deuxième vestige, tout aussi spectaculaire: l'appellation du huitième mois (celui que la tradition pehlevie nommait *Ābān* "le mois des Eaux" et qui était en fait consacré à *Apqm Napāt*⁶⁹) dans le premier calendrier achéménide, celui de Darius le Grand.

La graphie qui s'est imposée pour l'appellation de ce mois d'*Apqm Napāt* est *Varkazana*. Elle résulte en fait, pour l'essentiel d'une reconstitution opérée à partir de plusieurs transcriptions élamites du nom, car la forme mère vieux-perse qui leur a servi de modèle et qui, malheureusement n'est attestée qu'une fois (dans l'inscription de Darius à *Bīsutūn*) ne nous est parvenue que très altérée ; seules, deux lettres y sont réellement identifiables, abstraction faite de la désinence du génitif: *...r...n(ahya)*. Mais compte tenu de la relative abondance des transcriptions élamites existantes, il y a bien longtemps qu'on a jugé possible de restituer le prototype perse sous l'aspect de *Varkazana*, une graphie qui, à l'examen, se révèle presque entièrement fiable, à un détail près: le -z- par lequel débute sa troisième syllabe.

En effet, sur les quatorze transcriptions élamites dont nous disposons, le phonème vieux-perse correspondant à ce -z- putatif est rendu onze fois par -š- et seulement trois fois par -s-⁷⁰. Or si le -s- représentait effectivement la règle pour la transcription d'un -z-, le -š-, lui, était normalement réservé à celle de -ç- et de -š-. Autrement dit, selon la loi des probabilités, la transcription par un -z- "latin" (répondant en fait à un -s- élamite), qui, en l'occurrence, a été adoptée avec la graphie *Varkazana*, n'a que trois chances sur quatorze (soit 21,4 chances sur cent) d'être correcte. Quant à la transcription élamite par -š- de l'élément correspondant du prototype vieux-perse, laquelle est attestée dans 78,6% des cas (onze sur quatorze), elle devait représenter un son jugé plus proche de -š- ou de -ç- que de -z-. Compte tenu du modèle qui nous est fourni par le théonyme bactriano-sace *Rokšozano*, issu de **Worukəšzana* (<v.ir. **Warukrt-zana*-), il ne semble pas déraisonnable de supposer que cette graphie

restitue l'effet acoustique produit par le groupe *-šz-*, sans doute prononcé *-šč-* (=šć) ou *-šš-* (voire *-š⁷¹*) par assimilation.

Il est du reste probable que la forme du théonyme restituée par les différentes transcriptions élamites n'était pas authentiquement perse, d'une part, en raison du sens spécifique de son second membre *-zana* (qui, nous l'avons vu, n'est attesté dans l'acception de "fils" qu'en scytho-sace), de l'autre, parce qu'il serait peu vraisemblable que, en contradiction flagrante avec la doctrine religieuse intransigeante qu'il promouvait officiellement, Darius eût adopté, pour désigner le mois antérieurement consacré à *Apam Napāt*, une appellation ayant cours en Perse, alors qu'inversement, le choix d'une appellation sace du dieu pouvait présenter à ses yeux le double avantage de rester opaque pour les populations de l'intérieur de l'empire tout en donnant à celles des contrées saces nouvellement assimilées l'illusion que leur nouveau souverain respectait leur culte d'*Apam Napāt*, ce qui devait lui paraître d'autant plus souhaitable que ce dieu se trouvait intimement associé, dans leur esprit, à la notion même de pouvoir royal.

En tout état de cause, il ne fait aucun doute que le prototype perse imparfaitement restitué par les transcriptions élamites qui nous sont parvenues représentait l'aboutissement théorique **Varkašzana* de la forme mère vieil-iranienne **Warukrt-zana* "Fils de l'Elargisseur", dont deux répliques spécifiques sont attestées dans le monde scytho-sace, l'une en Bactriane (*Rokšozano*), nous le savons, et l'autre au pays des Scythes, comme nous allons le voir à présent.

C'est en effet à la Scythie que ressortit le troisième vestige linguistique, tout aussi impressionnant, de la présence, chez les Scytho-Saces, d'une appellation désignant *Apam Napāt* comme "le fils de l'Elargisseur".

Il s'agit du nom du Borysthène. L'examen prouve que, du point de vue phonétique, cet hydronyme remplit toutes les conditions pour apparaître comme le reflet grec d'une variante du prototype scytho-sace **Woruk(ə)šzana* (< v.ir. **Warukr□-zana-*) présumé par le théonyme bactrien *Rokšozano* et l'appellation, vraisemblablement sace, de **Varkašzana*, le huitième mois de l'ancien calendrier achéménide (le mois d'*Apam Napāt*).

Il y a bien longtemps que son premier membre (*Bory-[sthenes]* = *Borü-*) a été rapproché par Müllenhoff du vieil-iranien **woru-* (avestique *vouru-*) "large"⁷², et la validité de cette étymologie n'est généralement pas remise en cause. Il en va autrement pour son second membre, car, à y bien regarder, l'explication du même auteur n'est, en l'occurrence, rien moins que convaincante: est-il vraisemblable qu'un fleuve soit désigné comme in "endroit large"?

Avant d'examiner dans quelle mesure le second membre du composé **Borü-sthénes* (Βορυσθένης) concorde avec le segment terminal du théonyme scytho-sace [**Woru*]-*k(ə)šzana*, il importe de vérifier s'il n'a pas pu subir l'attraction d'une forme hellénique, comme cela s'est si souvent produit dans les restitutions grecques des noms iraniens⁷³. On voit bien que ce deuxième segment correspond exactement à celui que présentent les composés du type *Démosthène* (**Demo-sthénes* [Δημο-σθένης]) ou *Callisthène* (**Kalli-sthénes* [Καλλι-σθένης]): ce segment final (exprimant l'idée de "force") a donc manifestement exercé quelque influence sur celui de l'appellation hellénique du Borysthène. La prise en compte d'une telle influence nous autorise à considérer cette appellation comme le reflet légèrement altéré d'un prototype scythique de l'hydronyme et de le reconstruire sous la forme de **Vorü(x)ščana* (< **Woruxšzana* < **Woruk(ə)šzana*⁷⁴), qui se révèle très proche du prototype scytho-sace **Woruk(ə)šzana* (< v.ir. **Warukrt-zana-*) postulé par le théonyme *Rokšozano*, nom bactrien d'*Apqm Napāt*, et par l'appellation de **Varkašzana*, le huitième mois de l'ancien calendrier achéménide. Sans l'attraction du formant *sthénes*, la transcription grecque de l'hydronyme scythe **Vorü(x)ščana* ainsi reconstruit aurait vraisemblablement été **Borü-sthānes* (Βορυσθάνης)⁷⁵.

On peut observer par ailleurs que, compte tenu de ses particularités phonétiques, la forme transcrite par la graphie hellénique **Borü-sthénes* (Βορυσθένης) ne relevait pas du parler nord-scythique en usage chez les Scythes Royaux et caractérisé par l'aphérèse et l'alphacisme⁷⁶, mais du sud-scythique (non-aphérétique et non-alphacisant⁷⁷). Il est donc possible de déterminer avec une relative précision son origine géographique: la bande littorale du secteur de l'embouchure du Borysthène. Elle faisait partie du territoire de ce qu'Hérodote (IV, 99) appelle la "Vieille Scythie" (ἡ ἀρχαία Σκυθική): celle-ci englobait toute la zone côtière du Pont-Euxin de l'Istre (Danube) jusqu'à Carcinitis (Evpatoria), sur la rive occidentale de la Crimée. Le dialecte scythe qui y était parlé (l'archéoscythe) ignorait effectivement aussi bien l'aphérèse, témoin le nom de l'Hypanis (Boug), qui reflète une forme **Hüpānə* (< v.ir. **Hupāna-* "le [fleuve du] dieu à la bonne protection"), que l'alphacisme, comme le montre bien le même hydronyme ou encore l'appellation du *Tūras* (*Tyras* : le Dniestr)⁷⁸, qui remonte au même **Tura* "puissant" que le premier membre du nom alphacisant de Targitaos (< **Tura-hwatāwah-* "le Souverain Tura")⁷⁹.

La validité du lien de filiation étymologique établi ici entre l'hydronyme **Borü-sthénes* (Βορυσθένης, reflet de **Vorü(x)ščana* < **Woru(x)šzana*) et l'appellation d'*Apqm Napāt* en tant que "Fils de l'Elargisseur" se trouve confirmée par plusieurs indices:

a) le Borysthène marquait la frontière occidentale du territoire des Scythes Royaux, or nous savons que, dans le monde iranien ancien, le dieu censé régner sur l'ouest (l'après-midi et le soir) était précisément *Apqm Napāt*; nous nous souvenons, d'autre part, que si les Scythes Royaux honoraient particulièrement ce dieu, c'est justement parce que, en leur qualité de Royaux, ils étaient spécialement liés à la personne de leur souverain, lequel était identifié à *Apqm Napāt*⁸⁰: c'est d'ailleurs manifestement en raison de cette identification que les rois scythes avaient non seulement leur capitale mais aussi leur nécropole au bord du fleuve onomastiquement consacré à ce dieu;

b) Hérodote (IV 17,52) situe à l'ouest du Borysthène les deux tribus scythes des Alazones et des Callipides ; l'examen de leurs noms respectifs ne peut que corroborer l'étymologie proposée plus haut pour l'appellation du fleuve: l'ethnonyme *Alazones* (Ἀλάζωνες) se laisse ramener à un prototype **Ala-zana-* < **Arija-zana-* "ayant le fils de l'Arya (c'est-à-dire "le Fils de l'Elargisseur": *Apqm Napāt*⁸¹) pour protecteur (ou dieu suprême)"; quant au nom des Callipides (Καλλιπίδαι), que Strabon (XII 3,21) transcrit plus exactement par *Callipides* (Καλλιπίδαι), il procède selon toute probabilité du composé basiléoscythe **Kalə-pida-* < *(*Hu*)*kala-pidā* < **Hukarija-pitā*⁸² "ayant pour protecteur (ou dieu suprême) le fils du Père Bienfaisant": il s'agit donc là aussi d'*Apqm Napāt* en tant que fils de Miθra, le dieu **Hukara-Hukrt* ("Bienfaisant") à qui le mythique sommet *Huka(i)rya* de la montagne *Harā* doit son nom, et dont les Ossètes ont conservé la mémoire dans leur *Kurd Alə Wærgon* (< **Hukrt Arija Wāragan* "le Bienfaisant Arya Draconicide"⁸³).

c) le nom ultérieur du Borysthène est mentionné pour la première fois au IV^{ème} siècle par l'auteur anonyme du Périple du Pont-Euxin (58) sous la forme de *Danapris* (Δαναπρις)⁸⁴, puis sous celle de *Danaper* par Jordanès (Getica, 5) au VI^{ème} siècle. Il est également cité par la *Hervarasaga* islandaise en tant que premier membre du toponyme *Danparstaðir* "la Cité du Dniepr": de toute évidence, un tel nom de ville ne peut pas être arrivé par hasard dans ce texte qui procède de l'un des plus anciens monuments de la littérature orale vieux-scandinave; il s'agit donc très certainement d'un vestige remontant à l'époque du royaume ostrogotique d'Ukraine dont ladite ville fut la capitale, c'est-à-dire au IV^{ème} siècle, au plus tard. La concordance presque parfaite que ces trois formes présentent entre elles nous permet de reconstruire avec un haut degré de certitude le prototype **Danapar/Danapər*. Sachant qu'à leur arrivée sur leur nouveau territoire, les Goths y ont trouvé, selon Jordanès, une population "sarmate", et compte tenu de l'étymologie établie pour l'hydronyme *Borysthène* et les ethnonymes *Alazones* et *Callipides*, qui nous apprennent que, dans l'antiquité, le bassin du Dniepr était très largement consacré au culte

d'*Apqm Napāt*, il y a évidemment lieu de s'interroger au premier chef sur l'éventualité d'une origine steppo-iranienne du nouveau nom du Borysthène:

– il y a bien longtemps qu'on s'est aperçu que le premier membre des formes *Danapris*, *Danaper*, *Dan(a)par*, les variantes les plus anciennes de l'hydronyme, présentait une similitude frappante avec l'appellation ossète de l'eau et du fleuve – *don* < v.ir. *dānu*- "eau, fleuve" – qui, comme chacun sait, est à l'origine de celle du Don. Cette parfaite coïncidence ne peut que nous amener à penser que les "Sarmates" dont parle Jordanès étaient des Alains, ce qui est d'autant plus sûr qu'il est avéré par ailleurs que les Iraniens avec lesquels les Goths ont été en contact étroit sur le territoire de leur empire ukrainien étaient précisément des Alains;

- s'il ne subsiste aucun doute quant à la valeur sémantique du premier membre du composé **Danapar/Danapər*, il nous reste à déterminer celle de son segment terminal; une considération peut nous servir de guide en la matière: lorsque les Alains sont arrivés sur leur nouveau territoire nord-pontique (dès le Ier siècle de notre ère), ils y ont trouvé d'importants restes des populations steppo-iraniennes antérieures, notamment des "Scythes tardifs" qui n'avaient aucune raison de renoncer au culte que leurs ancêtres avaient rendu aussi longtemps et avec tant d'ardeur à *Apqm Napāt*. Il est donc vraisemblable que, lorsqu'il s'est agi de baptiser le cours d'eau désigné jusque-là par l'hydronyme que les Grecs avaient restitué sous la forme de *Borysthène*, ils ont tenu compte de la signification de ce dernier et de la dévotion qu'il traduisait. En d'autres termes, notre tentative de décryptement de l'hydronyme *Danapar/Danapər* doit impérativement commencer par cette simple question: ce nom ne serait-il pas un équivalent sémantique de celui du Borysthène ? Ne ferait-il pas, lui aussi, référence à *Apqm Napāt*? Poser ici cette question, c'est déjà presque y répondre puisqu'un simple coup d'œil sur le prototype **Danapar/Danapər* nous permet à présent d'y postuler la présence du second membre du théonyme *Apqm Napāt* : **Dan-napar/Dan-napər*. Il ne nous reste alors qu'à vérifier si cette forme *napar/napər* est un aboutissement plausible du vieil-iranien *napāt*. Tout comme sa réplique vieil-indienne, le vieil-iranien *napāt* comportait un radical fort (*napāt*) et un radical faible: *naptr-* (*napθr-*). L'aveistique montre que ce radical faible *napθr* – a reçu une voyelle anaptyctique, ainsi qu'en témoigne par exemple l'accusatif *nafədrəm*; il s'agit là d'une forme récente qui présuppose un état antérieur **napəθr -/napəθr-*. L'évolution ultérieure de ce prototype en scytho-sace, puis en alanique nous est dès lors indiquée par le traitement qu'y a reçu le substantif *puθra-* : il a abouti à *pūr-* (< *puhr-* < *puθr-*)⁸⁵ ou à *par-* (< *pahr-* < *pəθr-*)⁸⁶. Le prototype **napəθr-/napəθr-* a été traité de la même façon – à ceci près, bien sûr, qu'il ne pouvait être concerné par l'alphacisme – de sorte qu'il a abouti à *napər -/napər-*⁸⁷.

Nous pouvons ainsi reconstituer la forme mère proto-scytho-sace dont procède l'aboutissement **Dan-napar/Dan-napər* postulé: **Danunām-Nap(a)θr-*, variante à radical faible de **Danunām-Napāt-* "le Petit-Fils-des-Eaux", appellation steppo-iranienne primitive d'*Apqm Napāt*. Il est essentiel de remarquer que le second membre de cet aboutissement **Dan-napar/Dan-napər* est déjà directement attesté à date ancienne sur le territoire des Scythes: dans le nom du *Naparis* (Hérodote, IV 48) affluent septentrional de l'Istre (Danube) à l'ouest du Porata (Prout). Il s'agit d'autant plus sûrement d'une abréviation du nom de l'*Apqm Napāt* scytho-sace que les Ukrainiens et les Russes ont gardé, parallèlement à leur appellation officielle du Dniepr (vieux-russe *Днѣпръ*, ukrainien *Dnipro*, russe *Dnepr*), une dénomination "populaire", c'est-à-dire d'une authenticité indubitable, du même fleuve: *Nepr* et sa variante *Nepra reka* conservée dans les bylines et les contes. L'ancienneté de ces formes abrégées est d'ailleurs garantie par une variante vieux-russe de l'hydronyme: *Neprь*.

Toutes les conditions sont à présent réunies pour rendre possible le décryptement du nom des Roxolans.

Le meilleur point de départ pour entreprendre une telle démarche est encore l'appellation du roi Rasparagan, qui, on l'a vu, remonte à **Rāspāragān*, issu de **Arwa-aspa-wāraga[n]-āna*: signifiant «le Fils du Dieu au vélocé cheval draconicide», elle nous prouve que le théologème de l'identité du souverain avec *Apqm Napāt* en tant que fils de Miθra (en l'occurrence, fils de **Spārag* alias **Rāspārag*) jouait également un rôle primordial chez les Roxolans. Il nous suffit dès lors, une fois en possession de ce sésame, de revenir au nom de *Rokšozano*, lequel était précisément appliqué à *Apqm Napāt* chez les Saces de Bactriane. Nous savons, en effet, que, dans la mesure où le premier membre de ce théonyme référerait à Miθra en tant qu'*Elargisseur* des eaux captives, tandis que son second signifiait «fils», le composé issu de leur combinaison désignait justement *Apqm Napāt* sous son aspect de «Fils de l'*Elargisseur* (**[Wo]rukaša-zana*)». Or il suffit de rapprocher ce composé *Rokšozano* de l'ethnonyme *Roxolans* pour constater qu'il y a de fortes chances pour que celui-ci comporte également l'appellation de *Rokšo-* (< *[Wo]rukaša* «l'*Elargisseur*)» alias Miθra comme premier segment. Et cette probabilité se mue en certitude dès l'instant où l'on se rend compte que son deuxième segment est identique au premier élément du nom des Alazônes, qui procède, on l'a vu, du prototype **Ala-zana-*, issu du vieil-iranien **Arija-zana-* «ayant le fils de l'Arya (i.e. *Apqm Napāt*, fils de Miθra) pour protecteur (ou dieu suprême)», et qui, pour cette raison, se révèle parfaitement synonyme du prototype scytho-sace **[Wo]rukaša-zana* (< v.ir. **Warukrt-zana*) auquel remonte précisément le théonyme *Rokšozano*⁸⁸. Qui plus est, il se trouve que,

même si, comme nous allons pouvoir le constater, on s'est trompé jusqu'à présent dans l'interprétation du premier membre de l'ethnonyme *Roxolans*, il y a bien longtemps qu'on a rapproché son second de l'appellation des *Alains* (grec *Alanoi*, latin *Alani*). Or n'apparaît-il pas probable à présent que le nom de ces *Alani-Alains* procède, d'une façon ou d'une autre, du théonyme *Ala* (< *Arija* «l'Arya, i.e. le Bienveillant») qui forme le premier membre de celui des *Alazônes*? Nous pouvons ainsi ramener la dénomination gréco-latine des *Roxolans*⁸⁹ à une forme originale provisoire **Rokšo-alan(a)* dont il nous reste à fixer l'exacte valeur sémantique.

Et c'est à nouveau le nom du roi *Rasparagan* qui va nous fournir ici la clef de l'énigme. S'étant révélé synonyme du théonyme **Spar(a)gapāša* (< **Aspa-wāragan-puθra* "fils du dieu au cheval *wāragan*") qui, désignant *Apqm Napāt* en tant que fils de *Spārag-Sfārag*, pouvait être utilisé comme dynastonyme, ainsi qu'en témoignent les noms royaux scythe et massagète transcrits respectivement *Spargapeithès* et *Spargapisès* par Hérodote, il nous a appris que la filiation d'*Apqm Napāt* par rapport à *Spārag-Sfārag* alias *Miθra* pouvait s'exprimer non seulement par un substantif signifiant «fils» (notamment *-puθra-*), mais par le suffixe patronymique *-āna-*; c'est là ce qu'on peut exprimer par l'équation: **Rāspāragān* (< **Arwa-aspa-wāraga[n]-āna* «fils du dieu au vélocé cheval *wāragan*») = **Spar(a)gapāša* (< **Aspa-wāragan-puθra* "fils du dieu au cheval *wāragan*"). N'est-ce pas, en l'occurrence, exactement ce que nous retrouvons dans la confrontation des ethnonymes *Roxolans* et *Alazônes*? A savoir que la filiation d'*Apqm Napāt* par rapport à l'Arya *Miθra* (alias *Sfārag*) qui se trouve exprimée, dans le second, par le substantif *zana* (< *zana-*) «fils» se révèle marquée par le suffixe *-āna-* dans le premier, comme c'est le cas dans le nom du roi **Rāspārag-ān(a)*.

Cela nous amène donc à reconstruire, pour l'ethnonyme *Roxolans*, la forme **Rokšolān(a)*, issue de **Rokšo-[a]lān(a)* et remontant à un prototype steppo-iranien antérieur **[Wo]rukašalāna* (< v.ir. **Warukrt-Arij[a]-āna*), exocentrique signifiant «Ayant le Fils de l'Arya Elargisseur (i.e. *Apqm Napāt*, fils de l'Arya *Miθra*) pour protecteur divin»⁹⁰.

* * *

On voit ainsi les richesses insoupçonnées que recelait depuis près de deux millénaires le nom du roi *Rasparagan* et l'intérêt exceptionnel de ce que peut y puiser l'analyse étymologique. Elle nous apporte notamment:

a) une nouvelle confirmation — particulièrement probante — du bien-fondé de la relation établie antérieurement (dès 1994) entre les dynastonymes scythe et massagète *Spargapeithès* et *Spargapisès* (selon la transcription d'Hérodote) et le dieu du feu slave *Svarožič*;

b) une nouvelle confirmation — magistrale, elle aussi — du bien-fondé de la relation établie antérieurement (dès 1994) entre ces dynastonymes scythe et massagète *Spargapeithès* et *Spargapisès* et le nom du dieu-père dont leurs porteurs étaient censés être les fils, puisque, à l'instar du théonyme *Svarožič*, qui désignait son attributaire comme le fils du dieu *Svarog*, le nom du roi *Rasparagan* (**Rāspārag-ān[a]*) référerait implicitement à celui du père divin (**Rāspārag* alias **Spārag*) du dieu-fils auquel ce souverain était identifié;

c) une nouvelle confirmation — par voie de conséquence — de la validité de l'axiome, énoncé alors et justifié à de nombreuses reprises depuis, selon lequel le souverain vieil-iranien en général et scytho-sace en particulier était identifié au dieu du feu *Apqm Napāt*, fils de *Miθra*, et, partant, tenu pour être, lui aussi, le fils du même père divin;

d) une révélation de grande importance, dans la mesure où elle nous livre un élément qui, jusqu'à présent, manquait pour que fût pleinement reconstituée ce qu'on pourrait appeler la mosaïque onomastique correspondant au couple Père-Fils mis en évidence: la forme originale du théonyme steppo-iranien reflété par le patronyme slave désignant le dieu du feu *Svarožič*, à savoir **Spārag-ān[a]* (alias **Rāspārag-ān[a]*), issu de **Aspa-wāraga[n]-āna* «fils du dieu au cheval *wāragan*» (alias **Arwa-aspā-wāraga[n]-āna* «fils du dieu au vélocé cheval *wāragan*);

e) la preuve de l'existence d'une exacte convergence sémasiologique entre le nom du roi *Rasparagan* et celui des *Roxolans*;

f) la preuve de l'existence d'une exacte convergence étymologique et/ou sémasiologique entre l'appellation des *Roxolans* (**Rokšo-[a]lān(a)* < **[Wo]rukašālāna* «Ayant le Fils de l'Arya Elargisseur, i.e. *Apqm Napāt*, fils de l'Arya *Miθra*, pour protecteur divin») et les noms respectifs:

– du dieu *Rokšozano* (< **[Wo]rukaša-zana* «Fils de l'Elargisseur, i.e. *Apqm Napāt*, fils de l'Arya *Miθra*);

– de **Varkašzana*, le huitième mois de l'ancien calendrier achéménide (le mois d'*Apqm Napāt*), dont l'appellation, très probablement d'origine sace, procède du v.ir. **Warukrt-zana-* «Fils de l'Elargisseur, i.e. *Apqm Napāt*, fils de l'Arya *Miθra*);

– du *Borysthène*, issu du reflet hellénique *Borüsθènes* du sud-scythique **Vorü(x)ščana* (< **Woruxš-zana*) qui remonte au prototype scytho-sace **Woruk(ə)šzana* (< v.ir. **Warukrt-zana-*) «Fils de l'Elargisseur, i.e. *Apqm Napāt*, fils de l'Arya *Miθra*);

– du *Dniepr*, appellation ultérieure du même fleuve, issue de **Dan-napar/Dan-napər* lequel procède de **Danunām-Nap(a)θr-*, variante à radical faible de **Danunām-Napāt-* "le Petit-Fils-des-Eaux", dénomination steppo-iranienne primitive d'*Apqm Napāt*;

La mystérieuse série de coalescences étymologiques et sémasiologiques qui se manifeste ainsi nous permet de mesurer à quel point est fondamental l'apport de la culture slave primitive et indispensable sa connaissance pour la compréhension du rôle déterminant qui revenait au *Fils de l'Elargisseur* dans le monde iranien ancien: un apport d'une valeur inestimable puisque c'est seulement grâce à l'analyse du couple *Svarog/Svarošič* (et de ses deux équivalents sémantiques *Ospodь/Ospodarь* [*Gospodь/Gospodarь*] et *Bogь* > **Božь*) qu'il s'est avéré possible de remonter à ce qu'il faut bien considérer comme le motif cardinal de la religion et de l'idéologie royale originelles de l'Iran ancien, la dualité Père-Fils que les Scytho-Saces figuraient dans le binôme divin **Spārag/Spār(a)gapāša* (ainsi que dans ses deux équivalents sémantiques **Aspadi/Aspadar* [alias **Gaspadi/Gaspadar*] et **Bay[ə]/ Bay[ə]pūr[ə]* dont le souvenir s'est perpétué dans leurs reflets slaves *Ospodь/Ospodarь* [*Gospodь/Gospodarь*] et *Bogь* > **Božь*). Car c'est uniquement grâce à la mémoire et à la fidélité des Slaves qu'a pu être reconstitué tout ce réseau onomastique auquel vient à présent de s'ajouter l'étonnant «testament» qui s'est conservé dans le nom du roi Rasparagan: la révélation de l'existence du couple Père-fils formé par **Rāspārag/*Rāspārag-ān[a]*, variante roxolane du prototype **Spārag/Spār(a)gapāša*, qui est lui-même la version scytho-sace du binôme originel constitué par Miθra et le dieu igné des eaux *Apam Napāt*.⁹¹

NOTES

¹ Cf. K. MÜLLENHOFF, *Deutsche Altertumskunde* III (1892), «Über die Herkunft und Sprache der pontischen Skythen und Sarmaten», p. 118.

² On notera que les Slaves ne sont entrés que fort tardivement dans le champ de vision de Georges Dumézil.

³ Pour trouver plus de détails sur les données qui suivent, on se reportera aux études publiées par l'auteur dans la revue *Slovo*: «L'aube scythique du monde slave», *Slovo* 14, INALCO, Paris 1994. PP. 242-246 (désormais *L'aube scythique*); «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (1ère partie)», *Slovo* 15, INALCO, Paris 1994. PP. 43-96 (désormais *Feu* 1); «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (2ème partie)», *Slovo* 16, INALCO, Paris 1995-1996. PP. 131-216 (désormais *Feu* 2); «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (3ème partie)», *Slovo* 18-19, INALCO, Paris 1998. PP. 41-218 (désormais *Feu* 3); «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (4ème partie)», *Slovo* 20-21, INALCO, Paris 1999, PP. 27-128 (désormais *Feu* 4).

⁴ Sur le dragon Enfermeur **Wara* alias **Wṛtra*, cf. par ex. *L'aube scythique*. PP. 163-168 ou *Feu* 2. PP. 149-150. Son meurtrier sera souvent appelé «le Draconicide» dans la suite de cette étude.

⁵ On se souvient que l'intérêt exceptionnel de la triade divine représentée au revers de certaines monnaies de rois sassanides, en particulier d'Ohrmazd I et Ohrmazd II, réside en ce qu'elle révèle que le souverain correspondant était identifié au feu *Apqm Napāt* (cf. *Feu 2*, PP. 145-147 et 202).

⁶ Cf. *L'aube scythique*, PP. 199-207 et 217. On sait que ce nom du feu "fils de **Spārag-Sfārag*" n'est attesté que dans la transcription hérodotéenne d'un dynastonyme scythe (Spargapeithès) et massagète (Spargapisès), *op. cit.* PP. 217 et *Feu 2*, p. 177.

⁷ Littéralement: "maître de la *wis* (maison, clan) divine". Le mot *vis-* est d'ailleurs utilisé directement pour désigner le "ciel" dans l'Avesta (Yt 13,2).

⁸ Cf. à ce sujet *L'aube scythique*, PP. 245-246 et *Feu 2*, P. 134.

⁹ Sur les deux *Vrtrahans*, l'igné-solaire et le «séminal usurpateur», représenté par l'Indra védique, cf. *Feu 2*, P. 150. Rappelons que le mot *Vrtrahan* désigne le dieu «meurtrier du dragon *Vrtra*» que nous appellerons souvent le «Draconicide» dans la suite de cette étude; il remonte au prototype indo-iranien ***Wrtraghan*, le Draconicide igné-solaire originel (le double astérisque indique que la forme qui le suit est indo-iranienne).

¹⁰ Cf. *Feu 2*, P. 191.

¹¹ Le terme de *xwarnah des kawis* (av. *kavi-*) que l'Avesta utilise pour désigner le *xwarnah* royal est organiquement lié aux marches saces de l'empire iranien, notamment au *Sākastān* (l'actuel Séistan). D'ailleurs, abstraction faite de ceux qui gouvernent cette province officiellement ralliée au mazdéisme, l'Avesta mentionne toujours avec mépris les *kavis*, les mauvais, ceux qui règnent sur les terres infidèles et honnies des *Turas*, c'est-à-dire des Scytho-Saces.

¹² Sur «l'Apollon scythique» *Oitosuros*, cf. *L'aube scythique*, PP. 232-238 et *Feu 3*, PP. 136-137.

¹³ A propos de l'origine scythique du slave commun **ospodarb-gospodarb*, voir "L'aube scythique du monde slave", *Slovo* 14, PP. 83-142.

¹⁴ La forme *Gaspar* est une variante alanique (alphacisante) de *guspuhr* (< *wispuθra*), titre de Gondopharnès. Cf. à ce sujet *L'aube scythique*, PP. 80-81 et 132-133.

¹⁵ Cf. *L'aube scythique*, P. 251.

¹⁶ Voir à ce sujet *L'aube scythique*, PP. 101-108.

¹⁷ Cf. par ex. *op. cit.*, PP. 245-246 et *Feu 2*, P. 134.

¹⁸ Cf. *L'aube scythique*, PP. 145-148.

¹⁹ *Op. cit.*, P. 248.

²⁰ qui, on l'a vu, coexiste avec sa variante *gospodb*, issue d'un prototype scytho-sace *gaspadi* (< *wispati*) non marqué par l'aphérèse (*op. cit.*, PP. 92-98, 101-108 et 142-161).

²¹ Cf. Kosta Xetagurov, *Byt gornyx osetin. Ètnografičeskij očerk*, Stalindir 1939, P. 63.

²² Cf. *Feu 4*, P. 28.

²³ Cf. *Feu 3*, p. 209 et *Feu 4*, PP. 43-44. La forme *Croucasis* remonte d'autant plus sûrement à un prototype (scytho-sace méridional) **Kourukašə* (< **Kowurukaša* < **Kaufa-Warukaša* «la Montagne de l'Elargisseur [**Warukrt*, i.e. Miθra]) qu'elle se révèle en connexion

sémantique et syntagmatique avec le nom usuel du massif, à savoir la variante *Caucase* (grec *Kaukasos*), qui renvoie, elle, précisément au grand titre de **Hukara*/**Hukrt* «Bienfaiteur», l'autre appellation (également scytho-sace méridionale) du même Libérateur: **Kawukaš(a)*, issu de **Kaufa-Hukaša* «la Montagne du Bienfaiteur [**Hukrt*, i.e. Miθra]».

²⁴ Cf. *Feu* 4, PP. 46-47.

²⁵ *Op. cit.*, P. 47.

²⁶ Cf. B. Sergent, «Lug et Apollon», *Ollodagos*, III (1995), PP. 72-73 et «Elcmar, Nechtan, Oengus: qui est qui?», tapuscrit, PP. 4 et 9, à paraître dans *Ollodagos*, Bruxelles (2000).

²⁷ Cf. Hérodote IV 9-10. Sur l'importance du mythologème de l'arc et de l'Archer dans la religion royale steppo-iranienne, cf. *L'aube scythique* PP. 192-193, *Feu* 3, PP. 179, 183, 202-204 et 215. *Feu* 4, PP. 66-67.

²⁸ Cf. N. Ja. Marr, «*Frako-armjanskij Sabad'ios-Aswac' i svanskoe božestvo oxoty*», *Bulletin de l'Académie Impériale de Saint-Petersbourg*, 1912, PP. 827-830. Voir aussi *L'aube scythique*, PP. 142-143.

²⁹ Comme le prouve l'appellatif arménien du «temple», *méhéan*, dérivé du nom de Miθra. Cf. G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968, P. 253 note 1. Voir aussi *L'aube scythique*, PP. 248-249 et *Feu* 4, P. 47.

³⁰ Ainsi qu'il ressort du nom – *Bagayarič* – de la localité qui passait pour être le centre du culte du dieu et dans lequel J. Marquart (*Untersuchungen zur Geschichte von Erān*, I, Göttingen 1895, P. 65) a reconnu la forme *Bāgayādiš* («adoration de Baga»). Cf. *Feu* 4, 47.

³¹ Cf. notamment, Théocrite XVI 99. Il est intéressant de noter au passage qu'Euripide est, semble-t-il, le seul auteur grec à avoir restitué le sens originel du nom steppo-iranien primitif du Pont-Euxin: *Pontos Melas* (Πόντος Μέλας, *Iphigénie en Tauride* 107).

³² C'est à dessein qu'*Æfsīn* est écrit ici avec une majuscule, car, représentant diachroniquement le féminin d'*Æfsaiī*, ce titre a sans aucun doute servi jadis de théonyme: c'est là ce que prouve le fait qu'il soit indissolublement attaché à la personne de Satana qui n'est, dans le cycle des Nartes, que le reflet épique de la grande déesse du panthéon steppo-iranien. Voir, à propos d'*Æfsīn*, *L'aube scythique*, pp. 152-155.

³³ Cf. E. Benveniste, *Études sur la langue ossète*, Paris 1959, P. 19. Avant Benveniste, l'étymologie universellement admise pour *Æfsīn* était celle de Miller, selon lequel *Æfsīn* n'était qu'une «variante» d'*æxsīn* «dame, maîtresse» (cf. Wsewolod MILLER, «Die Sprache der Osseten», *Grundriss der iranischen Philologie, Anhang zum I. Band*, Strasbourg 1903, P. 16, § 6 h). Sur l'étymologie de cet *æxsīn*, voir plus bas, note 35.

³⁴ On notera que c'est cet état antérieur à la métathèse qui s'était conservé dans le dialecte correspondant à la phrase alanique notée au XII^{ème} siècle par Tzetzes dans sa *Théogonie* (cf. J. MORAVCZIK, «Barbarische Sprachreste in der Theogonie des Johannes Tzetzes», *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, VII, 1930, Heft 3-4, pp. 352-365) puisqu'on y trouve la formule de politesse *me 'sfīni* (μέσφιλι) «ma Dame», forme archaïque correspondant à l'ossète actuel *me 'fsīn* (avec métathèse). Voir, à ce sujet, ABAEV, *IĖSOJa*, I, 257 et *L'aube scythique*, P. 157.

³⁵ Le passage du stade **Spaiθnī* à l'aboutissement (iron) *Æfsīn* correspond exactement (à la métathèse près) au traitement attesté, dans la même langue, par *æxsīn* «dame, maîtresse» qui procède du vieil-iranien *xšaiθnī* (même sens). Cf., à ce sujet, *L'aube scythique*, P. 156.

³⁶ V. MACHEK, *Etymologický slovník jazyka českého a slovenského*, Prague 1957, P. 508.

³⁷ Cf. *L'aube scythique*, PP. 201-202.

³⁸ Rappelons que le double astérisque précédant une forme a pour fonction d'indiquer qu'elle est indo-iranienne.

³⁹ Il est significatif que, dans le même Yasna 10 qui lui est consacré, Haoma soit qualifié des deux variantes de l'adjectif: *aurva-* (Y. 10,4) et *aurvant-* (Y. 10,10).

⁴⁰ Cf. *Feu 2*, PP.174,176-177.

⁴¹ Cf. *Feu 3*, PP. 90 (pour le père de Darius) et 106-10 ; voir également *Feu 4*, P. 69. On se rappelle que, signifiant «détenteur du cheval relâché», le nom du roi *Vīštāspa-* réfère au même cheval mystique (du *xwarnah*) que celui de son père.

⁴² L'examen des occurrences de *svāśva* "détenteur du bon cheval [ou: des bons chevaux]" dans le *R̥gveda* est particulièrement instructif, car il fait apparaître que ce qualificatif est réservé aux officiants, aux Maruts, à Agni et à Sindhu. En RV 4,4,8, en effet, les récitants qui, on s'en souvient, sont censés pouvoir être métamorphosés, par la magie du sacrifice, en compagnons de *Vṛtrahan* (en Maruts, cf. *Feu 3*, PP. 72-73) et devenir en quelque sorte par là même les homologues sacrificiels des hommes de guerre, expriment leur désir d'entourer Agni en tant que "détenteurs-dispensateurs du bon cheval [de bons chevaux] et du bon char [de bons chars]" (*svāśvās tvā surāthā marjayema* "puissions-nous te lustrer en tant que détenteurs du bon cheval [ou: de bons chevaux] et du bon char [ou: de bons chars]"). Or, en vertu de l'extraordinaire rigueur lexicale du texte du *R̥gveda*, ces deux adjectifs *svāśva* et *surātha* ne se retrouvent qu'à propos des Maruts (RV 5,57,2: *svāśvā sthā surāthāḥ pṛśnimātaraḥ* "vous êtes détenteurs-dispensateurs du bon cheval et du bon char [ou: de bons chevaux et de bons chars], ô fils de *Pṛśni*"), d'Agni, qui, nous le savons, est le détenteur-dispensateur authentique du *rayi* (trésor) équin, même quand celui-ci est abusivement tenu pour procéder d'Indra, et enfin de Sindhu qui, on s'en souvient aussi (*op. cit.* PP. 117, 148), est indissociable de *Sarasvatī Vṛtraghnī* laquelle, en tant que parèdre de *Vṛtrahan* (c'est-à-dire, originellement, bien sûr, du *Vṛtrahan* igné-solaire et non pas d'Indra, "l'usurpateur séminal") est par définition *Marūsakhā* ("accompagnée des Maruts", RV 7,96,2) et *svāśvā* «détentrice des bons chevaux», c'est-à-dire du «trésor séminal équin» contenu dans ses eaux. C'est justement cette fonction hippophile de la déesse-rivière qui se retrouve dans le nom de la *Hwaspā* «l'Aigle au bon cheval [ou aux bons chevaux]» vieil-iranienne (exacte réplique du titre *svāśvā* qualifiant la Sindhu védique): aussi bien de celle du Séistan, la *Hwaspā* de l'Avesta, que de celle qu'Hérodote (I, 188) désigne par la transcription grecque *Χούσπη* en précisant qu'elle coulait près de Suse et que son eau était la seule que le souverain perse pût boire, ce qui prouve bien qu'il était identifié à *Apqm Napāt*, le gardien du «trésor équin» constitué par le *xwarnah* contenu dans cette «Aigle au bon cheval» (cf. *L'aube scythique*, P. 215).

⁴³ On voit que l'antique thème de la métamorphose transmuant l'officiant en compagnon du Draconicide originel et le rendant, de ce fait, selon l'expression védique, «détenteur du bon cheval et du bon char» (cf. ci-dessus, note 42) est parfaitement représenté du côté vieil-iranien aussi.

⁴⁴ Comme le prouve le fait que le roi *Vīštāspa-*, l'unique attributaire du superlatif *āsu.aspō.tāma* "au plus haut point détenteur du cheval rapide" fût appelé, de surcroît, le Naotarya (c'est-à-dire, lui aussi, "descendant de Naotara") alors qu'il était connu pour être notoirement d'origine sace. Cf. *Feu* 3, P. 112.

⁴⁵ On peut donc supposer que le nom de Swassa, l'ancêtre légendaire des Nartes dans la célèbre épopée des Ossètes, procède de ce qualificatif vieil-iranien **āswaspa* (= *āsu-aspā*) et résulte de l'action de deux phénomènes bien attestés dans leur langue: l'aphérèse (> **swaspa*) et l'assimilation (**swasfa* > *swassa*, comme dans le nom de *Sidæmon*, issu d'un **Sfidæmon* procédant de **Spitamāna* selon un traitement vraisemblablement antérieur à la métathèse *sf > fs* devenue la norme au début de notre ère.

⁴⁶ Cf. plus haut, P. 93. Voici, pour mémoire, cette strophe RV 4,11,4: "De toi, Agni, vient le destrier puissant, qui apporte le *vāja* (brevage invigorant, c'est-à-dire le soma-semen équin), qui procure assistance, qui possède la vraie vaillance ; de toi le rayi (trésor) réjouissant et dépêché par un dieu, de toi, Agni, le coursier rapide filant au galop (*tvād vāji vājambharó vihāyā abhiṣṭikīj jāyate satyāśuṣmaṇ tvād rayir devājūto mayobhūs tvād āśūr jūjuvān agne ārvā*)".

⁴⁷ Cf. *Feu* 3, P. 100, note 90. On sait que le dieu Soma, en tant que personnification du soma, représente la variante la plus ancienne du «Draconicide séminal», celui-là même qui donna ultérieurement naissance à la figure plus élaborée d'Indra, avec lequel il coexista néanmoins par la suite (quoique dans un rôle beaucoup plus modeste) dans la religion védique (cf. *Feu* 2, PP. 158, 170-171 et 178-179).

⁴⁸ Il importe de distinguer le terme *d'*aspa-wāragan* (cheval draconicide), désignant la représentation métaphorique du semen équin du Draconicide igné-solaire, du théonyme *exocentrique Aspawāragan* (> scytho-sace *Sfārag* > slave *Svarog*) qui, signifiant «le [Dieu] détenteur-dispensateur du cheval draconicide», réfère au Draconicide igné-solaire lui-même (cf. par ex. *Feu* 4, P. 69).

⁴⁹ *Feu* 3, P. 197. De même que le segment terminal du dynastonyme Komosaryè (**Kāma-āsu-arwā*), le second membre (*arwa-*, av. *arva-*) du théonyme *Āsu-arwa-* est bien attesté comme variante antique d'*arwant-* (av. *arvant-*). La combinaison *āsu+arwa[nt]* apparaît donc comme une désignation particulièrement ancienne et sacrée du **hawma-semen*, alias *xwarnah* [divin fluide royal]. Il est à noter, par ailleurs, que le nom de Komosaryè a été porté par une autre reine bosporane sous la forme Kamasaryè, ce qui prouve que l'oïsme dont il témoigne ne résulte que d'une fermeture plus prononcée du *a*. Quant au traitement du premier groupe *wa* (*d'aswarwa*) dans *Komosaryè*, il correspond exactement à celui dont témoigne le théonyme *Spārag* (> *Sfārag*), issu d'**Aspwārag*.

⁵⁰ Cf. *Feu* 2, PP. 175-176. On se souvient que le **hauma-wāragan* ne fait qu'un avec l'**aspa-wāragan* «le cheval draconicide» puisque, comme ce dernier, il figure le semen du Draconicide igné-solaire.

⁵¹ *Op. cit.* PP. 175-176.

⁵² Cf. "L'aube scythique du monde slave", *Slovo* N° 14, INALCO, Paris 1994, PP. 182-183.

⁵³ Sur le lien originel qui rattache Miθra à l'Arta, voir *Feu* 4, PP. 53-55 et sur celui qui unit les Frawartis au même dieu, tout comme initialement les Maruts au Draconicide igné-solaire originel (lequel peut même porter le nom de *Mitra* dans le *Rgveda*), *op.cit.*, P. 71.

⁵⁴ Cf. *Feu* 3, P. 77.

⁵⁵ *Op. cit.*, P. 197. Comme on l'a vu plus haut, le nom de Komosaryè est marqué par l'oïsme bosporano-scythe; sa forme originelle *Kamasaryè* a été portée par une autre reine du Bosphore. On se rappelle aussi que ce dynastonyme autorise deux lectures: soit "Celle qui a l'amour du vélocé coursier (*āsu-arwa[nt]*- «vélocé-coursier»: simple composé ["endocentrique"])», soit "Celle qui a l'amour du Dieu au vélocé coursier (*Āsu-arwa[nt]*- «le [Dieu] Détenteur-dispensateur du vélocé coursier [i.e. Miθra]: exocentrique)».

⁵⁶ Cf. «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (2ème partie)», *Slovo* N° 16, INALCO, Paris 1996, PP. 193-194 (et note 142). On se souvient que les réflexes slaves de **Spārag-Sfārag* et de **Spārag(a)pāša* sont les dieux *Svarog* et *Svarožič*.

⁵⁷ Cf. *L'aube scythique*, P. 110.

⁵⁸ Cf. Philippe Gignoux, «Les noms propres en moyen-perse épigraphique», *Pad nām ī yazdān*, Paris 1979, P. 45 et note 23.

⁵⁹ Cf. note 58 ci-dessus. On sait que les divergences que présentent entre eux le couple **Spārag*/**Spāragān* et sa réplique moyen-perse *Aspvārag-Aspvāragān* résultent de l'action de deux phénomènes propres aux parlars scytho-saces, l'aphérèse et l'alphacisme (*awā* > *ā*): soit **Aspawārag[an]* > **Spārag*, pour le premier, et **Aspa-wāraga[n]-āna* > **Spāragān*, pour le second.

⁶⁰ Cf. plus haut, note 5.

⁶¹ Cf. *Feu* 2, PP. 192-201.

⁶² Cf. H. Humbach, *Baktrische Sprachdenkmäler*, I, Wiesbaden 1966, P. 128: «J'explique donc *poκpo* comme issu de **poκαpo* < **opokaπο* et y voit le nom bactrien du lac sacré *Vourukaša* de l'*Avesta* (*Ich erkläre deshalb poκpo aus *poκαπο < *opokaπο und sehe darin den baktrischen Namen des heiligen Sees Vourukaša des Awesta*)». Voir à ce sujet *Feu* 2, PP. 192-194.

⁶³ Cf. *Feu* 2, PP. 167-168.

⁶⁴ *Op.cit.*, PP. 193-194.

⁶⁵ On perçoit bien ici le sens profond de ce titre *d'aurvant₂aspa-* "au cheval rapide", exclusivement réservé à *Hvarə.xšaēta-* (le Soleil) et à *Apaṃ Napāt:* encore une fois, il s'agit en l'occurrence du cheval du *xwarnah* alias **hauma-wāragan* (celui-là même que la reine sace *Sparethra* [*<Aspa-harəθrā* "celle qui assure la protection du cheval"], était censée garder mystiquement puisqu'elle était identifiée à *Argimpasa* [*<Wāragan-hauma-pāθrā* "celle qui assure la garde du **hauma-wāragan*"]), c'est-à-dire justement du coursier évoqué à la fois dans le nom de **Spārag-Sfārag* (< **Aspa-wāragan* "le dieu au cheval *wāragan*", autrement dit le

dieu solaire ou Miθra scytho-sace) et dans celui de **Spar(a)gapəša* (< "*Aspa-wāragan-puθra* "fils du dieu au cheval *wāragan*") qui, désignant *Apqm Napāt*, pouvait être attribué à un roi.

⁶⁶ C'est celle qui se trouve attestée aussi bien par l'ossète *zænæg* (<**zana-ka*) "enfant" que par le nom scythe des Alazones, qui, nous allons le voir, se laisse ramener à **Ala-zana* issu d'**Arija-zana* "ayant le fils de l'Arya (i.e. *Apqm Napāt*, fils de Miθra) pour dieu suprême".

⁶⁷ Le terme d'*Elargisseur* utilisé ici a été spécialement choisi parce que, tout en reflétant exactement le sens du mot vieil-iranien * *Warukərət- Warukəš* ou * *Warukaša*, il fait aussi référence à une acception propre au verbe français *élargir*: celle de *libérer*, qui permet d'exprimer toute la spécificité de la thématique évoquée en l'occurrence, car, selon une terminologie déjà fixée à l'époque indo-iranienne (et qui, partant, remonte à tout le moins au troisième millénaire et, certainement, beaucoup plus loin encore), cette délivrance des eaux prisonnières a pour effet de les faire s'échapper de *l'enserrement* (*qzah-* = védique *aṃhas*) de la caverne carcérale où elles étaient enfermées afin qu'elles puissent s'écouler dans le *zrayah-* (= véd. *jayas*) «vaste cours» créé par leur *Elargisseur* et appelé, pour cette raison, *zrayō Vourukašəm* «le fleuve-océan *Vourukaša* (i.e. de l'Elargisseur)» dans l'Avesta. Cf. *Feu* 2, PP. 165-166 et 172-173.

⁶⁸ Voir à ce sujet *Feu* 2, PP. 160-165.

⁶⁹ Comme le prouve ne serait-ce que la transcription hellénique (attestée par des écrits d'astronomes grecs de Cappadoce) de l'appellation perse de ce mois selon le nouveau, calendrier achéménide introduit sous le règne d'Artaxerxès I: ΑΠΙΟΜΕΝΑΠΙΑ = Apomenapa < vieux-perse *Apām Napāt* (nominatif: *Apām Napā*). Cf. J. Duchesne-Guillemin, *La religion iranienne ancienne*, Paris 1962, P. 121.

⁷⁰ On relève les graphies suivantes: *Mar-ka⁴- šá-na* (six fois), *Mar-ka⁴- šá-na-iš* (quatre fois), *Mi-ir-ka⁴-šá-na* (une fois), *Mar-ka⁴-ša-na-iš* (deux fois) et *Mar-ka⁴-ša-na* (une fois), cf. F.H. Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, Leipzig, 1911, 56 et note a).

⁷¹ Conformément à la simplification illustrée par le vieux-perse *āpišim* < *āpiš-šim* (dans l'inscription de Darius à Bīsūtūn, [DB I, 95-96], cf. R.G. Kent, *Old Persian*, New Haven, Connecticut 1953, § 41).

⁷² K. Müllenhoff a reconstruit le prototype **Voru-stana* "l'endroit large" (*Deutsche Altertumskunde*, III [1892], "Über die Herkunft und Sprache der pontischen Skythen und Sarmaten", P.122).

⁷³ C'est le cas notamment du nom de l'*Haētumant* (le *Helmend* de l'actuel Afghanistan), le grand fleuve mythique du *Sakastāna* ("le pays des Saces": le *Seistān* d'aujourd'hui): les Grecs en ont fait l'*Étymandre* (Ετύμανδρος) "l'homme véritable".

⁷⁴ La spirantisation de la gutturale au contact du -š- correspond à une norme commune à tous les parlers vieil-iraniens. Le fait qu'elle ne se soit pas produite dans le théonyme bactrien *Rokšozano* prouve simplement que la syncope apparemment reflétée par sa graphie n'y était pas totale et qu'il devait être prononcé *Rok(ə)šozano*. On remarquera, par ailleurs, que la texture phonétique prêtée ici au premier membre du prototype **Woruxš-zana* n'est pas éloignée de celle que présentent, d'une part, l'ossète *urux/wæræx* (< **waru-ka*) "large" et, de l'autre, le nom

que, selon Constantin Porphyrogénète (*De Administrando Imperio*, 38), les Pétchéniègues donnaient au Borysthène-Dniepr: *Varux* (Βαρούχ): il s'agissait visiblement, dans ce dernier cas, d'une antique appellation vernaculaire (liée, à n'en pas douter, à une forme scythique de l'hydronyme), reprise par les Pétchéniègues. Il en était vraisemblablement de même de l'appellation que les Huns appliquaient au même fleuve trois siècles plus tôt: *Var* (cf. Jordanès, 52).

⁷⁵ On se souvient que la restitution du -č- iranien par un -θ- grec correspondait à la norme (cf. *Feu* 2, P. 189 note 130).

⁷⁶ Cf. "L'aube scythique du monde slave", *Slovo* 14, PP. 117-118. L'aboutissement nord-scythique du prototype **Woru(x)ščana* aurait été **Ra(x)ščana*, une forme assez proche, on le voit, du théonyme *Rokšozano*.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Sur les noms de l'Hupanis (Hypanis) et du Turas (Tyras), voir *Feu* 3, PP. 44-48 et *Feu* 4, PP. 70-110. Comme on peut le noter par ailleurs, l'identité parfaite du nom de l'Hypanis occidental (le Boug) et de celui de l'Hypanis oriental ((le Kouban) permet de supposer que l'archéoscythe était phonétiquement très voisin du sauromate qui, appartenant comme lui au sud-scythique, ignorait également l'aphrèse et l'alphacisme. C'est là ce que confirme, du reste, le fait que l'aboutissement du -w- vieil-iranien dans l'hydronyme archéoscythe **Vorü(x)ščana* (dont procède le grec **Borü-sthènes*) corresponde exactement à celui que présente le sarmate (prolongement du sauromate) dans le dynastonyme iazyge *Vanadaspos* (Βανάδασπος: Dion Cassius 71,16,1), issu du vieil-iranien **Wanat-aspa*- "détenteur du cheval victorieux (i.e., nous le savons, du *xwarnah*)".

⁷⁹ Cf. *L'aube scythique*, P. 257.

⁸⁰ *Op. cit.* PP. 216-217.

⁸¹ Attendu que l'Arya originel indo-iranien, prototype de Miθra, était le ***Wṛtraghan* igné-solaire (cf. *Feu* 2, PP. 156, 174 n. 97) et qu'il était appelé aussi ***Wṛrukrt* («l'Elargisseur»), le réflexe vieil-iranien de son fils – *Apam Napāt* – pouvait être qualifié indifféremment de **Warukrt-zana* (archéoscyth. **Vorü(x)ščana*) et d' **Arija-zana*- (scyth. **Ala-zana*-) [*op. cit.*, P. 198, n. 156].

⁸² *Op. cit.*, P. 198. Le second membre du prototype scythique **Kalə-pidə* reconstruit ici représente exactement le réflexe du vieil-iranien *pitar*- (nominatif: *pitā*) tel qu'il apparaît par exemple dans les anthroponymes olbiens *Pidos* (Latyšev I, 135,7) et *Pidanos* (Latyšev I, 2,26) et tel qu'il s'est perpétué dans l'ossète (digor) *fidə* "père".

⁸³ Cf. *Feu* 2, P. 173. Comme on peut, par ailleurs, l'observer, le fait que ces deux ethnonymes aient été aussi remarquablement restitués par les Grecs tient à ce qu'ils correspondaient à des formes helléniques quasi homophones: le substantif *Alazōn* (Αλαζών) signifiant "vagabond, charlatan, fanfaron" et les anthroponymes *Kallippos* (Καλλιππος) "ayant un beau cheval" et *Kallipidēs* (Καλλιππίδης) "fils de *Kallippos*", à l'inévitable attraction desquels l'ethnonyme *Callippides* doit ses deux *l* et ses deux *p* (dont seul Strabon se dispense).

⁸⁴ Reprise ensuite par plusieurs sources grecques.

⁸⁵ Dans les parlers non-alphacisants: cf. par exemple le sogdien *byprwr* (*baypūr*) ou le bactrien βαγο-πουρο (*Bago-pouro*) "fils de Baga" (titre de *Kaniška*).

⁸⁶ Dans les dialectes alphacisants: cf. par exemple le choresmien *pr* (=par) "fils" et le nord-alanique *Gaspar*, issu du titre **guspuhr* (<v.ir. *wispuθra*) du roi Gondopharnès (voir à ce sujet "L'aube scythique du monde slave", *Slovo* 14, PP. 80, 132, 140).

⁸⁷ La garantie absolue de la validité du prototype **napəθr* /-*napəθr*- ici reconstruit nous est apportée par le sogdien *npyyšn* ou *npyšn* (= *napəšn*) "petit-fils" dont le radical (*napəš-*) présuppose nécessairement un stade antérieur *napəθr*, de la même façon que le *-pšy* (= *pašə* "fils") du sogdien *wyspšy* (= *wispašə*) "prince héritier" remonte au *-puθra* du v.ir. *wispuθra* ou que le *-pəša* ("fils") de **Spār(a)ga-pəša* procède du *-puθra* d'**Aspawāragan-puθra*.

⁸⁸ On se souvient (cf. plus haut, note 81) que, comme son prototype indo-iranien, l'Arya originel vieil-iranien, était le Draconicide igné-solaire (cf. *Feu* 2, PP. 156, 174 n. 97) et qu'il était appelé aussi **Warukrt* (<***Wīrukrt* «l'Elargisseur»): c'est pourquoi son fils *Aqam Napāt* pouvait être qualifié indifféremment de **Warukrt-zana* (>scytho-sace **[Wo]rukaša-zana* «Fils de l'Elargisseur») et d'**Arija-zana*- (scyth. **Ala-zana*- «fils de l'Arya») [*op. cit.*, P. 198, n. 156].

⁸⁹ *Rhōxolanoi* (STRABON VII 3,17-19), *Rhoxolani* (PLINE IV 80).

⁹⁰ L'étymologie généralement admise pour le nom des Roxolans (**rox*s < **rauxšna* + [*Alani/Alanoi*] «les Alains brillants», cf. par ex. V.I. Abaev, *OJaF* I, Moscou-Leningrad 1949, P. 178, ou *IÈSOJa*, II, Leningrad 1973, P. 437) remonte, d'une part, pour le premier membre du composé (*rauxšna-*), à K. MÜLLENHOFF («Über die Herkunft und Sprache der pontischen Scythen und Sarmaten», *Monatsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1866 VIII, P. 562, repris dans *Deutsche Altertumskunde* III, 1892, P. 112-115) et, d'autre part, pour l'ensemble, à Vs. MILLER (*Osetinskie Ètjudy*, III, Moscou 1887, P. 86). Outre son inadéquation phonétique, elle présente l'inconvénient de méconnaître ce qui devrait être considéré comme le principe de base de toute étude de l'onomastique vieil-iranienne (qu'elle soit steppo-iranienne ou «irano-iranienne»), à savoir que tout ethnonyme, tout anthroponyme et tout nom géographique iranien implique nécessairement une référence au domaine religieux.

⁹¹ Il importe, du reste, de souligner un détail qui prouve indubitablement que les ancêtres des Slaves ne devaient pas ressentir comme étrangère et imposée du dehors la religion steppo-iranienne qu'ils pratiquaient: le fait que leur théonyme *Svarožič*, signifiant, dans leur langue, «Fils de Svarog», se présente comme un authentique équivalent – un calque – sémantique du scytho-sace **Spārag-ana* (attesté dans **Rāspārag-āna*) montre bien qu'ils étaient des fidèles à part entière du culte correspondant et que c'est justement grâce aux relations d'interactivité entretenues avec ce dernier qu'ils ont pu perpétuer non seulement les appellations du dieu père et de son fils, mais le théologème lui-même, qui établit la filiation du second par rapport au premier, et qui, sans eux (sans leur calque *Svarožič*), se serait irrémédiablement perdu.

BIBLIOGRAPHIE

- V.I. ABAEV, *Istoriko-Etimologičeskij Slovar' Osetinskogo Jazyka*, I-IV, Leningrad 1958-1989.
- V.I. ABAEV, *Osetinskij jazyk i fol'klor*, Moscou-Leningrad 1949.
- E. BENVENISTE, *Etudes sur la langue ossète*, Paris 1959.
- F. CORNILLOT, «L'aube scythique du monde slave», *Slovo* 14, INALCO, Paris 1994, PP. 77-262.
- F. CORNILLOT, «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (1ère partie)», *Slovo* 15, INALCO, Paris 1995, PP. 43-96.
- F. CORNILLOT, «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (2ème partie)», *Slovo* 16, INALCO, Paris 1995-1996, PP. 131-214.
- F. CORNILLOT, «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (3ème partie)», *Slovo* 18-19, INALCO, Paris 1998, PP. 41-218.
- F. CORNILLOT, «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (4ème partie)», *Slovo* 20-21, INALCO, Paris 1999, PP. 27-128.
- F. CORNILLOT, «L'origine du nom des Scythes», *Indo-Iranian Journal*, 23 (1981), PP. 29-39.
- F. CORNILLOT, «L'origine iranienne du nom générique de "dieu" en slave», *Die Sprache*, Vienne, 27, 2, 1981, PP. 167-177.
- F. CORNILLOT, «Lé secret d'Adukanaiš», *Indo-Iranian Journal*, 24 (1982), 205-213.
- F. CORNILLOT, «De Skythès à Kolaxais», *Studia Iranica*, 10 (1981), PP. 7-52.
- J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion iranienne ancienne*, Paris 1962.
- Philippe GIGNOUX, «Les noms propres en moyen-perse épigraphique», *Pad nām ī yazdān*, Paris 1979.
- H. HUMBACH, *Baktrische Sprachdenkmäler*, I, Wiesbaden 1966.
- R.G. Kent, *Old Persian*, New Haven, Connecticut 1953.
- V. MACHEK, *Etymologický slovník jazyka českého a slovenského*, Prague 1957.
- J. MARQUART, *Untersuchungen zur Geschichte von Erān*, I, Göttingen 1895.
- N. Ja. MARR, «Frako-armjanskij Sabad'ios-Aswac' i svanskoe božestvo oxoty», *Bulletin de l'Académie Impériale de Saint-Pétersbourg*, 1912.
- Vs. MILLER, *Osetinskije Ėtjudy*, III, Moscou 1887.
- Wsewolod MILLER, «Die Sprache der Osseten», *Grundriss der iranischen Philologie, Anhang zum I. Band*, Strasbourg 1903.
- J. MORAVCZIK, «Barbarische Sprachreste in der Théogonie des Johannes Tzetzes», *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, VII, 1930, Heft 3-4.
- K. MÜLLENHOFF, «Über die Herkunft und Sprache der pontischen Scythen und Sarmaten», *Monatsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1866 VIII.
- K. MÜLLENHOFF, *Deutsche Altertumskunde*, III [1892], PP. 101-125, 205-211 "Über die Herkunft und Sprache der pontischen Skythen und Sarmaten".

- B. SERGENT, «Lug et Apollon», *Ollodagos*, III, Bruxelles (1995).
- B. SERGENT, «Elcmar, Nechtan, Oengus: qui est qui?», tapuscrit, à paraître dans *Ollodagos*, Bruxelles (2000).
- Kosta XETAGUROV, *Byt gornyx osetin. Ėtnografičeskij očerk*, Stalinir 1939.
- F.H. WEISSBACH, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, Leipzig 1911.
- G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968.

ABBREVIATIONS

- *IĖSOJa*: V.I. Abaev, *Istoriko-Etimologičeskij Slovar' Osetinskogo Jazyka*, II, Leningrad 1973.
- *OjaF I*: V.I. ABAEV, *Osetinskij jazyk i fol'klor*, Moscou-Leningrad 1949.
- *L'aube scythique*: F. CORNILLOT, «L'aube scythique du monde slave», *Slovo* 14, INALCO, Paris 1994.
- *Feu 1*: F. CORNILLOT, «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (1ère partie)», *Slovo* 15, INALCO, Paris 1994.
- *Feu 2*: F. CORNILLOT, «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (2ème partie)», *Slovo* 16, INALCO, Paris 1995-1996.
- *Feu 3*: F. CORNILLOT, «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (3ème partie)», *Slovo* 18-19, INALCO, Paris 1998.
- *Feu 4*: F. CORNILLOT, «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (4ème partie)», *Slovo* 20-21, INALCO, Paris 1999.

Francois CORNILLOT

THE TESTAMENT OF KING RASPARAGAN: FROM THE FIRE OF THE SLAVS TO THE NAME OF ROXOLANS

SUMMARY

Since the origins and until a very recent past the comparatists implicitly held the Slavic world for a kind of poor relation of the Indo-European family. It is however in the original language and the religion of the Slavs that was preserved the most invaluable information concerning the primitive Old-Iranian and even Indo-Iranian, and perhaps also Indo-European, pantheon. Indeed, the examination of the couple Father-Son that consisted of the gods *Svarog* and *Svarožič*, which proceed respectively of Apollo/Miθra of the Scythians and their Poseidon/*Apam Napāt*, make possible the setting at the day of what was certainly the essential foundation of the original royal worship: identification of the king with *Apam Napāt*.

Only the knowledge of this theologeme makes it possible to decipher the name of king Rasparagan: the Latin form *Rasparaganus* in which he reached us transcribed the divine patronym **Rāspāragān* which is obviously only one variant of the theonym **Spāragān* reflected by the name of the Slavic god of fire *Svarožič*. And, in its turn, this name of the king **Rāspāragān* as identified in *Apaṃ Napāt* provides us the key of the name of Roxolans: proceeding, too, of a divine patronym, formed, in addition, using the same suffix *ān(a)* (that is to say **Rokšo-[a]lān(a) < *[Wo]rukašalāna* “Having the Son of the Arya Enlarger for divine guard”), it refers to the same god rigorously (i.e. *Apaṃ Napāt*, son of the Arya Miθra) as the théonym-dynastonym **Rāspāragān*.

В. И. АБАЕВ

ДОХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГИЯ АЛАН

В пятом столбце знаменитой Бехистунской надписи повествуется о походе Дария I против эламитов и саков (массагетов). Рассказ по композиции и стилю следует обычному трафарету аналогичных победных религий, которыми заполнены предыдущие столбцы надписи.

Но он включает и один знаменательный новый элемент: Дарий считает нужным сообщить, что его враги (саки, эламиты) были неверными (*arika-*), не чтили Ахурамазду, тогда как он, Дарий, чтит Ахурамазду. Только тем, кто чтит Ахурамазду, Дарий сулит благоденствие в этом и загробном мире. Это добавление, конечно, не случайно. Пятый столбец приписан к Бехистунской надписи позднее основного текста. Вышеупомянутое добавление в пятом столбце говорит о том, что к этому времени Дарий I, очевидно не без влияния жрецов-магов, стал проводить жесткую религиозную политику насаждения маздеизма¹ как государственной религии. Эту политику энергично продолжал его сын Ксеркс. Об этом ясно говорит его «антидэвовская» надпись. По своему тону религиозной нетерпимости антидэвовская надпись Ксеркса явно перекликается с пятым столбцом Бехистунской надписи. Оба текста почти в идентичных выражениях обещают блаженство только тем, кто чтит Ахурамазду.

Но древние культы пустили слишком глубокие корни в народе и подавить их Ахеменидам не удалось, хотя они и добились, по-видимому, формального признания культа Ахурамазды на всей подвластной им территории. Об этом говорит, между прочим, широкое распространение имени «Ахурамазда» в восточно-иранских языках в значении «солнце»: сакское *urmayśda*, йидга *ormōzd*, мунджанское *ormōzd*, ишкашимское *remūzd*, сангличи *ormōzd*, зебаки *ormōzd*².

Обращает на себя внимание одно обстоятельство. Хотя зороастризм возник с несомненностью в Восточном Иране, в области Хорезма, Согдианы, Маргианы, Бактрии, мы не имеем после Авесты никаких памятников

зороастризма из этих областей, до нас не дошло ни одного сколько-нибудь значительного зороастрийского текста на восточноиранских наречиях. Зато на этих наречиях имеется достаточное количество буддийских, манихейских и христианских текстов. Вместе с тем на западно-иранских наречиях до нас дошла обширная зороастрийская литература. Создается впечатление, что зороастрийская традиция в областях своего зарождения быстро оборвалась после завершения Авесты и целиком переместилась в Западный Иран. Чем это объяснить?

Зороастризм возник как религия мирных скотоводов-пастухов Восточного Ирана. Но когда он был возведен в государственную религию Ахеменидов и в этом качестве вернулся к восточным иранцам на острие меча персидского солдата, они от него отшатнулись. Маздеизм проделал тот же путь, что христианство: от религии бедных к государственной религии. Свободолюбивые народы Восточного Ирана, ненавидевшие персидский абсолютизм, стали с неприязнью относиться и к насильственно насаждаемой им религии. Цитаделью маздеизма стала Персия, сперва ахеменидская, позднее сасанидская.

Но была одна группа иранских племен, которая с начала и до конца оставалась чужда зороастризму-маздеизму. Мы имеем в виду скифские (массагетские, сакские) племена. Для них был одинаково неприемлем и ранний зороастризм, проповедовавший мирное оседлое скотоводство и острием своим направленный против их кочевого, полуразбойничьего уклада жизни³, и государственный маздеизм персидской державы, против экспансии которой они ожесточенно боролись еще со времен Кира. Дошедшие до нас сведения о религии скифов, массагетов, алан не включают даже намека на что-либо зороастрийское. Имена скифских богов, сохраненные Геродотом, не имеют ничего общего с названиями зороастрийских божеств. Зороастрийские элементы в сакском языке (см. выше) были восприняты, над полагать, не на первоначальной родине саков, а уже после продвижения части их в Хотан.

Одним из массагетских племен были, по свидетельству Диона Кассия и Аммиана Марцеллина, аланы, предки нынешних осетин. В начале нашей эры они продвинулись из Средней Азии на Северный Кавказ. Здесь они под византийским и грузинским влиянием приняли в X в. христианство.

Какова была их религия до перехода в христианство? Этот вопрос представляет значительный интерес для суждения о религии скифо-сарматских племен и отчасти о дозороастрийской религии древних иранцев вообще.

Исторические сведения о религиозных верованиях алан очень скудны, и мы намерены опираться не на них, а на данные языка, мифологии и религиозных представлений современных осетин. Учитывая как много древнеиранского сохранил осетинский язык, мы вправе ожидать заметных пережитков древнеиранского состояния также в религиозной сфере. Разумеется, не может быть речи о восстановлении всей картины древнеаланской религии. Десять веков христианства не могли пройти бесследно. На старые верования наложился мощный слой христианской терминологии и обрядности. Неизбежно приходится считаться с тем, что под действием христианской пропаганды старые чтимые божества низводились на степень демонов, злых духов, чудовищ и пр. Задача восстановления дохристианской религии алан подобна чтению палимпсеста: под новым текстом лишь с трудом там и сям распознаются отдельные, зачастую искаженные черты древнего. Я и не помышляю о реконструкции дохристианских верований алан как цельной системы. Речь идет лишь об отдельных фрагментах. Но и этих фрагментов достаточно, чтобы убедиться, что в религиозных понятиях осетин сохранилось кое-что древнеиранское и даже древнеиндоевропейское и ничего зороастрийского.

Начну с рассмотрения некоторых религиозных терминов, которые можно с уверенностью считать унаследованными от древнеиранского.

«Боги» и «силы»

Когда осетину нужно назвать весь сонм небожителей, он употребляет либо слово *dzwar* (множ. ч. *dzwærttæ*), либо *zæd* и *dawæg*, дигорск. диалект *izæd* и *idawæg* (множ. ч. *izædtæ*, *idawgutæ*), причем последние термины особенно охотно употребляются в паре: *izædtæ æma idawgutæ* «зэды и дауаги». *Dzwar* идет из грузинского *džvari* «крест» и связано с христианством. *Izæd* и *idawæg* можно с уверенностью возводить к древнеиранскому и рассматривать как наследие дохристианской религии алан. *Izæd* возводится к древнеиранскому *yazata*– «божество», а *idawæg* – к *vi-tāvaka*– (как *iwazæg* «гость» к *vi-vāzaka*-) и означает буквально «сила, носитель силы» от древнеиранского *tav*– «быть сильным». Стало быть парное сочетание *izædtæ æma idawgutæ* означает буквально «боги и силы».

Представление о «силах» как особых божественных сущностях рядом с богами коренится в древних иранских и арийских народных верованиях⁴. Арабский автор ал-Шахрастани, излагая учение иранского религиозного и социального реформатора Маздака (VI в. н.э.), сообщает, что, согласно этому учению, богу сопутствуют «силы» (*quvvat*), которые ведают отдельными отраслями миропорядка. Трудно думать, что эти пред-

ставления выдуманы Маздаком. Они почерпнуты скорее из народных иранских верований.

Здесь следует также искать источник иудейско-христианских представлений о «силах» как одном из главных ангельских чинов. В иудейской традиции учение о иерархии ангелов и о «силах», занимающих в этой иерархии одно из самых высоких мест, появляется только после вавилонского пленения и справедливо считается, что оно воспринято евреями в изгнании, всего вероятнее из иранского религиозного фонда.

Осет. *wæjug* – др. иран. *Vayu*

Сохранились ли в осетинском имена отдельных иранских богов?

Как и следовало ожидать, в нем не удалось обнаружить никаких следов верховного зороастрийского божества Ахурамазды. Зато сохранилось имя дозороастрийского бога *Vayu*, культ которого восходит к глубокой древности, к эпохе арийской (индоиранской) и даже индоевропейской общности. Первоначально бог ветра, он со временем приобретал разнообразные функции, в том числе бога смерти, выступая то как благое, то как злое, разрушительное божество. Осетинское *wæjug* ‘великан’ безупречно отвечает иранскому **Vayuka*⁵.

В осетинских демонологических верованиях, в сказках, в эпосе *ваюг* – весьма популярная фигура. Это существа огромного роста и силы, обычно враждебные человеку. В заимствованных из Грузии сказках и «Даредзановских» сказаниях осетинское *wajug* неизменно отвечает грузинскому *devi* ‘великан’, что в свою очередь восходит к персидскому *dēv*, древнеиранскому *daiva* – ‘демон’⁶.

В эсхатологическом тексте «*Væxfældisyn*» («Посвящение коня покойнику») *ваюг* фигурирует как привратник загробного мира⁷. Здесь прямое соответствие с теми авестийскими текстами, где *Vayu*- выступает в качестве бога смерти.

Вряд ли можно сомневаться, что культ *Vayu*- существовал у скифов. В числе скифских богов, перечисляемых Геродотом, фигурирует *Οἰτόσνρος*. В маюскульном написании «Г» и «Т» легко смешивались (на этом смешении основана двоякая передача имени скифской богини ’*Αρϋπλασα* и ’*Αρϋϋπλασα*). Исправляя *Οἰτόσνρος* на ’*Οἰγύσνρος* мы получаем закономерную скифскую форму древнеиранского **Vayuka-sura* «Могучий *Vayu*».

Если бы славянский язык сохранил имя бога *Vayu*, оно звучало бы **Вьй*, а в украинском закономерно – *Вий*. Такое существо с функциями бога смерти действительно фигурирует в одноименной повести

Н. В. Гоголя, о которой сам автор говорит: «Вся эта повесть есть народное предание. Я не хотел ни в чем изменить его и рассказываю почти в такой же простоте, как слышал»⁹.

Скифо-осетинский *Vayu* и украинский *Вий* в функции бога смерти – любопытная скифо-украинская мифологическая изоглосса.

Осет. *Wærgon* лат. *Volcānus*

Видное место в осетинской мифологии и нартовском эпосе занимает бог кузнечного дела *Kurdalægon*.

Форма *Kurdalægon* представляет упрощение более полной, тоже засвидетельствованной формы *Kurd-Alæ-Wærgon*, что значит «Кузнец-Аланский-Варгон».

Имя *Wærgon* я сопоставил в свое время с латинским *Volcānus*¹⁰.

Латинисты встретили мою этимологию молчанием. Это молчание пока не нарушено. Но я могу спокойно выждать. Недавно проф. Дюмезиль вновь обратил внимание на то, что имеющиеся опыты разъяснения латинского *Volcānus* совершенно неудовлетворительны¹¹. Этрусское *Velyan* само заимствовано из латинского, а критский *Φελχάνος* типологически не имеет ничего общего с Вулканом и к тому же сам по происхождению еще более темен.

Если под этимологией понимать выяснение происхождения слова, то мы имеем пока только одну этимологию латинского *Volcānus*, именно ту, которую я предложил. С звуковой стороны соответствие *Wærgon* // *Volcānus* настолько безупречно, что могло бы служить школьным примером математической точности звуковых законов. Семантическая сторона также не оставляет желать ничего лучшего. Особый интерес заключен в том, что вскрывается тотемическая подпочва некоторых индоевропейских верований. Дело в том, что *Wærgon* и *Volcānus* являются производными от индоевропейского **wlko-* ‘волк’. Видимо, и у алан, и у римлян культ бога огня и кузнечного дела был преемственно связан с тотемическим культом волка. Такая интерпретация находится в полном согласии с реалиями. Известно, что эмблемой Рима служила волчица, кормящая близнецов Ромула и Рема. А в осетинском родоначальник нартов, отец близнецов Хсара и Хсартага, зовется *Wærhæg*, что значит этимологически ‘волк’.

Если в связи с гоголевским Виём мы говорили о скифо-украинской изоглоссе, то *Wærgon* // *Volcānus* – хорошая скифо-латинская изоглосса.

Культ семи богов

Сообщаемые Геродотом в IV книге «Истории» сведения о скифских богах давно привлекли к себе внимание и многократно комментировались. Но никто, насколько я знаю, не уделил внимания ч и с л у скифских богов. А число это знаменательное – семь (если не считать Тагимасада-Посейдона, которого почитают только царские скифы): Табити, Папай, Апи, Ойтосир, Артimpаса, «Геракл», «Арей». При этом Геродот подчеркивает, что скифы чтут т о л ь к о этих богов. Случайна ли цифра семь? По-видимому, не случайна. Анонимный автор Перипла Понта Эвксинского (V в. н.э.) сообщает, что город Феодосия в Крыму «называется на аланском или таврском языке Ἄρδάβδα, что значит «семибожный (ἑπτάρθεος)». Вопреки высказывавшимся сомнениям нет никаких оснований усматривать какую-либо неточность в свидетельстве анонима как в передаче аланского названия Феодосии, так и в толковании этого названия. Несомненно, у алан существовал культ «семи богов» и занимал важное место в их религии. Этот же культ засвидетельствован у потомков алан, осетин. Святилище «Avd dzwary» «Семь богов» близ селения Галиат отмечено еще Вс. Миллером¹². Таким образом, культ семи богов с удивительным постоянством прослеживается на протяжении огромного периода – от геродотовских скифов через алан до современных осетин.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что семь скифских богов по их именам и функциям отличны от семи «амшаспандов» зороастризма (Ahura-Mazdā, Vohu Manah, Aša vahišta и пр.). Семибожный пантеон был древним общеарийским трафаретом, который независимо был унаследован и скифами, и зороастризмом. (Ср. ведийских Āditya)¹³. Сохраняя семибожную схему, каждый индоиранский народ заполнял ее своим содержанием, соответствующим уровню его хозяйственного, социального и культурного развития.

В мифологии и эпосе осетин встречается существо *ævdīw/ævdew*, также *avdīwag*, то злое, демоническое, то благое. Вс. Миллер объяснял *ævdīw* из *āp-daiva-* «водный демон». Однако нигде в эпосе и верованиях нельзя найти даже намек, что *ævdīw*, *āvdiwag* связан с водной стихией. Не вернее ли видеть в *ævdīw* старое *avd-dew* – древнеиранское **hafta-daiva-* «семь демонов» resp. богов? Тогда христианское *avd-dzwary* окажется не чем иным, как переводом дохристианского **avd-dīwy* «семь богов». Станет понятным и выражение в эпосе *avd ævdiwy* «семь авдиу», когда в *ævdīw* перестало осознаваться *avd*, пришлось числительное повторить.

Из кого же состоял аланский семибожный пантеон? Об этом можно высказать некоторые догадки. Два источника, отделенные друг от друга промежутком в 17 столетий, согласно говорят о первенствующей роли культа солнца. Я имею в виду, с одной стороны, свидетельство Геродота (I, 216) о массагетах («Из богов чтут только солнце, которому приносят в жертву лошадей»), с другой – армянского поэта XIII в. Фрика, для которого культ солнца был характернейшим признаком алан («...алан, что солнце чтит»)¹⁴.

В этой связи стоит отметить, что, помимо обычного названия солнца *xūr*, осетинский сохранил его к у л ь т о в о е наименование *Xūrærin* – буквально «солнце золотое», а также *Xūrty Xūrærin* – «солнце солнц».

Огонь, несомненно, был предметом специального культа. Огонь в обычной речи зовется *art*. Но осетинский язык сохранил и его культовое наименование *Ært-xūron* «Огонь-солнцевиц». Огонь в культе назывался сыном солнца, как в Авесте он зовется *puδrō Ahurahe Mazda^g*. Название *Ærtxūron* применялось также к особому пирогу, изготавливаемому в честь бога огня.

По аналогии со скифами, которые «выше всех прочих божеств чтут Гистию», можно думать, что и у алан важное место занимала богиня домашнего очага, которая, возможно, называлась *æfsin* «хозяйка». В христианский период ее место заняла богоматерь *Mad Majraem*, которая в посвященной ей песне зовется *ne 'fsin* «наша хозяйка». Звание *æfsin* постоянно сопутствует также прославленной нартовской героине, бессмертной Шатане.

Возможно, в число семи входили также упомянутые выше *Vayu-Wæjug* и Вулкан – *Wærgon*.

О некоторых персонажах дохристианского аланского пантеона можно судить по их христианским преемникам. Дело в том, что, как показывает изучение религиозных верований и обрядов христианских народов, христианизация никогда не была полным и крутым разрывом с «языческим» прошлым. Она была скорее процессом адаптации новых понятий и имен к старому содержанию. Старые боги получали новые, христианские наименования, но их природа и связанные с ними культовые празднества и обряды долго еще оставались прежними и явственно просвечивали сквозь христианскую оболочку.

Можно предположить, что популярнейший у осетин христианский «святой» *Wasgergi* св. Георгий, всадник на белом коне и в белой бурке, которого женщины не имели права называть по имени и называли *lægtu dzwar* «бог мужчин», унаследовал черты того аланского бога войны,

которому аланы поклонялись в образе меча (Аммиан Марцеллин 31, 2, 23). О богومатери (*Mad Majræm*) как преемнице богини домашнего очага (а также плодородия?) я говорил выше. *Wacilla* – св. Илья, повелитель гроз и патрон урожая, явно унаследовал черты бога-громовника. *Fælværa* Флор и Лавр, патрон скота, *Tutyр* св. Федор Тирон, патрон волков, позволяют предполагать, что в дохристианской религии алан были соответствующие божества. А когда апостол Петр под названием *Don-Bettyr* «водный Петр» выступает как владыка водной стихии, вряд ли можно сомневаться, что он только воспринял черты древнего водного божества.

Ard, farn, wac

Осетинский язык унаследовал от древнеиранского три важных понятия, которые можно назвать если не религиозными в точном смысле, то во всяком случае полурелигиозными: *ard* (*rta-*), *farn* (*hvarnah-*, др. перс. *farnah-*), *wac* (*vāč-*, *vāčah-*). Некоторыми сторонами своего употребления они соприкасаются с бытовой сферой, другими – с религиозной.

Ard – в современном бытовом употреблении значит клятва. Но, как видно из аланского названия Феодосии *Ардавда* «(город) семи богов», в одном из аланских наречий это слово означало божество или нечто близкое.

Семантическим ядром арийского *rta-* является, по Людерсу (Varupa, 195), понятие правды, истины. Но *rta-* было чем-то большим, чем наше понятие правды. Оно глубоко коренилось в религиозном мировоззрении древних арийцев. Об этом красноречиво говорит употребление ведийского *rta-*, авест. *aša-* и древнеперсидские собственные имена *Артаксеркс*, *Артаферн*, *Артабан* и др.

Это религиозное (магическое?) значение выступает в таких осетинских выражениях, как *хусауу ард* «ард бога», *zæхху ард* «ард земли», *адæту ард* «ард народа», *ард дæ баяджæд* «да постигнет тебя ард» и др.

Farn можно перевести приблизительно «благодать, благоденствие». Но и здесь речь идет о чем-то неизмеримо большем, чем бытовое значение этих слов. В фольклоре часто встречается такая формула заклинания: *de zæd, dæ farny stæn* «заклинаю тебя твоим зэдом, твоим фарном». Поскольку *zæd* восходит к *yazata-* и означает божество, из приведенной формулы можно сделать два вывода:

1) *farn* по своему значению был близок к *zæd*, стало быть, был таким же религиозным понятием;

2) по аланским воззрениям, каждый человек имел свой *zæd*, т.е. свое божество и свой *farn*. Обычно также выражение *adæmy farn* «фарн народа», которое можно сравнить с выражением *qæwy zæd* «божество аула»¹⁵.

Was в обычном употреблении можно перевести «слово, известие». Но, подобно тому как в Авесте *vāč-* входит в состав двух женских имен *Ərənavāč-* и *Savanhavāč-* (сестры Йимы, жены Трайтауны), так в нартовском эпосе две героини зовутся: *Waciroxc* «свет Уаца» и *Wadzæftawæ* «умножающая Уац». Здесь семантика *wac* явно связана с религиозно-магическими представлениями. Эти представления еще ярче выступают в названии чудесной нартовской чаши *Wacamongæ* (букв. Уац-указательница). Эта чаша обладала способностью распознавать героев.

Для того чтобы судить, какое важное место занимал *wac* в дохристианских верованиях алан, еще существеннее следующее обстоятельство. Главнейшие персонажи христианизированного осетинского пантеона снабжены эпитетом *wac* (*was*): *Was-Gergi* св. Георгий, *Was-Illa* св. Илья. *Was-Nikkola* св. Николай, *Was-Totur* св. Федор. Здесь *wac* может означать только «божество, божественный, святой». И. Гершевич, привлекая некоторые среднеиранские факты, дает для *wac* в приведенных сочетаниях значение «дух» (*spirit*), что также приемлемо¹⁶. (Ср. также выражение *wacæ roxs* «божественный свет»)¹⁷.

Из этих примеров, которые можно было бы умножить, видно, как глубоко коренилась семантика *wac* в дохристианских религиозных верованиях алан. Но это было не какое-то аланское новшество, а древнее иранское наследие. «Das Wort ist in Iran eine schaffende und wirksame Macht, eine metaphysische oder richtiger magische Potenz»¹⁸.

Кавказский субстрат

Известно, что в языке и фольклоре осетин оставил заметный след кавказский субстрат. Религиозные воззрения их также не остались чужды кавказскому влиянию. В этнографической литературе по Кавказу имеется много указаний о большой близости осетинских культов, обрядов, празднеств к соответствующим верованиям и обрядам кавказских, в особенности западнокавказских, народов: черкесов, абазин, абхазов, сванов, мегрелов, а также горногрузинских племен: рачинцев, мохевцев, мтиульцев, пшавов, хевсур. Эта близость бывает не только типологической, но и материальной, т.е. совпадают имена божеств, обрядов, праздников.

По многим архаическим чертам религиозные верования осетин представляют первостепенный интерес для восстановления древнейшего религиозного состояния кавказских народов¹⁹.

Поскольку осетино-кавказские сходства в верованиях и обрядах не раз отмечались, не буду на них останавливаться. Напомню только некоторые более яркие факты.

К у л ь т о х о т н и ч ь е г о б о ж е с т в а. Этот культ чужд иранскому миру, но он занимал видное место в верованиях западнокавказских народов и осетин. Название бога охоты *Æfsati* примыкает к балкарскому *Apsatə*, сванскому *Ap'sat*²⁰.

У абхазов соответствующее божество зовется *Ažwejpša*, у черкесов *Mezətx*, у мегредов *Mesepi*. Хотя названия разные, но все это – родные братья. Представление об этом божестве – патроне зверей, которому молится каждый охотник, отправляясь на охоту, обряды, связанные с его культом, посвященные ему гимны – все это весьма близко у всех перечисленных народов.

О б р я д ы п р и п о р а ж е н и и м о л н и е й. Хотя культ грозового божества имел широкое распространение, в том числе и у арийских народов, обряды, исполнявшиеся при поражении человека молнией, настолько близки у осетин и некоторых кавказских народов, что должны рассматриваться как специфика кавказской, а не иранской этнографии. Если человека убивала молния, ни в коем случае не разрешалось выражать скорбь, плакать и пр. Напротив, следовало всячески выражать радость, петь и танцевать. Обрядовая пляска вокруг пораженного молнией называлась *сorraj* (черк. *šorra*, абх. *šora*, балк. *šorra*) и продолжалась до восьми дней²¹.

Можно указать еще на ряд верований и обрядов, в которых имелась большая близость у осетин и их кавказских соседей: культ божества, насылающего оспу, культ домашнего очага и надочажной цепи, культ предков и обряды и поминки, связанные с покойником, священные рощи (роща Хетага в Куртатинском ущелье и др.), гадание по бараньей лопатке и многое другое.

Из кавказского мира идет, по-видимому, и осетинское название верховного божества *xucaw*. *Xucaw* у осетин – типичный *deus otiosus*. В отличие от божеств, о которых говорилось выше, он лишен каких-либо индивидуальных черт и мало активен, действуя, как правило, не лично, а через окружающих его эздов и дауагов.

Осет. *xucaw* фонетически несопоставимо с перс. *xudā* или согд. *xutāw*. В кавказских же языках (именно в картвельских и дагестанских)

распознается элемент *хис* в ряде религиозных терминов: лезгинское *хисар* бог, грузинское *хисеси* священник, *хисури* церковный (о письме) и др.

Возможно в осетинском *хисав* мы имеем контаминацию кавказского *хис* с иранским **xutāw*.

Вывод, к которому мы приходим из всего изложенного, таков:

Дохристианская религия алан представляла синтез двух элементов: дозораострийского иранского (с рядом специфических черт, характерных для скифо-массагетской группы) и субстратного кавказского, который стал проникать в религию алан с момента их появления на Кавказе, т.е. с первых веков н.э.

Зороастризм не оставил в религии алан сколько-нибудь заметных следов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Маздеизмом мы называем зороастризм, прошедший через обработку магов и возведенный в ранг государственной религии.

² Ср. также сакское *śśandrāmātā* богиня счастья, в которой легко распознать авестийскую богиню *spənta-armaiti*-. Зороастризм в Парфии свидетельствует такими собственными именами, как *Ohrmazdik*, *Vahuman* (см.: И. М. ДЬЯКОНОВ, М. М. ДЬЯКОНОВ, В. А. ЛИВШИЦ. Парфянский архив из древней Нисы, ВДИ, 1953, № 4. С. 116).

³ См. В. И. АБАЕВ, Скифский быт и реформа Зороастра, – «Archiv Orientalni», XXIV, N I, Praha 1956. С. 23-56.

⁴ См. по этому поводу: J. GONDA, Some Observations on the Relations between "Gods" and "Powers" in the Veda, a Propos of the Phrase *sūnuḥ sahasaḥ*, 'S-Gravenhage, 1957.

⁵ См. В. И. АБАЕВ, Этимологические заметки, – «Труды Института языкознания АН СССР», т. VI, М., 1956, С. 450-457.

⁶ Попытка связать осет. *wæjug* с согд. *w'yuwg* 'охотник' (см. I. GERSHEVITCH, Word and Spirit in Ossetic, – BSOAS, vol. XVII, part 3, 1955 (BSOAS-Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London) с семантической стороны лишена всякой ценности. Нельзя упускать из виду, что осет. *wæjug* целиком связано с д е м о н о л о г и ч е с к и м и представлениями и по значению не имеет ничего общего с бытовым словом «охотник».

⁷ *Mærdty fsæn dwaerttæ dyn iw wæjyg bakændzæn* – «Железные врата мертвых откроет тебе ваюг» (Коста ХЕТАГУРОВ, Собрание сочинений, т. 1, М.-Л., 1939, С. 71).

⁸ *Sura* – «могучий» – обычный эпитет иранских богов (ср. авест. *Arədvī-sura*- и пр.).

⁹ См. В. И. АБАЕВ, Образ Вия в повести Н. В. Гоголя, – в кн.: «Русский фольклор», III, М.-Л., 1958, С. 303.

¹⁰ См. В. И. АБАЕВ, Осетинский язык и фольклор, I, М.-Л., 1949, С. 592-594.

¹¹ G. DUMÉZIL, Quaestiunculae indo-italicae, 1-3, «Revue des études latines», 1958, XXXVI, P. 123.

¹² См. В. Ф. МИЛЛЕР, Осетинские этюды, ч. 2, М., 1882, С. 259.

¹³ ...Die Siebenzahl ein altes theologisches Schema vertritt, das man auf verschiedene Weise auszufüllen suchte... Dieses Schema ist vermutlich uralt arisch. (H. S. NYBERG, Die Religionen des alten Iran, Leipzig, 1938, S. 282).

¹⁴ См. «Антология армянской поэзии с древнейших времен до наших дней», М., 1940, стр. 240.

¹⁵ См. Б. ГАТИЕВ, Суеверия и предрассудки у осетин, – «Сборник сведений о кавказских горцах», вып. IX, отд. III, Тифлис, 1876, С. 30-31.

¹⁶ I. GERSHEVITCH, Op. cit., P. 478.

¹⁷ В. АБАЕВ, Из осетинского эпоса, М.-Л., 1939, С. 57, строка 126.

¹⁸ H. S. NYBERG, Op.cit., S. 9.

¹⁹ Прав Л. И. Лавров, когда он пишет: «Адыгейцы, абхазцы, осетины, хевсуры и сваны больше других кавказских народов сохраняли до недавнего времени пережитки древних верований» (см. Л. И. ЛАВРОВ, Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев, – «Труды Института этнографии», – Новая серия, т. LI, 1959, С. 194).

²⁰ Н. Я. Марр связывал это имя с армянским *Ast'vac* 'бог' и возводил к фрако-фригийскому *Σαβάζιος* (см. Н. Я. МАРР, Фрако-армянский *Sabadios-aswat* и сванское божество охоты, – ИАН, VI серия, 1912, № 13, С. 827-830).

²¹ Подробнее об этом обряде см.: В. И. АБАЕВ, Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. 1, М.-Л., 1958, С. 314 и сл. (статья *сoppaj*).

V. I. ABAEV

THE PRE-CHRISTIAN RELIGION OF ALANS

SUMMARY

The Pre-Christian religion of Alans was the syntheses of two elements: the Pre-Zoroaster Iranian (with a number of specific features typical to Scythian-Massaget group) and the substratum one, which began to intrude into the religion of Alans since the moment of their appearance in the Caucasus i.e. from the first ages A.D. Zoroasterizm has not left any observable trace in the religion of Alans.

Fridrik THORDARSON

OLD OSSETIC ACCENTUATION

*(Iranica Varia: Papers in Honor of Professor
Ehsan Yarshater. Leiden, 1990)*

1. A little less than a century ago A. Meillet advanced a theory of the Old Iranian accentuation that continues to be the basis of vivid discussions among Iranists (MEILLET 1900). Meillet founded his theory upon a metrical analysis of the Gathic hymns, Iranian loanwords in Armenian and Persian data, but it was evidently meant to be valid for preliterate Proto-Iranian as a whole and common to the forerunners of all known Iranian languages (cf. Meillet: 270ff.). According to Meillet Proto-Iranian had developed an accentuation of the Latin type: an expiratory stress falls on the penultima if it is long but on the antepenultima if the penultima is short. The question was later debated with special reference to Sogdian by Gauthiot, who repeated Meillet's theory in all essentials (GAUTHIOT 1914-23: 29ff.; s. also GAUTHIOT 1918: Iff.).

In a study published in 1925 Kuryłowicz tried to show, as it seems with solid arguments, that in a number of cases the Gathic accent fell on the same syllable as in Vedic Sanskrit, i.e., although the nature of the accent had changed from musical tone (pitch) to dynamic accent (stress), the place of the accent agreed with that of Vedic; in other words, the Aryan (and Indo-European) rule of free accent was still operative in the Gathic dialect. Similar views had been expressed by Bartholomae forty years earlier (BARTHOLOMAE 1887). The same line of thought is endorsed by Beekes in his recent Gathic grammar (BEEKES 1988: 55ff.).

Later in his life Kuryłowicz renounced his theory of 1925. According to a new theory, propounded in a number of studies, preliterate Old Iranian had generalized an accentuation (stress) on the penultima (KURYŁOWICZ 1952: 1958: 369ff.; 1964; 1968: 194ff.; 1975). As to the question whether this system of accentuation is to be assumed for common Proto-Iranian Kuryłowicz was non-committal.

In 1942 Morgenstierne mentioned the possibility of Pashto retaining traces of the Vedic (Indo-Iranian) system of accentuation. He presented his

views on these matters in a fuller form in a couple of studies toward the end of his life (MORGENSTIERNE 1942: 95ff.; 1973; 1983). Both the existence of contrasting stress within the same derivational group (e.g. vestiges of the contrast between a barytone and an oxytone suffix **-aka-*, and change of stress within the paradigm of a class of adjectives (*sor* nom. sg. masc: *sārā* obl. sg. masc., *sarā* nom. sg. fem. etc. “cold” < **sarta-*)), as well as some isolated words, strongly support the assumption of the retention of Aryan accentuation into the period of separate Pashto development.

2. A corollary of Kuryłowicz’ second theory is the assumption of neutralization of vowel quantity in open final syllables (phonological merging of **-a* and **-ā* etc.). According to this view final syllables never carry the accent. This is supposed to be a preliterate development, common at least to the dialectal forerunners of Avestan and Old Persian.

In the Gathic texts all final vowels are written long; this applies to the anaptyctic vowels as well (*vadarē* “weapon” etc.). This feature has been ascribed by most scholars to liturgical recitation (see REICHEL 1909: 34) and cannot be adduced as evidence either for or against Kuryłowicz’ theory. This view is shared by Beekes (1988: 49ff.), according to whom all long final vowels were at some time shortened (as early as Gathic or later). In Late Avestan all final vowels are as a rule written long in monosyllables, short in polysyllables except *-ō* (JACKSON 1893: 7). This orthography probably reflects linguistic facts.

In the Old Persian orthography ancient (Aryan) final *-ā*, *-ī*, *-ū* are followed by *a*, *ya*, *va* respectively (*a*’, *iy*^a, *uv*^a). As the difference between initial and medial long and short *i*, *u* is only exceptionally represented in the script, the writing of final *i*, *u* as *iy*, *uv* has little evidential weight. The Old Persian way of writing the final vowels has been interpreted as a purely graphic matter, *’*, *y*, *v* being used as *matres lectionis* (KENT 1952: 17ff.; BRANDENSTEIN-MAYRHOFER 1964: 28ff.; and in particular HINZ 1973: 24 ff.). Hoffmann, on the other hand, who has treated the whole question thoroughly in a recent study, argues in favour of a linguistic interpretation (HOFFMANN 1976: 92ff.; cf. MEILLET-BENVENISTE 1931: 91 ff., where the arguments for a linguistic reality are examined).

The retention of ancient final **-a*, **-ā* as two distinct vowel phonemes is well attested in various East Iranian languages (MORGENSTIERNE o.c). In evidence of this the *a*-umlaut of the Pamir languages may be adduced. In Shughni *-ā̃-* in an open syllable becomes *-ī-* (after nasals *-ū̃-*) if it is not followed by a syllable containing *ā*: *δīs* “10” < **dasa*, *mīd* “middle” < **madya-nūm* “name” < **nāma-*, *naŷjīd/naŷjād* “he/she came” < **niž-gat-ah/ā*; note

also the different developments before consonant clusters: *waxt* “8” < **aštā*, but *δust* “hand” < **dasta-* (MORGENSTIERNE 1975: 108ff.; PAXALINA 1983: 151 ff.; SOKOLOVA 1967: 49ff.). Cf. also Yazghulami *dūst* “hand”, but *mast* “moon, month” < **māstā* (PAXALINA 1983: 112ff.; SOKOLOVA 1967: 81 ff.), Wakhi *xur* “donkey” < **xara-*, but *-xar* in *moč-xar* “she-ass” < **xarā* (PAXALINA 1983: 11 ff.), and Ishkashmi *xur* “donkey”, but *var* “door” < **dwārā* (PAXALINA 1983: 56 ff.).

In Ossetic O.Ir. **i* and **ī*, **ū* and **ū* have merged in *i*, *u* respectively. This stage of development is retained by Digor; in Iron *i* and *u* have further merged in *ī* (THORDARSON 1989: 460). On the other hand, **ǎ* and **ā* have been retained as *æ* and *a* respectively (with some variations). In principle, final syllables in **a*, **ī*, **ū* have been lost. Final **ā* has been retained as *-æ* in the plural suffix *-tæ* (< **tā*) in both Digor and Iron (the nominative). It is natural to derive the allative case suffix *-mæ* from **hamā*, an (oxytone?) instrumental: all. sg. I., D. *bæx-mæ*, pl. D. *bæxtæ-mæ*, I. *bæxtæ-m* from *bæx* “horse”. In Digor we find two declensions: *-æ* < **-ā*, vs. *-Ø* < **-a(h)*. All nouns have been allocated to either the *-Ø* class or the *-æ* class; this allocation is arbitrary, without semantic content. In Iron the two declensions have merged in one. This development is purely morphological; the differences between the declensional classes have been abolished through a morphological process. Iron nouns in final *-æ* apparently go back to **-aya-*: *zærdæ* “heart” < **zṛdaya-*, *arfæ* “greetings, benediction” < **āfraya-*, *ærtæ* “three” < *Øraya-*, *bæstæ* “place, country, village” < **upastaya-*; *sædæ* “100” is not a genuine Iron word; the *-æ* of *dīuuæ* “two” (D. *duuæ*) has probably been retained for morphological reasons (to avoid a monosyllable), or in analogy with *ærtæ* “three”. I. *læxstæ*, D. *lixstæ* “prayer” is a plural of *læyz* “smooth (words)” > “prayers”. Other Iron words in final *-æ* seem to be loanwords, primarily borrowed from Kabardian. The development of **-aya-* > *-æ* is apparently later than the Iron loss of *-æ* < **-ā* as a morphological marker.

In monosyllables **-ǎ* and **-ā* are kept distinct: *ma* the prohibitive particle, *næ* the functionally unmarked negation; *mæ*, *næ*, *ia/æi*, *næ*, *uæ*, *sæ* the enclitic forms of the personal pronouns (the proclitic forms of the possessive pronouns) (see THORDARSON 1989: 459 ff., where more data will be found).

It is thus clear that Kuryłowicz’ view that quantity as a distinctive feature of final vowels has been neutralized cannot be upheld as far as Ossetic, Pashto and the Pamir languages are concerned. At least in the case of these languages the arguments against the possibility of stressed final vowels are not valid.

3. A great deal of research still needs to be done on the prosodic features of stress, pitch and juncture in Ossetic. The most thorough treatment of the subject is that of Abaev 1939 (reprinted in ABAEV 1949: 529ff.). The accent is a (weak)

expiratory stress. Word accent is subordinate to phrase accent. The flow of speech is divided into prosodic units, where the main stress falls on a single syllable; a secondary stress may fall on other syllables of the same unit. In principle, the first syllable of the unit is stressed if the vowel of that syllable is strong; if the vowel of the first syllable is weak, the second syllable is stressed. In Digor the stress may be retracted to a syllable further back if the preceding syllables have weak vowels. Recent Russian loanwords as a rule keep the accent of the donor language. Proper names are accentuated on the second syllable.

In Iron the following vowels are strong (Russ. *sil'nye*): /i u e o a/; /ɨ æ/ are weak (Russ. *slabye*) vowels². In indigenous words /e/ is found only as the result of vowel contraction. In Digor /i e o a/ are strong, /æ i u/ weak vowels.

This prosodic pattern is clearly an innovation, peculiar to Ossetic. It need not be old. But as both dialects follow the same basic pattern, it is probably earlier than the dialect split. It is natural to ascribe this innovation to influence from the neighbouring languages. As regards prosodic features Ossetic seems to belong to a linguistic area comprising the adjacent North East (Nakh) and South Caucasian languages (cf. DEETERS 1963: 30 ff.).

4. The question arises if there are any traces of an earlier accentuation pattern detectable in the modern language, e.g. in the form of umlaut or shortening or syncope of unstressed vowels. I have hinted at these questions in earlier studies (THORDARSON 1986a, b), but some additional remarks may not be out of place.

As a matter of fact, there exist several modes of word formation (suffixes, compound words) which involve vowel shift or vowel syncope in the preceding syllable. It is natural to explain these changes as due to stress. A few of these will be examined in the following. It goes without saying that accentuation features found to be the most appropriate explanation of vowel shift do not necessarily reflect the Indo-Iranian (or older) accentuation. Ossetic (or its forerunner) may easily have produced accent rules of its own. We must bear in mind that Ossetic-Alanic has developed outside the mainstream of the Iranian languages. This isolation has been favourable both to conservatism and to innovations that it does not share with its sister languages.

The following exposition is not meant to be exhaustive, and in most cases a more detailed treatment of the facts will be needed. For the sake of brevity references to other languages have been limited to a minimum.

5. Vowel shift $a > \text{æ}$:

(a). The plural suffix *-tæ* entails weakening (shortening) of $a > \text{æ}$ in the preceding syllable: *mary* “bird”: *mærytæ*, *ars* “bear”: *ærsitæ/ærsitæ* (with a

svarabhakti vowel), *bælas/bælasæ* “tree”: *bælestæ*, *æydau* “custom”: *æydeuttæ* (with gemination of *t* after a sonant), *xæzar/xæzaræ* “house”: *xæzærttæ*, *fændag* “way”: *fændægtæ* (see the list in ABAEV 1964: 12ff; ISAEV 1966: 34ff.). There are some exceptions to this rule, but they can easily be explained as due to paradigmatic pressure: *bon* “day; capability”: *bontæ*. Derivatives in *-on* (< *-āna-) frequently retain their vowel before the plural ending: *xæzar-on-tæ* “inmates of the house”, *æfsætt-on-tæ* “warriors” (*æfsad* “army”), *max-on-tæ* “our people”. There is also some fluctuation (dialectal, stylistic variation?): *cuanon/cauæinon* “hunter”: I. *cuanættæ* (MF), *cuanontæ* (NK 184), D. *cauæinontæ* (MF). Family (tribal) names in *-on* (partly also in *-an*) show *-ontæ* (*-antæ*): *Cærasontæ* (in the Os-Bæyatir cycle of legends), *Darezantæ* (the Amiran epic cycle), *Ræmon(a)tæ*, *Dælimontæ/Dæliumontæ* “subterranean spirits, goblins”, also *Pisilmontæ/Pusulmontæ* “the Moslems”, *Āristontæ/Kiristontæ* “the Christians”; – but *Irættæ/Irænttæ* “the (East) Ossetes”, *Digurættæ/Digorænttæ* “the Digors”, *Kæsgættæ* “the Kabardians”.

Final *-a* is retained: *ærra-ta* (*ærra* “mad, violent”), *cuyqæ/coqa-tæ* “Cherkeska” (a loanword), *magusa/magosa-tæ* “lazybones”, *mazura/mazora-tæ* “silent” (= *ma* + 3rd p. sg. subj.: “he shall not work/talk” used as nouns, cf. AXVLEDIANI 1963: 121).

In the suffixes *-æg*, *-ig/ug* the vowel is lost before the plural ending: *fīssæg/fīnsæg* “writer”: *fīšžitæ/fīnsgutæ*, *uæiig/uæiug* “giant”: *uæiguīta/uæigutæ*.

I. *i* = D. *e*, I. *u* = D. *o* are not affected: *xid/xed-tæ* “bridge”, *sug/sog-tæ* “fire-wood”; likewise I. *i* = D. *ī*: *æfsin/æfsinæ* “mistress of the house”: *æfsintæ*.

As a rule nouns containing *on*, *om* < *ān*, *ām* change their vowel to *æn*, *æm* before the plural ending (in I. with assimilation of *n* to the following *-t-*): *don* “water, river”: *dættæ/dænttæ*, nom “name”: *næmttæ* (D. *non*: *nænttæ*), *kuiroi/kuroinæ* “mill” (< **kurān-yā*): *kuiṛættæ/kurænttæ*.

The narrowing of *ā* > *o* before nasals is not earlier than the 14th-15th centuries; in the mediaeval Alanic documents ancient *ān* is still written *an* (THORDARSON 1989: 460). This gives us a terminus ante quem for the weakening (shortening) of *a* > *æ* (*ā* > *ǎ*).

Besides Ossetic, *-t-* is found in Sogdian and Yaghnobi as a plural marker. There is general agreement that it goes back to Aryan (IE) *-*tā*, a derivative suffix forming abstracts, frequently with the meaning collectivity, complexity (WACKERNAGEL-DEBRUNNER 1954: 616 ff.). In Vedic, derivatives in *-tā-* are as a rule accented on the syllable before the suffix: *devātā-* “divinity”, *janātā-* “assemblage of people”; occasionally they keep the accent of the primary word: *avīratā-* “want of sons” (RV *avīra-*). In Greek derivatives in *-tā-* are largely oxytone: *genetē* “birth, origin”, *aūtē* “cry”, *biotē* “life”. Beekes (1988: 60, 67)

argues, on the basis of graphical phenomena, for an Avestan accent agreeing with the Greek. According to Kuryłowicz' theories of the Indo-European accent derivatives in **-tā* were originally oxytone (KURYŁOWICZ 1958: 66ff.; 1935: 199 and 213ff). If this holds good – a question which cannot be decided here – it is permissible to suggest that the Old Iranian ancestor of Ossetic (and Avestan?), in contrast to Old Indo-Aryan, retained the Indo-European accentuation of **-tā*- well into Alanic times.

(b). The suffix of the ordinal numbers *-æm* (< **-ama-*) causes vowel weakening in the preceding syllable: *æstæm* “eighth”: *ast*, *faræstæm* “ninth”: *farast*, *fænzæm* “fifth”: *fonz*. This indicates accentuation of the ancient penultima. The corresponding Vedic ordinals are oxytone: *saptamá-* “seventh” etc., and this is no doubt the original accentuation (the starting point a thematization of **septem*, **dek'em*). Accordingly an accent shift from the ultima to the penultima has taken place at some stage of development. The extended suffix *-æimag* (D., in part also I.) < **-mayāka-* (Sogd. *-myk*) has the same effects as the simple suffix: *fænzæimag* “fifth” etc.

(c). *-on* < **-āna-* is found in numerous denominative and (more rarely) verbal nouns. As an adjectival suffix it has become extremely productive in the modern language and is used for forming adjectives from Russian loanwords: *demokraton* Russ. “*demokratičeskij*”. In verbal nouns (participles) it seems not to affect the vowel of the preceding syllable: *uarzon* “beloved” (*uarzin* “to love”), *baron* “forgiving, kind-hearted” (*barin* “to forgive”) etc. As a denominative suffix it causes vowel weakening in a number of words which apparently belong to ancient or traditional vocabulary:

D. *æsson* “a Balkar, Balkarian”: *Asi/Assi* “Balkaria, the Balkars”, *Nærtan* “belonging to, characteristic of the Narts; wonderful”: *Nart* “a race of mythological heroes”, *bælcon* “traveller”: *balc/balci* “travel, expedition”, *ræston* “right”: *rast* “straight, honest”, *xæxxon/xuænxon* “mountain” (adj.): *xox/xonx* (< **xwanx-*) “mountain” (subst.), *kælmon* “of a snake”: *kalm* “snake”. But also: *uaton* “ill, bedridden”: *uat* “bed”, *fandagon* “traveller”: *fændag* “way”, *maxon* “our”: *max* “we”, *simaxon/sumaxon* “your”: *simax/sumax* “you”, *xæzaron* “domestic”: *xæzar/xæzaræ* “house, home”, *arvon* “heavenly”: *arv* “heaven”, but also *ærvon*. Syncope is found in *Kæsgon* “(a) Kabardian”: *Kæscæg* “Kabarda, the Kabardians”, but *Mæqqælon* “(an) Ingush”: *Mæqqæl* “(the country of) the Ingush”.

In the Vedic participles in *-āna-* the accent is either final or initial (WACKERNAGEL-DEBRUNNER 1954: 275ff). In Ossetic, verbal nouns in *-on* are rare (ABAEV 1964: 50; AXVLEDIANI 1963: 136ff.), but as far as they go they suggest initial stress. In nominal derivatives the Vedic accent varies: *samānā-* “common”: *samá-*, but *tákavāna-* “rapid” (probably a proper name): *táku-*, etc.

The Ossetic data are equivocal, but seem to show accentuation of the suffix (the penultima). Connections outside Aryan are uncertain (WACKERNAGEL-DEBRUNNER 1954: 277 ff.).

(d). The I. suffix *-ag* is the equivalent of two different D. suffixes: *-ag* < **-āka-* and *-agæ* < **-ākā-*. The latter suffix forms verbal nouns denoting a permanent characteristic: *uaiag/uaiagæ* “quick, a racer”: *uaiin* “to run”, *nuazag/niuazagæ*: “drunkard”: *nuazin* “to drink”, *tærsag/tærsagæ* “coward”: *tærsin* “to fear”, etc. It seems not to affect the vowel of the preceding syllable.

I., D. *-ag* is equivocal as to its influence on the preceding vocalism. It forms adjectives with a wide range of meanings (AXVLEDIANI 1963: 101 ff., 135ff.; ABAEV 1964: 85ff.). In a great number of words that relate to traditional culture or institutions and that it is natural to ascribe to the ancient layers of the vocabulary, vowel shift takes place.

Thus from *kusart/kosart* “slaughter of an animal in honour of a guest” we have *kusærtag/kosærttag* “sacrificial animal” (regarding the meaning and the etymology see BENVENISTE 1959:37ff). Other examples: I. *amættag* “victim, prey” < **amærttag*: *amarin* (pret. part. *amard*) “to kill”. – *baizættag* “posterity” from *baizad*, pret. part. of *bazaiin/izaiun* “to remain”. – *zættag* “auf das Gebären sich beziehend, die gebären soll” (MF), e.g. *fæccag zættag* “relating to the first calving of the cow”, from *zad*, pret. part. of *zaiin/zaiun* “to give birth to”. – *færssag* “on the side, strange, foreign”: *fars* “side”. – *tæssag* “dangerous”: *tas* “fear”, *tasin* “to stoop, bend”; but *tasag/tasagæ* “flexible”.

On the other hand we have: *artag* “fuel”: *art* “fire”, I. *xoxag* adj. of *xox* “mountain”, but D. *xuænxag*: *xonx* (but also *xonxag*), I. *moiag* “bridegroom”: *moi/moinæ* “husband”, and numerous others.

A suffix **-yāka-* is seen in *bairag* “foal”: **bār-* “to ride on horseback”, I. *doinag* adj. of *don* “water, river”, *kæroinag* “at the end, distant”: *kæron* “end”, *xæzairag* “domestic”: *xæzar/xæzaræ* “house”, *gailag* “calf”: *gal* “bull” (a loanword), etc., without vowel shift.

In contradistinction to Ossetic, Vedic nouns in *-āka-* are rare. The accent is variable: *pīnāka-* “staff”, *śyāmāka-* “a kind of millet”, *pavākā-* “pure”, cf. also *asmākam*, *yušmākam*, pers. pron. 1st and 2nd p. gen. pl., so that a direct comparison is hardly possible.

(e). A suffix *-c-*, *-ʒ-* < **-ti* forms abstracts from verbal stems. As a rule *a* in the presuffixal syllable shifts to *æ*: *bærc/bærcæ* “measure”: *barin* “to measure”, *zæic/zæicæ* “posterity”: *zaiin* “to give birth to”, *nimæc/nimæcæ* “number, reckoning”: *nimaiin* “to count”, I. *ærʒ-* in abl. sg. *ærʒæi* “by nature”: I. *arin* “to give birth to”.

Simplicia in *-ti-* are mostly oxytone in the RV (WACKERNAGEL-DEBRUNNER 1954: 631 ff.), and this is no doubt the original accentuation.

From the D. forms it appears that at some stage of development the derivatives in *-c/ʒ(i)* have been transferred to the *æ-* (< **ā-*) declension (cf. THORDARSON 1989: 459).

(f). *-æŋ* < **-ana-* forms verbal nouns with the meaning “capability, destination, instrument”. It is homonymous, and probably etymologically identical, with the dative ending. It does not affect a preceding *a*.

In Vedic deverbative abstracts in *-ana-* as a rule have the accent on the stem. Agent nouns and adjectives are only exceptionally accentuated on the penultima.

(g). *-æg* < **-aka-* forms deverbative nouns, mostly present participles. As a rule it does not cause vowel schift in the preceding syllable; note however *cærdæg* “agile” from *card* “living” (pret. part. of *cæriŋ* “to live”).

Vedic adjectives in *-aka-* either keep the accent of the primary word or accentuate the ultima; diminutives are oxytone (LINDNER 1878: 129 ff.).

6. The facts described above cannot be explained within the framework of modern Ossetic prosody. The most adequate explanation is to assume that the vowel shift (shortening) *a* > *æ* was caused by a dynamic stress on the immediately following syllable. If this interpretation is correct, it bears witness to a prosodic system of free accent in some earlier phase of the history of the language (earlier than the narrowing of *ān*, *ām*, cf. supra 5a). The evidence indicates dynamic stress either on the ultima, the penultima or the antepenultima (or any syllable before the antepenultima). In (a) and (e) the stress fell on the ultima, in (b) and probably also in (c) and (d) on the penultima, in (f) and (g) on a syllable preceding the penultima (antepenultima?). The accent theory of Meillet and Gauthiot is not contradicted by (c), (d), (f) and (g) but is inconsistent with (a), (b) and (e). The Old Ossetic accent rules as they have been interpreted here are not compatible with Kuryłowicz’ views on the Old Iranian accent, nor is the retention of **-ā* as *-æ*. The agreement with Old Indo-Aryan is incomplete. The final accent of (a) disagrees with Vedic but is in agreement with other IE languages and possibly Avestan. The accentuation of (b) is clearly an Ossetic innovation. The evidence of (c) and (d) is ambiguous. The presuffixal accentuation of (f) and (g) does not contradict Vedic. The final accent of (e) agrees with Vedic, but the suffix is unproductive, and the data therefore of limited range.

In these comments I have confined myself to only some of the Ossetic derivative suffixes. Lack of space does not permit me to treat other suffixes or types of word-formation. The nominal compounds, where vowel weakening in the first member is common, call especially for a closer investigation. But that will have to wait till a later study.

7. In previous studies I have tried to explain certain Ossetic nominal forms in *-g/gæ* by assuming an oxytone suffix **-akā́* and a syncope of the pretonic vowel (THORDARSON 1986a: 279; 1986b: 504ff). Thus I derived the gerund in *-gæ* from the oxytone instrumental of a verbal noun in **-aka-* (on the Iranian verbal nouns in **-aka-* s. BENVENISTE 1935: 111). In the same way I explained *čizg/kizgæ* “girl” and some other nouns, where we seemingly have a suffix **-k* (**-kā́*) (so AXVLEDIANI 1963: 112), as deriving from **kiz-akā́* etc. It is doubtful if a suffix **-ka-* (**-kā́*) was still productive in mediaeval Alanic and could be used for forming derivatives from Turkic loanwords.

To this it will possibly be objected that the syncope might quite as well have been brought about by stress on the antepenultima: **kánakā́* > *kængæ*, **kiz-akā́* > *kizgæ*. This would agree with Meillet’s and Gauthiot’s theory, but not with Kuryłowicz’ views (presuming that Alanic [Old Ossetic] still retained traces of the Aryan accentuation). But this explanation cannot be applied to the cases listed in 5 (a)-(g). We would thus have to assume two (chronologically) different stages in the development of the prehistoric Ossetic accentuation.

NOTES

¹ Originally published in *Iz osetinskogo èposa*. Moscow etc. 1939. – See also ABAEV 1964: 10 ff.; H.W. BAILEY, “L’accento in osseto digoron”, in *Ricerca linguistica*, Rome 1950, pp. 58 ff.; I. GERSHEVITCH, “Iranian notes”, in *Transactions of the Philological Society* 1948, pp. 61 ff.; ISAEV 1966: 26ff.; AXVLEDIANI 1963: 49ff.; THORDARSON 1989: 466.

² I retain the English terms of ABAEV 1964. The duration of the strong vowels is probably longer than that of the weak ones.

(When nothing special is said, either Iron is meant or the dialect forms are identical. Where the oblique stroke (/) is used, the Iron form is placed before, the Digor form after the stroke.

For the sake of uniformity geminate stops are consequently written *tt* etc., even where this disagrees with the conventional orthography.)

ABBREVIATIONS

D = Digor; I = Iron; MF = Vs. F. MILLER: *Osetinsko-russko-nemeckij slovar’*. Pod redakcij i dopolnenijami A.A. Frejmana. I-III. Leningrad 1927-34. (Reimpression The Hague etc. 1972.); NK = *Nart kadžita*. Žæužiqæu 1946.

REFERENCES

- ABAEV, V.I. 1949: *Osetinskij jazyk i fol'klor*. I. Moscow etc.
- , 1964. *A grammatical sketch of Ossetic*. Tr. Steven P. Hill. Bloomington, Indiana.
- AXVLEDIANI, G.S. (red.) 1963: *Grammatika osetinskogo jazyka*. I. Ordzhonikidze.
- BARTHOLOMAE, Chr. 1887: *Arische Forschungen*. III. Halle.
- BEEKES, R.S.P. 1988: *A grammar of Gatha Avestan*. Leiden etc.
- BENVENISTE, E. 1935: *Les infinitifs avestiques*. Paris.
- , 1959: *Études sur la langue ossète*. (Collection linguistique. LX.) Paris.
- BRANDENSTEIN, W. and MAYRHOFER, M. 1964: *Handbuch des Altpersischen*. Wiesbaden.
- DEETERS, G. 1963: Die kaukasischen Sprachen, in *Armenisch und kaukasische Sprachen* (Handbuch der Orientalistik, Abt. I, B. 7), pp. 1 ff. Leiden etc.
- GAUTHIOT, R. 1914-23: *Essai de grammaire sogdienne*. Pt. 1. Paris.
- , 1918: “De l’accent d’intensité iranien”, in *Mémoires de la Société de linguistique de Paris* 20, pp. 1 ff.
- HINZ, W. 1973: *Neue Wege im Altpersischen*. (Göttinger Orientforschungen, R. III, B. I.) Wiesbaden.
- HOFFMANN, K. 1976: “Zur altpersischen Schrift”, in *Aufsätze zur Indoiranistik*. II, pp. 620ff. Wiesbaden.
- ISAEV, M.I. 1966: *Digorskij dialekt osetinskogo jazyka*. Moscow.
- JACKSON, A.V.W. 1892: *An Avesta grammar*. Stuttgart (reimpression Darmstadt 1968).
- KENT, R.G. 1952: *Old Persian*. (American Oriental Series, vol. 33.) New Haven, Connecticut.
- KURYŁOWICZ, J. 1925: *Traces de la place du ton en Gathique*. Paris.
- , 1935: *Études indoeuropéennes*. I. Krakau.
- , 1952: *Metrik und Sprachgeschichte*. (Prace językoznawcze. 83.) Wrocław etc.
- , 1958: *L’accentuation des langues indo-européennes*. 2^e id. (Prace językoznawcze. 17.) Wrocław etc.
- , 1964: «L’accentuation en vieil iranien», in *Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à l’occasion de son soixante-dixième anniversaire*, pp. 103 ff. Wiesbaden.
- , *Indogermanische Grammatik*. II. *Akzent. Ablaut*. (Indogermanische Bibliothek. R. I.) Heidelberg.
- , 1975: “L’accent du mot en v. -iranien”, in *Monumentum H.S. Nyberg I* (Acta Iranica 4), Téhéran-Liège, pp. 499 ff.
- LINDNER, B. 1878: *Altindische Nominalbildung*. Jena.
- MEILLET, A. 1900: “La déclinaison et l’accent d’intensité en perse”, in *Journal asiatique*, NS, XV, pp. 251 ff. Paris.
- , and BENVENISTE, E. 1931: *Grammaire du vieux perse*. (Collection linguistique. XXXIV.) Paris.

- MORGENSTIERNE, G. 1942: "Archaisms and innovations in Pashto morphology", in *Norsk tidsskrift for sprogvidenskap* XII, pp. 88 ff. Oslo.
- , MORGENSTIERNE 1973: "Final -a and -ā", in *Irano-Dardica* (Beiträge zur Iranistik, B. 5), pp 108 ff. Wiesbaden.
- . 1983: "Bemerkungen zum Wort-Akzent in den Gathas und im Paschto", in *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 42, pp. 167ff. München.
- PAXALINA T.N. 1983: *Issledovanie po sravnitel'no-istoričeskoj fonetike pamirskix jazykov*. Moscow.
- Reichert. H. 1909: *Awestisches Elementarbuch*. (Indogermanische Bibliothek, R. I, B. 5.) Heidelberg.
- SOKOLOVA, V.S. 1967: *Genetičeskie otnošenija jazguljamskogo jazyka i šugnanskoj jazykovoju gruppy*. Leningrad.
- THORDARSON F. 1986a: "An Ossetic miscellany. Lexical marginalia", in *Kalyāṇamitrārāgaṇam*. Essays in honour of Nils Simonsson, pp. 277 ff. Oslo.
- , 1986b: "Ossetisch *uæxsk/usqæ* 'Schulter'", in *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach*. (Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft, 13, NF), pp. 499 ff. Munich.
- , 1989: Ossetic, in *Compendium Linguarum Iranicarum*. Wiesbaden.
- WACKERNAGEL, J. and DEBRUNNER. A. 1954: *Altindische Grammatik. II.2: Die Nominalsuffixe*. Göttingen.

Ф. Х. ГУТНОВ

ФЕОДАЛЬНЫЕ ОБЩЕСТВА СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В ПРЕДМОНГОЛЬСКИЙ ПЕРИОД

Социальные процессы начала II-го тысячелетия н.э. у некоторых этносов Северного Кавказа привели к формированию феодальных обществ. При этом основной слой знати состоял из военной элиты, т.к. военно-управленческая функция оставалась главным путем к власти.

Алания XI в. предстает мощным государством, проводившим активную внешнюю политику. По свидетельству дореволюционного автора З. Чичинадзе, царь алан Урдур¹, возглавивший страну в 1019 г., серьезно укрепил верховную власть, упрочив тем самым и мощь государства. Грузинский исследователь, ссылаясь на ранние свидетельства, писал: «Это достойный народ. Они любят родниться и любят своих родственников, умеют хранить дружбу, познавать врагов. Осетины не лживы, не изменники, никогда никого не подводят, любят поддерживать соседство, хлебосольны, хорошо умеют править страной, отличные воины, прекрасно владеют оружием, в бою едины и помогают друг другу, умеют хорошо расставить свои силы во время боя... Умеют строить отличные башни, крепости, замки, мосты, переправы, все, что необходимо в войнах. Прекрасно умеют строить церкви и изготавливать церковную утварь. Знают ремесла, сапожничать, умеют кузнечить, плотничать, столярить, изготавливать посуду, шить, знают ювелирное дело, делают всякое оружие, все оснащение воина. У них развито коневодство, они любят джигитовать..., веселье, танцы и прочее. Во время несчастья все принимают большое соучастие... Осетины занимаются земледелием, возделывают пшеницу, ячмень и прочее, выращивают прекрасные фрукты. У них всегда обильные урожаи. Исключительно высоко почитание старших, особенно стариков» (ЧИЧИНАДЗЕ 1993, с. 96).

Согласно «Хронике Картли», в начале XI в. «осетинский царь (*Ovst'a mer'e*) Урдур был убит в бою кахетинским царем Квирике III, который в 1029 г. ... в свою очередь был убит из мести во время охоты у горы Пи-

дрази рабом осетин» (АЛЕМАНЬ 2003, с. 416–417; см. также: *Алано-Георгика* 1993. № 1, с. 175–176).

Своего расцвета Алания достигла в период правления царя Дургуле-ля Великого², крупной политической фигуры, сыгравшей большую роль в истории Кавказа и Ближнего Востока. О его реальной военно-политической мощи свидетельствуют династические браки с правящими дворами сильных христианских государств. Сестра Дургуле-ля Борена³ вышла замуж за грузинского царя Баграта IV (1027–1072 гг.). Их дочь Мария вступила в брак с византийским императором Михаилом VII Ду-кой (1071–1078 гг.). Дочь Дургуле-ля Великого, Ирину, Михаил VII выдал замуж за знатного патриция Исаака Комнина, брата будущего императора Алексия (1081–1118 гг.), а на двоюродной сестре Ирины женился прави-тель Трапезунда Григорий Гавр (КУЛАКОВСКИЙ, 2000, с. 137–138). Визан-тийские источники Ирину Аланскую называют «василиссой» (импера-трицей). Это указывает на высочайший социальный статус и политиче-ский вес ее отца – аланского царя Дургуле-ля, что отметил М. В. Биби-ков: «Речь идет о самостоятельном государстве, равноправном с империей ромеев: византийскому василевсу соответствует аланская василисса» (см.: БИБИКОВ 1982; 1999).

Здесь же отметим, что сводный брат Баграта Деметрэ (сын отца Баг-рата – Георгия I – и аланки Альды⁴), опираясь на крупных грузинских феодалов и Византию, попытался захватить престол Грузии. Женившись на сестре Дургуле-ля Великого, Баграт решил две важные задачи: 1) полу-чил возможность в необходимом случае использовать войско алан; 2) лишил Деметрэ поддержки царя Алании (ТОГОШВИЛИ 1988, с. 186).

Дургуле-ль неоднократно помогал своим новым родственникам в их борьбе с противниками. В 60-х гг. XI в. Грузию потрясли набеги сельд-жуков. Согласно «Картлис цховреба», со времени нашествия Мервана Глухого Картли не испытывала подобного разгрома: «от множества тру-пов не касался взгляд человеческий тверди земной» (ГУТНОВ 1994, с. 31). По свидетельству мусульманских источников, «в 1062 г. пропущенные через Дарьяльский проход-ворота аланы опустошили Арран и угнали 20 тысяч пленных». В 1065 г. совместно с грузинскими воинами аланы вновь вторглись во владения Шаддадидов и дошли до Аракса. Наконец, в 1068 г. Баграт IV позвал «своего шурина – царя овсов Дургуле-ля, который при-был во главе сорокатысячного войска ... овсы разорили владения Фадлона и возвратились с большой добычей» (АНЧАБАДЗЕ 1990, с. 81; см. также *Алано-Георгика* 1993, с. 175–177).

В последнем случае определенное сомнение вызывает численность аланского войска. Как установлено, X–XII вв. являются пиком наиболь-

шего могущества Алании. Ее правители в случае необходимости собирали крупные военные силы. Вспомним хотя бы сообщение Масуди о возможности царя алан выставить 30 000 всадников. По мнению Г. З. Анчабадзе, в случае с походом 1068 г. такой необходимости не было. По мнению грузинского ученого, аланская знать шла в Закавказье за добычей; ей «незачем было делить ее с рядовыми общинниками, составлявшими основу всеобщего ополчения». Более веским аргументом представляется проблема продовольствия для воинов и фуража для лошадей. Для Грузии, разоренной сельджуками, обеспечение большого войска всем необходимым являлось непосильной задачей. В походе на Арран скорее всего участвовала дружина Дургулеля, усиленная небольшими отрядами аланской знати. Письменные и археологические данные показывают, что это была превосходная конница, вооруженная саблями, секирами и луками. Войнство Дургулеля представляло собой «грозную боевую силу», даже если численность воинов уступала цифре, указанной в «Летописи Картли» (Анчабадзе 1990, с. 81–82).

Вскоре после похода 1068 г. в Арран царь Алании *«через Абхазию»* отправился в Грузию, *«чтобы погостить у царя Баграта и царицы, сестры своей Борены. С ним вместе прибыли все князья (курсив мой – Ф.Г.) Овсети»* (Джанашвили 1897, с. 33).

Высокий статус царя алан подтверждается и византийскими памятниками. В отдельных случаях такая оценка приводилась авторами, крайне негативно относившимися к аланам. Например, Михаил Пселл в разделе о периоде правления Константина IX Мономаха привел интересный рассказ о любви императора к некоей девице, *«которая... жила у нас как заложница из Алании. Царство это – не очень-то важное и предоставляет Ромейской державе залогов верности. Девица, дочь тамошнего царя, красотой не отличалась (курсив мой – Ф.Г.)*, заботами о себе не была избалована и украшена только двумя прелестями: белоснежной кожей и прекрасными лучистыми глазами. Тем не менее царь сразу же пленился ею, забыл думать о других своих пристрастиях, у нее одной проводил время и пылал к ней любовью.

Пока царица Зоя была жива, он не очень-то проявлял свои чувства..., но когда Зоя умерла, он раздул пламя любви, распалил страсть и разве что не соорудил брачный чертог и не ввел туда возлюбленную, как жену. Преображение этой женщины было мгновенным и удивительным: ее голову увенчало невиданное украшение, шея засверкала золотом, руки обвили змейки золотых браслетов, на ушах повисли тяжелые жемчужины и золотая цепь с жемчугами украсила и расцветила ее пояс. И была она настоящим Протеем, меняющим свой облик.

Хотел Константин и увенчать ее царской короной, но опасался двух вещей: закона, ограничивающего число браков, и царицы Феодоры, которая не стала бы терпеть такого бремени и не согласилась бы одновременно быть и царицей, и подданной. Поэтому-то он и не сподобил возлюбленную царских отличий, однако удостоил звания, нарек *севастой*⁵ (курсив мой – Ф.Г.), определил ей царскую стражу, распахнул настежь двери ее желаний и излил на нее текущие золотом реки, потоки изобилия и целые моря роскоши. И снова все расточалось и проматывалось: часть растрачивалась в стенах города, часть отправлялась к варварам, и впервые тогда аланская земля наводнилась богатствами из нашего Рима, ибо одни за другими исправно приходили и уходили груженные суда, увозя ценности, коими издавна вызывало к себе зависть Ромейское царство... дважды, а то и трижды в год, когда к юной севасте приезжали из Алании слуги ее отца, самодержец публично показывал им ее, провозглашал ее своей супругой, именовал царицей, при этом и сам преподносил им подарки, и своей прекрасной жене велел их одаривать» (Пселл 1978, с. 116–117).

Михаил Пселл, судя по тону его описания, тенденциозно подходил к оценке роли алан в византийских делах XI в. С середины столетия начинается блистательная военно-политическая деятельность царя алан Дургулеля Великого. Его услугами охотно пользовались императоры Михаил VII Дука и Никифор Вотаниант. Очевидно, Византия сильно нуждалась в военной помощи со стороны алан. Вероятно, и этим объясняется «увлеченность» византийского императора юной дочерью царя алан. Конечно, Константин IX Мономах мог «увлечься» красивой аланкой. Но в том-то и дело, что она «красотой не отличалась», как отмечал сам Пселл. Тем не менее, император максимально приблизил ее к себе и всячески ублажал. Очевидно, союз с нею и «богатые подарки» аланам объективно служили интересам Византии. Не случайно в период правления Константина IX Мономаха в армии империи важное место принадлежало аланским дружинам⁶. Например, в походе на Двин участвовал отряд магистра Константина Аланского. «Магистр» – высший византийский титул, присваивавшийся членам неимператорских фамилий.

Умер Дургулель Великий в конце XI в. Точное место его захоронения пока неизвестно. Скорее всего он был погребен в каком-либо пышном мавзолее, соответствующем положению и статусу царя. В этой связи интересна гипотеза В.А. Кузнецова, связавшего захоронение в царском мавзолее на Кяфарском городище с Дургулелем. Стены мавзолея сложены из 9 прекрасно отесанных плит, сплошь покрытых рельефными сюжетными изображениями, что в совокупности с конструкцией делает склеп уникальным. Столь монументального могильного сооружения в средне-

вековых древностях Кавказа больше нет. Комментируя изображения склепа, В.А. Кузнецов пишет: «Это символическая характеристика деяний покойного царя... Не трудно заметить, что в образах скрыта целая концепция средневековой феодально-рыцарской этики... Широкое и обильное застолье с дружиной и приближенными, местными и заморскими гостями, культ силы и личной доблести, удачных набегов и военных мероприятий, и, наконец, духовное смирение перед всевышним и церковью» – это те нормы и идеалы, которые пронизывали всю жизнь феодальной аристократии. «Семантика рельефов мавзолея соответствует идеологии» феодальной элиты; «взятая в целом, она, очевидно, была направлена на прославление деяний захороненного в мавзолее героя – царя Алании» (Кузнецов 1988; Гутнов 1994).

Еще один эксусиократор алан по имени Росмик в источниках предстает союзником Алексея Комнина. Во время второго норманнского вторжения в 1107–1108 гг. викинги во главе с Боэмундом Антиохийским атаковали горные перевалы, охранявшиеся византийцами. Стратиг Кантакузин, занявший оборонительную позицию на равнине у р. Харзан, столкнулся с воинами Гвидо, брата Боэмунда. «Солнце еще не поднялось из-за горизонта, а Кантакузин, облачившись в доспехи и вооружив все войско, занял место перед серединой боевого порядка; слева от него были турки, а алан Росмик, возглавлявший своих соотечественников, командовал правым флангом». В критический момент сражения Кантакузин «приказал эксусиократору Росмику, державшему правый фланг со своими войсками (это были воинственные аланы), вступить в бой с кельтами. Однако после его яростной атаки стало ясно, что и он отступает, хотя, словно *лев рычал* (курсив мой – Ф.Г.) на кельтов»⁷ (Алемань 2003, с. 282).

Никита Хониат к числу первых задач, стоявших перед Исааком II Ангелом (1185–1195), также отнес борьбу с норманнами, незадолго до воцарения Исаака II захватившими второй по значимости город империи – Фессалонику. 7 ноября 1185 г. полководец Алексей Врана разбил викингов на р. Струма. Врана практически перекрыл отход северян на корабли; поэтому «многие из них, не найдя своих кораблей, были достигнуты в смятении блуждающими у предместий Фессалоники и погибли различным образом, более всего от рук аланских наемников. Ибо последние, верша мечь за причиненное теми зло, когда была ими захвачена Фессалоника, не щадили никого из врагов, но наполнили улицы и притворы храмов их мертвыми телами. Вопрошая захваченных ими сицилийцев, где же их брат, то есть аланский их соотечественник, которого те убили при захвате города, (аланы) с этими словами поражали их своими мечами» (*там же*,

с. 311–312). Присутствие алан в Фессалонике подтверждает и Евстафий: «среди жителей там было много аланов» (*там же*, с. 312).

Судя по византийским памятникам, Врана имел какое-то отношение к аланам. Во всяком случае, именно он командовал аланским корпусом в битве при Филиппополе в конце августа 1189 г., где сошлись армии Исаака II Ангела и германского императора Фридриха I Барбароссы: «вступив в бой, почти все эти аланы – которыми предводительствовал Феодор, сын Алексея Враны – погибли, будучи *первыми* и *единственными*, кто *сражался* (курсив мой – Ф.Г.) против германцев, тогда как ромеи в страхе постыдно бежали, не смея даже взглянуть врагу в лицо».

Помимо «царей» Алании, источники сохранили и другую титулатуру элиты алан. Анна Комнина в «Алексиаде», фактически являющейся продолжением исторического труда ее мужа, Никифора Вриенния, в сюжете о борьбе за престол в Константинополе упомянула «магистра алан». Причем, он издавна был близок к императору и считался среди его родственников. Аланский аристократ упомянут в сюжете о заговоре славян Ворила и Германа, стремившихся «избавиться от своих политических соперников, братьев Комнинов, Алексея и Исаака». Еще раньше те же Ворил и Герман участвовали в «заговоре против дуки Иллирии Георгия Мономаха», который «был предупрежден каким-то своим другом, названным аланом Иоанном» (*там же*, с. 280).

Интересен еще один фрагмент из истории связей алано-византийских элит. Исаак Комнин одну из трех своих дочерей обещал «в жены сыну автономного *стратега* Трапезунда Феодора Гавры, и последний доверил ему опекунство над мальчиком, еще ребенком, до дня свадьбы». После кончины жены Феодор взял вторую жену, «аланку *благороднейшего происхождения* (курсив мой – Ф.Г.). Но оказалось, что жена севастократора (Исаака) и женщина, на которой женился Гавра, были двоюродными сестрами». Как только это стало известно, помолвка была расторгнута, ибо «как законы, так и церковные каноны» препятствовали браку детей (*там же*, с. 281).

Внимание специалистов привлекла судьба Марии (Мариам) Аланской, дочери царя Грузии Баграта IV и Борены – сестры царя Алании Дургулея Великого. «Мария во время визита иверского царя в Константинополь была затребована императрицей Феодорой (1045–1056 гг.) и удочерена ею». После смерти императрицы «грузинская заложница вернулась на родину». Однако в 1065 г. ее выдали замуж за сына Константина X Дуки (1059–1067 гг.), будущего императора Михаила VII Дуку. С приходом к власти Никифора III Вотаниата Мария, принявшая монашеское имя Марта (Марфа), вновь оказалась при дворе в качестве импера-

трицы. С. Н. Малахов в результате анализа письменных источников и родословной Марии пришел к выводу о том, что некоторые авторы (как древние, так и современные) при определении этнического происхождения Марии исходили из факта ее рождения в Иверии и грузинского происхождения ее отца. В то же время «родственные связи Марии по материнской линии с аланской династией византийцами также не забывались» (МАЛАХОВ 1995, с. 378–379).

А. Алемань, комментируя сюжет из труда Анны Комниной, отмечает: «императрица Мария Аланская была аланкой только по своей матери, поскольку являлась дочерью грузинского царя Баграта IV и принцессы Борены, сестры осетинского царя Дургулея» (АЛЕМАНЬ 2003, с. 280). Хронист Иоанн Зонара, напротив, пишет, что Мария происходила из алан.

Иоанн Скилица в завершенной в конце XI в. хронике отметил: в 1078 г. «ввиду продвижения войска Никифора Вотаниата, который объявил себя императором вместо Михаила VII Дуки, в Константинополе вспыхнуло восстание». Михаил, бежавший во Влахернский дворец с «августой Марией Аланской» и сыном Константином, были низложены. Его вынудили принять монашество в Студийском монастыре, «куда был доставлен на жалкой кляче». Позднее Никифор после смерти жены Вердены, «взял другую жену. Многие были предложены ему для бракосочетания: Зоя, дочь василевса Дуки, которая была девочкой прекрасной наружности, и также много сенаторских дочерей брачного возраста. Но предпочел он одну из следующих: либо жену (Константина) Дуки и после (Романа) Диогена, Евгению, либо жену прежнего императора Михаила, Марию Аланскую». В конечном итоге император «взял в жены Марию» (*там же*, с. 296–297).

Большинство этапов жизни Марии уже известны; «однако, – подчеркивает А. Микаберидзе, – еще недавно не было известно, где эта знаменитая византийская императрица закончила свою жизнь». В ходе раскопок на юге Родопов в Тразии (Trasien) на горе «Папикион» греческий археолог Н. Цикос исследовал территорию ранее практически неизвестного византийского монастыря. Среди «монашеских и семейных погребений» найдена «одна почти пустая гробница, в которой вместо останков лежал золотой перстень с печатью, содержащий греческую надпись *МАРФА БОТАНИАТИНА*». Греческий ученый высказал гипотезу об изначальной принадлежности могилы императрице Марии. А. Микаберидзе развил эту идею, обратив внимание на фрагмент настенной живописи центрального входа *in Nartex* главной кирхи. Здесь нарисованы две аристократические фигуры – «женщина с ребенком, одетые в императорские одежды». Грузинский исследователь предположил, что женщина и ребен-

нок «причислены к ктиторах монастыря, и что они, весьма вероятно, – императрица Мария и ее сын Константин» (MIKABERIDSE 1996. S. 88–90).

Эта интересная гипотеза требует дальнейших исследований. Принадлежность гробницы Марии остается дискуссионной, что понимает и сам А. Микаберидзе (*Op. cit.* S. 90).

По мнению С. Н. Малахова, этникон «аланка», историографической традицией закрепленный за Марией, «не следует рассматривать ни как безусловное доказательство» смешения иверов, авасгов и алан, бывшим будто бы обыденным делом в византийской литературе, «ни как навязчивую ошибку византийских источников». Исследователь присоединился к компромиссному варианту Г. В. Цулая (1984, с. 197–198), объяснившего рассматриваемую дилемму существовавшим в ту пору конфессионально-политическим единством между Аланией и Грузией. Помимо этого, Мария, очевидно, «не забывала своих аланских родственников. Можно даже предположить, что немногочисленное окружение Марии в большинстве своем было представлено именно аланами». Вспомним хотя бы «магистра» алан из числа «домашних» (наиболее доверенных лиц) Никифора Вотаниата. «Напротив, иверов в ее окружении фактически не было» (МАЛАХОВ 1995, с. 379). Анна Комнина писала по этому поводу: Мария сделала приемным сыном Алексея Комнина, а его брата Исаака свойственником в большей мере из-за того, «что она находилась на чужбине и не имела при себе *ни родственника, ни друга, ни соотечественника* (курсив мой – Ф.Г.)» (АННА КОМНИНА 1965, с. 116).

По справедливому замечанию С. Н. Малахова, подобное объяснение не следует понимать буквально. Мария, став духовной матерью Алексея, надеялась упрочить свое положение в столице и получить гарантии личной безопасности. Интересно, что пойти на этот шаг императрице посоветовали «слуги женских покоев». Укреплению позиций Марии содействовал брак ее двоюродной сестры Ирины с Алексеем (АННА КОМНИНА 1965, с. 91; МАЛАХОВ 1995, с. 379).

Высказывалось мнение, согласно которому духовное родство в ту эпоху считалось более прочным и важным, чем кровное. Однако с конца XI в. *только члены правящей семьи*, самые близкие к трону, могли рассчитывать на успех в борьбе за власть. Не случайно современники сохраняли традиционное отношение (подчеркнуто *Н.Ч.*) к императорам как гарантам преуспевания всего общества, порицая стремление государей соединить символ высшей власти с ее носителем. Это основная причина, почему генеалогическая традиция в византийском обществе конца XI – начала XIII в. складывается как политическая реальность, но не находит отражения в исторической литературе» (ЧЕШОКОВА 2004, с. 197).

В дискуссии об этнической принадлежности Ирины последнюю точку поставил С. Н. Малахов, обративший внимание на ее биографические данные. Последние приведены в речи Никифора Василага, посвященной Адриану (Иоанну) Комнину, сыну Ирины и Исаака. Византийский ритор восхищался родословной своего героя и привел генеалогию его матери (МАЛАХОВ 1995, с. 380). А. Алемань Адриана назвал отпрыском «двух блистательных царских домов». Расхваливая мать Адриана, Василаг дает не менее лестную оценку аланам. По словам Никифора, Ирина Аланская затмила красотой всех женщин Кавказа: «что может заслуживать большего восхищения, величие ее народа или знатность ее происхождения? Ее народ – аланы; мать Адриана – их царица; и как подобает аланам, древнего богатства. Там, у подножья высокого Кавказа, пасутся стада многих племен этого великого народа, который я бы назвал паствой Христовой, цветом скифов и первым плодом Кавказа. Они самый воинственный народ среди кавказцев; если ты согласишься на их множество, то найдешь отвагу, которой нет нигде более; если ты заметишь их доблесть в бою, то ни во что не поставишь мириад врагов» (АЛЕМАНЬ 2003, с. 305).

Никифор Вриенний прямо указал на то, что Ирина приходилась дочерью царю алан. «Царь Михаил... женатый сперва на Марии, дочери независимого Правителя Иверии, он племянницу ея, Ирину, дочь Аланского владетеля, выдал в замужество за старшего сына Куропалатиссы, Исаака» (НИКИФОР ВРИЕННИЙ 1858, с. 51–52).

Алания первых веков II-го тысячелетия, как не раз отмечали исследователи, переживала «период как раз наибольшего расцвета своей культуры и военного могущества». К этому времени относят оформление «раннефеодальной государственности у алан»⁸ (БИБИКОВ 1999, с. 288–289).

Социальная структура аланского общества той поры нашла отражение как в иноязычной титулатуре (византийской, арабской, древнеармянской, древнегрузинской и др. титулатуре, применяемой в отношении алан), так и в терминах местной среды. Неоднократно обращалось внимание на титул *багатар*. Им изначально обозначалась элита военной аристократии, а после оформления аланского государства и *цари*. Тем самым подчеркивалась связь царей с высшим слоем военной знати. Из последних примеров анализа содержания титула *багатар* приведем в качестве примера работы двух авторов.

А. Алемань отсылает к известному сюжету Ибн-Рустэ: «царь алан называется *B.gay.r*, это имя прилагается к каждому из их царей». Каталонский ученый привел примеры использования данного социального термина в древнегрузинских летописях (*Bagat'ar V* в. н.э. изображен как

враг царя Вахтанга Горгасала; в событиях конца IX в. Багатар предстает в качестве противника абхазского царя Баграта I; еще один носитель данного титула в грузинских памятниках отмечен как «царь» алан, погибший в 1306 г. (ALEMANY 2002, P. 78). В широко известную исследователям Зеленчукскую надпись – своего рода генеалогическую таблицу – включен и *Багатар*. В монгольских и китайских источниках несколько раз упоминается *Badur/Baduer*. Египетские хронисты выделяют *Alan Mamluk*, знаменитого правителя в Сирии, носившего имя *Сайф ал-Дин Багадур Аса*. Наконец, в Венгрии в списке 1550 г. упомянуты *Bogator Orban* и *Bagator Sebesken* (ALEMANY 2002, P. 78–79). Отметим также предложенную А. Алеманем гипотезу о социальной составляющей двух элементов Зеленчукской надписи – *Bagatar* и *Anbalan*.

Вторая недавняя работа, в которой анализируется титулатура алан средневековья, принадлежит перу филолога, возглавляющего кафедру ЮНЕСКО в Северо-Осетинском государственном педагогическом институте, – Т.Т. Камболову. Ученый обратил внимание на содержание имени (титула?) Багатар в известной Зеленчукской надписи. Критически разобрав аргументы своих предшественников – В.Ф. Миллера, В.И. Абаева, Б.А. Алборова, Г.Ф. Турчанинова, В.А. Кузнецова, Л. Згусты, А. Алеманя и др., – Т.Т. Камболов датировал ее XI–XII вв. Его версия содержания надписи в переводе звучит так: «Сахира сын Хорс, Хорса сын *Багатар*, Багатара сын *Анбалан*, Анбалана сын – Лаг – их могилы» (КАМБОЛОВ 2006, с. 166–178).

Социально-политическая терминология различных сословий господствующего класса алан номинально разнообразна. В стремлении объяснить разницу в титулатуре, в частности в труде Константина Багрянородного, упоминавшего *эксусиократора* Алании и *архонта* Азии, высказывалась мысль о принципиальном отличии *эксусиократора* Алании – титула сложившегося государства – и *архонта* асов – социального термина, «целиком связанного с родовым строем» (КУЗНЕЦОВ 1971, с. 233). Однако, как справедливо подчеркнул М. В. Бибииков, такое понимание термина *архонт* базируется лишь «на одном из словарных значений слова» (в 1-м параграфе 1-й главы данной работы приведены примеры иных толкований титула *архонт* – Ф.Г.). Сам М. В. Бибииков, напомним, *архонт* трактует как обозначение «местного аланского властителя, противопоставление которого феодальным правителям не подкреплено источниками». Ученый пишет далее: Ирина Аланская, *василисса*, обозначена термином, который переводится как «исстари богатая». Таким образом, «царская власть связывается с родовитостью и с богатством династа». Интересно и другое наблюдение ученого: «В XIII в. Алания в византий-

ских источниках представляется (подобно Руси и др.) оплотом православия в Европе» (Бибииков 1999, с. 291–293).

Памятники той поры свидетельствуют об аланах на службе Византии. Так, аланский отряд находился в составе войск, которые во главе с Исааком и Алексеем в царствование Михаила VII находились в Малой Азии. Тот же император для войны на восточной границе нанял отряд в 6000 алан. Правда, «большая часть этих сил покинула византийские знамена, так как им не платили жалованья» (Кулаковский 2000, с. 138–139; см. также: Анна Комнина 1965, с. 97, 462 примеч. 179, 465 примеч. 199).

Аланы и в дальнейшем оказывали военную помощь своим союзникам. После катастрофы под Манцикертом турки Алп-Арслана разграбили византийскую Анатолию и в одном из сражений захватили в плен Исаака Комнина. Выкупил брат Алексей, но на обратном пути они подверглись нападению двух сотен турок. Вриенний детально описал данный эпизод: «один из аланских наемников, бывших с благородным Исааком, по имени Арават, видя множество варваров, стремительно нападающих с неистовой яростью, рассудил, что братья, одни с немногими воинами, подвергаются всяческой опасности. Опасаясь, чтобы с одним из них не приключилось какой беды, он призвал товарища, по имени Хаскарис, бывшего под началом у Алексея Комнина, вместе с ним слезть с лошадей и стрелами встретить врагов. Ибо будет постыдно, – сказал он, – если благородные и отважнейшие мужи подвергнутся опасности в присутствии аланов, позор *падет тогда на весь аланский народ*» (курсив мой – Ф.Г.). Хаскарис предложил не вступать в бой с многочисленным противником на равнинной местности, а отступить «к теснинам» и там отважно вступить в бой. Однако «Арават, преисполненный высокомерия перед ним – ибо был варваром – тотчас сошел с коня и, ударив ее хлыстом, – чтобы она следовала за отходящими, занял оборонительную позицию на плоскости». Турки, пораженные этим зрелищем, недоумевали. В руках Аравата «было легкое копье, которым он пронзил грудь первого из нападавших, сбив его с лошади. Один из врагов пустил в него стрелу и ранил его в правую руку; но, вытащив ее из раны, [Арават] отомстил варвару его же оружием... Варвары, уstraшенные его мужеством, отошли на расстояние, и он, воспользовавшись этим, поднялся на крышу и оттуда осыпал их своими стрелами». Противники, оставив алана, бросились на остальных. «Но Алексей Комнин... с немногими из своих людей, первый поразил одного из них (нападавших – Ф.Г.), а Хаскарис... ранил в спину другого. Объятые великим страхом, [турки] отступили, оставили их, и они, немного отойдя, спешили и стали лагерем в безопасном месте. По наступлении ночи

подошел к ним и тот алан, что первым сошел со своего коня; и все они были спасены, никто из них не был взят в плен или убит» (АЛЕМАНЬ 2003, с. 308).

Данный текст отражает идеал воинской доблести и преданности вождю. Поступать иначе, чем предписано воину, было нельзя – это сразу же лишало его не только воинского, но и социального статуса. Позор ложился на весь род, а иногда, как в нашем случае, «на весь народ аланский».

Предводитель норманнов Русель Бейльский поднял мятеж против Михаила VII, но был разбит и пленен Артухом, предводителем турецкого корпуса на службе у императора. Однако предводителя норманнов выкупили родственники. Вернувшись в свои владения, он вновь стал опустошать соседние области. «Узнав об этом, василевс Михаил послал Никифора Палеолога к правителю Алании с тем, чтобы привести оттуда наемное войско. Последний, отправившись и собрав там около шести тысяч воинов, прибыл к Понту и пытался отражать набеги Руселя». Из-за нехватки денег на оплату воинам большая их часть ушла (*там же*, с. 309–310). Но в данном случае для нас важен сам факт найма 6000-го корпуса алан.

В начале XII в. аланы во главе со своим царем – эксусиократором Росмиком⁹ – в рядах византийской армии участвовали в отражении агрессии Боэмунда Тарентского, напавшего на Эпир. В конце XII в., при императоре Исааке Ангеле, аланы сражались под византийскими знаменами. Никита Хониат подробно рассказал об одном эпизоде из их участия в военных действиях близ Солуни в 1186 г. Тот же автор рассказал о гибели отряда алан в столкновении в 1189 г. с крестоносцами близ Филиппополя (Кулаковский 2000, с. 139).

Неоднократно упоминает алан Анна Комнина. В вышеприведенном сюжете об участии «воинственных алан» эксусиократора Росмика в сражении с кельтами в 1108 г. Росмик командовал правым флангом, «где стояли его соотечественники» (АННА КОМНИНА 1965, с. 353). В другом сюжете Анна рассказала о подготовке заговора противников императора и его окружения. Они «выбрали безопасное время (дело было вечером) и стали готовить Комнинам засаду». Обсуждая свои планы и способы их реализации, заговорщики «уже открыто высказывали то, о чем раньше говорили вполголоса. Их беседу подслушал один человек, родом алан, по сану магистр¹⁰, который издавна был близок к императору и принадлежал к числу его домашних (курсив мой – Ф.Г.)» (*там же*, с. 97).

В целом, X–XII вв. стали «периодом наиболее глубоких связей Алании и Византии», отразившихся, помимо прочего, «в христианизации Алании и в распространении в ней христианской культуры» (КУЗНЕЦОВ 1985, с. 51–52). Никифор Василага в сюжете об аланах писал по этому

поводу: «иные народы выделяются множеством своих сил, а другие – храбростью и воинским умением, но этот победил их всех и служит только Христу. Ибо они были пленены Его всесвятыми словами и ныне славятся среди нас соблюдением обрядов и своим христианством, и рады называться слугами Христа, друзьями и союзниками христиан» (АЛЕМАНЬ 2003, с. 305).

Заслуживают внимания сведения грузинских источников об алано-грузинских контактах в период правления царицы Тамары. Как известно, ее первым мужем был Георгий Боголюбский¹¹. За короткое время совместной жизни с Тамарой Георгий отметился в удачном походе «в страну Кари или Карнифори и разорили (ее) вплоть до Басиани. С победой и добычей вернулись и прибыли к повелительнице богопросвещенной, и преисполнились радостью и любовью» (АМИЧБА 1988, с. 89–90).

Анонимный автор «Истории и восхваления венценосцев» в сюжете о приеме у Тамары среди прочих приглашенных отметил и алан (*там же*, с. 91–92). «Летопись времени Георгия-Лаша» отмечает, что в период правления второго мужа царицы, алана Давида-Сослана, внутривосточная обстановка в Грузии стабилизировалась. Причем настолько, что никто не осмеливался разрушать церкви и монастыри, «караваны никто не осмеливался грабить. Древнее царство... держала (Тамар) в спокойствии так, что ни одного петуха нигде не резали, воров и злодеев более не было. Если же кто-нибудь и находил краденное, приносил во дворец и клал под знамя... И таким богатым было это царство, что вассалы азнауров одевались наравне с их патронами» (*там же*, с. 99).

Названный памятник содержит сведения о браке наследника царского престола Грузии Георгия, сына Дмитрия (1125–1156), с дочерью царя алан Худдана «по имени Бурдухан, равную своему солнцеликому и львоподобному мужу. Сама она по красоте была солнцем солнц... Имея ввиду ее преданность Христу, я боюсь и стесняюсь искать подобный ей образ среди женщин, бывших предметом любовного преклонения в этом мире» (*Алано-Георгика* 1993. № 2, с. 121).

Узнав о планируемом султаном нападении на Грузию, «царь Георгий быстро собрал войска всех своих царств, посюсторонних и потусторонних, вывел овсов и многочисленные силы из других земель и направился против султана». Узнав об этом, враг отступил. Интересно, что в мирных переговорах активно участвовала «царица Русудан, сестра царя, вдова султана» (*там же*).

Вскоре царь Георгий «со всей знатью» прибыл в Начармагеви. Собравшихся «навестила царица цариц, счастливая и прекрасная жена его Бурдухан и дочь их, Тамара».

Помимо династических браков, об этом можно судить по материалам археологических находок. Определенную информацию несут в себя монеты – и единичные, и в кладах. Так, в склепах Дзвгиса, пограничного пункта, прикрывавшего вход в Куртатинское ущелье, обнаружены две монеты грузинского царя Георгия III, датированные 1174 г. Как и на многих грузинских монетах более поздних периодов, эта дата «указывает время начала чеканки данного монетного типа, а не время фактического выпуска монеты». Рассматриваемые экземпляры «представляют собой различные варианты первых выпусков ‘правильной чеканки’, имевших круглую форму и приблизительно одинаковый вес (ок. 5 гр.)». На реверсе обеих монет трехстрочная арабская надпись: «Царь Георгий, сын Димитрия, меч Мессии». Обе монеты содержат отверстия, что, по мнению археологов, свидетельствует об их использовании в качестве нашивных бляшек, подвесок и т.п. (ТМЕНОВ, ЦУЦИЕВ 2003, с. 86–87).

Еще четыре монеты из Дзвгиса относятся к одному типу монет «правильного чекана» царицы Русудан. На них указана дата: 447 г. короникона, соответствующий 1227 г. На оборотной стороне помещена арабская надпись в 4 строки: «Царица царей и цариц, величие мира, царства и религии. Русудан, дочь Тамары, поклонница Мессии, да возвеличит Бог победы его!». Как и первые две монеты Георгия III, все найденные монеты Русудан имеют отверстия для подвешивания (*там же*, с. 87).

Раннесредневековые монеты с двумя отверстиями зафиксированы на территории Кабардино-Балкарии. Византийские индикации с припаянными ушками обнаружены в Дагестане. Куфические монетовидные амулеты с отверстиями и с ушком отмечены в Карачаево-Черкесии. Различные экземпляры арабских чеканов происходят из погребальных комплексов Чечни и Ингушетии. При этом большая часть таких находок обнаружена в составе ожерелий. Характерна и такая деталь: все перечисленные монеты в регионе служили не столько в качестве торгового эквивалента, сколько в качестве украшений. Их функциональное значение, очевидно, схоже с вышеприведенными нумизматическими находками из Дзвгиса. Об этом же можно судить по следующему факту: многие монеты попадали в погребальный инвентарь (причем в качестве украшений!) два-три века спустя после чеканки (МАСЛОВ 2005, с. 54–55).

Нумизматические материалы встречаются не только в сопровождающем инвентаре и не только в мизерном (1–2) количестве. Иногда, как известно, встречаются *клады*. Анализ их происхождения и обстоятельства находок дают неплохие результаты. Из последних примеров на эту тему приведем работу В. Н. Седых, посвященную кладам эпохи Рюрика. Материалы этого времени сосредоточены на Ладого, в Рюриковом городище, в

Гнездове, Тимерева и др. Ладога вместе с округой в тот период являлись средоточием восточноевропейских речных магистралей, пересекавшихся здесь с западной ветвью морских торговых путей. Это «и определило особую роль Ладоги в первые века русской истории. Возникший в середине VIII века полиэтничный торгово-ремесленный поселок Ладога стал своеобразными ‘воротами’, через которые проходило движение арабского серебра в Балтийский регион» (Седых 2005, с. 181).

Первые клады восточных монет практически одновременно появляются на севере Руси и Европы. Уже в первый период обращения дирхемов (до 833 г.), количество кладов, обнаруженных на территории современной Новгородской области, существенно превосходит число кладов в Скандинавии. По одной из версий, это «свидетельствует об ориентации на внутренние потребности Руси в серебряной монете, а не о транзитном характере ввоза дирхем». Призванный в 862 г. князь Рюрик укрепляет Ладогу, а затем – Городище в истоках Волхова. Одновременно шла борьба за контроль над торговыми путями, строительство военно-торговых поселений. Возможно, при этом была разрушена сложившаяся в предыдущий период система даней и торговых пошлин. Во времена Рюрика (860–879 гг.) количество кладов в рассматриваемом регионе резко увеличилось. На эти годы приходится «более половины всех дирхемов, зарытых в Восточной Европе между 780 и 899 гг.» (*там же*, с. 181–182).

Причины сокрытия кладов у северных этносов не однозначны. Место и условия, состав и контекст находки кладов позволили разделить их на *клады чрезвычайных обстоятельств* и *клады-сбережения (сокровища)*. Исходя из этого, В. Н. Седых пишет: «Представление о том, что период 860–879 гг. был периодом интенсивной торговли Руси с Востоком, очевидно, является ошибочным». Многие из дирхемов, попавших в Восточную Европу до «призвания Рюрика», еще долго оставались в обращении. В шести крупнейших кладах этого периода доля дирхемов, чеканенных до 862 г., колеблется от 70 до 98%. Причем, абсолютное большинство старых монет было чеканено в первые два десятилетия IX в. Получается, что большинство старых дирхемов, имевших хождение «в Восточной Европе во времена Рюрика, попали туда *до 860 года*, в период *предшествующих* интенсивных русско-исламских торговых связей» (*там же*, с. 182–183).

В. Н. Седых полагает, что в конечном итоге основной целью проникновения викингов на территорию славян было стремление установить контроль над участками Великого Волжского пути – основной магистрали поступления восточного серебра. Иными словами, шла «борьба за доминирующее положение в русско-исламской торговле» (*там же*, с. 184).

К концу X в. относится сводка информации о печенегах, хазарах, бургасах, волжских булгарах, мадьярах, славянах, русах, земле ас-Сарир и аланах, собранная в «Анонимной записке о народах Восточной Европы». Полнее всего сводка сохранилась в передаче персидского автора Ибн-Рустэ. Его труд написан на арабском. В «Анонимной записке» приводятся сведения о ландшафте Восточной Европы, дорогах, городах, торговле, деталях политического устройства, вероисповедании, ритуальных и похоронных обычаях, вооружении, способах ведения войны и т.д. Ибн-Рустэ сообщает также о различных торговых магистралах. К таковым он относил, в частности, Итил (Волгу): «Хазары торгуют с ними (булгарами – Т.К.). Также и русы прибывают к ним со своими товарами, как и все, кто обитает на этой реке, привозят свои товары, такие, как соболь, горностай, белка и другие» (КАЛИНИНА 2003, с. 27–28). Аналогичную информацию об Итиле сохранил Ибн-Фадлан, в 921–922 гг. посетивший Волжскую Булгарию: «На этой реке (находится) место рынка, который бывает бойким во всякий (благоприятный) момент. На нем продаются многочисленные ценные вещи» (*там же*, с. 28).

Воины из народов Северного Кавказа нередко появлялись в составе дружин древнерусских князей. На Русь кавказцы попадали по разным каналам¹². Их «приглашали» на поселение, главным образом на пограничную территорию в качестве охраны. По Ипатьевской летописи, в ходе похода 965 г. на хазар Святослав «победи ясы и касоги и приде к Киеву». Аналогичные известия содержат Воскресенская, Тверская, Псковская и Софийская летописи. В. Н. Татищев обратил внимание на другой фрагмент хроники: после победы над ясами и касогами Святослав их «*приведе Киеву*». Дворянский историк данный сюжет понимал как привлечение алан в Киев «на поселение». А. Н. Сахаров допускает появление в Киеве алан и касогов не в качестве поселенцев, а дружинников. В любом случае само появление в столице Древней Руси алан и касогов – факт примечательный. Не менее показательно, что в начале XI в. «Ярослав ходи на ясы, и взят их, и посели на Рси».

В борьбе за киевский престол между Мстиславом и Ярославом оба князя опирались на своих воинов, в составе которых было немало наемников. Так, незадолго до битвы 1024 г. между братьями возле села Листвен вблизи Чернигова Ярослав пополнил свои силы в Скандинавии, тем не менее потерпел поражение и бежал в Новгород. Согласно «Повести временных лет» (ПВЛ), «Мстислав проявил себя истинным дружинным князем... Ярослав бросил в бой ударную силу своего войска – дружину, состоявшую, главным образом из варягов». Мстислав же против них выставил ополченцев из северян, приберегая дружину для кульминации

сражения. Ополченцы стойким сопротивлением измотали варягов. Исход битвы решил Мстислав, бросивший в бой «свою отборную дружину, приведенную им из Тмуторокани», состоявшую, согласно ПВЛ, «из касогов и хазар» (КОТЛЯР 2000, с. 140–141).

Отношение к дружине демонстрируют слова Мстислава, сказанные им на следующее утро: «видев лежачие сечены от своих север и варягы Ярославле, ... Кто сему не рад? Се лежить северянин, а се варяг, а дружина своя цела». Следует согласиться с Н. Ф. Котляром: «Только дружинный князь, истинный потомок Святослава, мог предпочесть своим подданным-славянам этнически, культурно и религиозно чуждых наемников, приведенных им с Кавказа! Эти наемники были ему дороже всего, поскольку составляли его дружину, бывшую в понимании князя такого рода и ударной силой, и защитой, и аппаратом собирания налогов, осуществления власти и суда» (*там же*, с. 141).

В поздней Никоновской летописи под 1029 г. читаем: «Ярослав ходи на ясы (осетин – *Н.К.*) и взят их». В данном случае Ярослав помог брату, «интересы которого в Тмуторокани и вообще на Северном Кавказе требовали постоянного русского военного присутствия, а то и вмешательства» (*там же* с. 141–142).

Согласно Лаврентьевской летописи, во время похода 1116 г. против половцев Ярополк «приведе с собою Ясы и жену полони себе Ясыню». Интересующий нас фрагмент в Ипатьевской летописи изложен чуть иначе: «Ярополк приведе собе жену красну велми. Ясьскаго князя дщерь¹³ полонив». Следует согласиться с А. Алеманем: число алан на Руси «должно было быть достаточно значительным, чтобы привлечь внимание летописца, и что прекрасная аланская невеста была из семьи благородного происхождения, обладавшей определенной властью, а не его наложницей» (АЛЕМАНЬ 2003, с. 492–493).

Напомним алана *Анбала*, ключника великого князя Владимиро-Суздальского Андрея Боголюбского. Ясин (алан) был в числе заговорщиков, бояр Ростова и Суздаля, и принял участие в убийстве Андрея (АБАЕВ 1949, с. 42).

Тесные контакты алан со славянами нашли отражение в фольклорной традиции. В 1780 г. в донесении протопопа И. Болгарского архиепископу астраханскому и ставропольскому Антонию приведена одна из версий исторических преданий о контактах алан со славянами в период «ординских татар». В этой связи привлекают внимание открытые на городище Верхний Джулат (у Эльхотовских ворот Северной Осетии) каменные здания и вещественный материал, тяготеющий к культуре Древней Руси XI–XIII вв.

Маркером длительных связей Киевской Руси и Алании являются многочисленные предметы славянских древностей, найденные на Северном Кавказе. Только за последние годы на Развальском городище (на севере Пятигорья) обнаружены десятки древнерусских предметов XI–XIII вв., изготовленных славянскими ремесленниками. Среди находок – детали от крестов-складней. Время и обстоятельства их появления на аланском городище одни археологи объясняют политическими и экономическими¹⁴ связями Руси и Алании, другие связывают с русскими пленниками татаро-монголов (Рудницкий 2001, с. 115–116). По мнению третьих, находки на Северном Кавказе русских крестов XII–XV вв. свидетельствуют о проникновении в предгорье каких-то групп славян. Напомним, что в персидской хронике *Тарасол* («Письмовник») Георгий Лаша назван «царем царей Абхаза, Шака, Алана и Руса». Многочисленные исследования данного сюжета показали, что под этнонимом *Русы* подразумевается часть населения Древней Руси, оторванной от родных мест и еще в XII в. обосновавшейся на Северном Кавказе, в непосредственной близости от государства грузинских Багратидов (Гутнов 1989, с. 27–28).

Браки представителей аланской элиты с древнерусскими князьями косвенно указывают на степень социального статуса первых.

Процесс формирования высших слоев социумов Северного Кавказа сохранили генеалогические предания знати¹⁵. Так, родословные феодалов Стыр-Дигории (одного из обществ Западной Осетии), *царгасатов* (от *царгас* «орел»), отразили «аристократическую» версию возвышения их предков. Вместе с тем, сохранились и «демократические» (народные) фольклорные памятники, в которых факторы и механизмы возвышения царгасат предстают в ином изложении¹⁶. Аристократическая версия возвышения местных феодалов коррелируется и историческими преданиями. Отметим, например, песню «Задалески нана» (Задалеская мать). События излагаются в ней в строгой последовательности: нашествие Тимура, гибель осетинского войска («мужественная молодежь, один лучше другого... в царство мертвых отправляются»), отступление в ущелья Центрального Кавказа, появление там новых сел (*там же*, с. 62–63).

По некоторым редакциям родословных знати, Царгас появился в горах, когда здесь «алдарствовал Астанов Дзамбулат» (*Предание...*, с. 93). Разумеется, борьба за власть в социуме между «пришлыми» (царгасатами) и «местными» (персонифицированными в образе Хамица Хамицаева) была яростной и кровавой. Завершилась она едва ли не полным истреблением Хамицаевых (Миллер 1881, с. 100–103).

Ряд версий родословных царгасат время появления прототипа фольклорного героя относят ко времени до татаро-монгольского нашествия.

Причем, эти редакции Царгаса считают родным братом Шарваша – родоначальника абхазских князей Шервашидзе из рода Чачба. Впервые они упоминаются в «Истории и восхвалении венценосцев», написанной в 20-е гг. XIII в. По отдельным сюжетам устного народного творчества, представители данного рода правителями Абхазии становятся во времена Давида Строителя (рубеж XI–XII вв.). Однако, в «Летописи Грузии» сообщается об осаде Анакопии весной 1046 г. Силы нападавших состояли из грузинских и абхазских войск. Во главе последних стоял эристав Куабулел Отаго Чачасдзе. По мнению Ш. Д. Инал-ипа, имя предводителя абхазских воинов является грузинской формой абхазского фамильного имени Чачба. Н.А. Бердзенишвили фамилию Шервашидзе также связывал с военачальником Отаго (Дотагод) Чачасдзе (Инал-ипа 1965, с. 497; *его же* 1976, с. 407–408). В любом случае возникновение княжеского клана Шервашидзе относится к предмонгольскому периоду. Коль скоро фольклорное наследие Царгаса и Шарваша считает братьями, то появление первого в горной Осетии предположительно можно отнести ко времени, предшествовавшему татаро-монгольскому нашествию. Косвенное подтверждение этому находим в исторических и генеалогических преданиях Западной Осетии. По многим редакциям родословной царгасатов, их далекий предок в Стыр-Дигоре обосновался раньше Бадела – родоначальника феодалов Тапан-Дигоры. Данный сюжет дал В. Б. Пфафу повод для следующей гипотезы: «До пришествия баделятов Дигория, вероятно, состояла в зависимости от другой владетельной фамилии из сословия царгасатов»¹⁷ (Пфаф 1871, с. 82–85). Б. В. Скитский на основе анализа статейного списка посольства И. Толочанова и А. Иевлева в Грузию пришел к заключению о том, что в Дигории до усиления баделятов господствовали царгасата (Скитский 1949, с. 127, прим. 1).

В византийской рукописной традиции существенное место занимали сочинения астрономико-астрологического и метеорологического содержания. Свое название – бронтологические – они получили от греческого слова «гром». В одном из таких памятников, традиционно датированном XII в. или эпохой «не позднее конца XI в., хотя его авторство в лемме кодекса приписывается императору Льву VI (886–912)», содержится предсказание: «Кумания и Алания будут без царей» (*Бибиков* 2005, с. 46). Вероятно, в данном случае речь идет о распаде аланского царства на отдельные «княжества», т.е. о периоде феодальной раздробленности.

Уточнить наши представления о социальной структуре алан в предмонгольский период позволяют археологические материалы. «Позднеаланский этап – вторая половина X–XII вв. – в Кисловодской котловине представлен основным массивом катакомбных захоронений на террито-

рии Мебельной фабрики, могильников у Рим-горы, датируемых золотой византийской монетой Константина VIII и Романа II (945–959 гг.) и многочисленными византийскими импортами».

Среди важных политических событий рассматриваемого периода археологи выделяют «освобождение в конце IX в. северокавказских алан от хазарской зависимости, военный поход Святослава 956 г. на хазар, ясов и касогов, христианизацию Алании и, как следствие, значительное усиление византийского влияния на материальную культуру алан». Выделение по археологическим данным этапов развития аланской материальной культуры в основных чертах совпадает с периодизацией этносоциальной истории, реконструированной А. В. Гадло по письменным источникам. «Это совпадение довольно примечательно, так как оно со всей наглядностью показывает, что изменение основных черт аланской материальной и духовной культуры на протяжении IV–XII вв. неразрывно связано с важнейшими изменениями в этнополитической и социально-экономической ситуации на Северном Кавказе» (АФАНАСЬЕВ, РУНИЧ 2001, с. 238).

Принято считать, что основными маркерами дружинных погребений являются предметы вооружения, снаряжения всадника и верхового коня. Как показывают материалы восточноевропейских протогородских и городских центров VIII–XIII вв., «наличие тяготеющих к этим центрам дружинных курганов» можно рассматривать в качестве достаточно надежных признаков особых профессиональных воинов, живших преимущественно за счет добычи и «жалования» со стороны «своего» князя. В качестве примера приведем данные раскопок могильников (более ранних – грунтовых, и более поздних – курганных) Северо-Восточного Причерноморья. Общими чертами тех и других погребальных комплексов являются кремационный обряд и идентичный сопровождающий инвентарь. Численно преобладают курганные некрополи, в основном датируемые концом XI – первой половиной XIII в. Специфическая черта могильников – погребения всадников «в виде урновых трупосожжений в сопровождении боевых коней, с оружием и упряжью. Доля таких погребений в исследованных могильниках составляет от четверти до трети всех кремаций, а среди общего числа воинских захоронений на всаднические приходится 60–70% могил» (АРМАРЧУК 2004, с. 9).

В названных курганах первые два из указанных трех основных археологических признаков присутствуют. Не обнаружены пока предметы экипировки всадника: шпоры и плеть. Местный материал позволяет расширить круг признаков, характерных для погребений княжеских всадников: наличие в могиле останков коней¹⁸, высокий процент погребений

всадников в общем числе воинских, «характер сопутствующего инвентаря» (*там же*).

В позднеаланских катакомбных комплексах Центрального Предкавказья к показателям дружинного сословия относятся: сочетание отдельных предметов конской упряжи со сбруйными комплектами; наличие клинкового, сугубо всаднического оружия – сабель и палашей, которые, как и на Руси, считаются индикаторами высокого социального статуса погребенных. Защитный доспех состоял из кольчуг и шлемов. Сочетание данных признаков, особенно в парадных видах инвентаря (украшенные сабли и упряжь), позволяют в общей массе воинских захоронений выделить богатые дружинные погребения воинов-профессионалов, среди которых уже заметна дифференциация. Погребения коней в аланских могильниках, как правило, рассматриваются «как ритуальные или посвященные на дружинных участках некрополей». Наконец, еще одним маркером принадлежности усопшего к дружинникам является присутствие в сопровождающем инвентаре импортных дорогих вещей, а также обилие и разнообразие предметов (*там же*, с. 9–10).

С Северо-Западного Кавказа происходят великолепные образцы парадного оружия, доспехов и конского убора. Разумеется, такие предметы единичны. Как иерархический знак археологи рассматривают наборные узды. В качестве аналогов приведем данные из истории Руси. Наборные узды распространились здесь «в период обособления военно-феодальной верхушки и создания дружин в IX–XI вв., а декорированные стремяна бытовали в дружинной среде и у зажиточных горожан в XII–XIII вв., являясь определенным иерархическим знаком» (*там же* с. 10).

По мнению Е. А. Армарчука, «материалы могильников XI–XIII вв. Северо-Восточного Причерноморья... явно свидетельствуют о существовании в местной среде воинского дружинного сословия» (*там же* с. 11).

Наряду с воинскими, исследованы и могилы «рядовых» общинников. Из последних примеров отметим материалы могильника «Кари цагат» в Дигорском ущелье Северной Осетии. В 1999 и 2003 гг. здесь открыты расположенные в непосредственной близости друг от друга две катакомбы аланского времени (погребения 8 и 10). Отметим их общую деталь – входные отверстия в обоих случаях закрыты несколькими слоями сланцевых плит, установленных вертикально. Дромосы перекрывали каменные заклады. Возможно, обе детали отражают т.н. «обряд обезвреживания». С этим обрядом, вероятно, связано и хаотичное состояние 12 человеческих останков, обнаруженных в погребении 8. В погребении 10 находилось «три человеческих скелета и перемешанные кости от не менее чем двух костяков, один из которых был детским». И в данном случае

скелеты были смещены. В двух могилах найдено около двухсот находок, в том числе: железные ножи, наконечники стрел, оселки, пряжки, браслеты, пуговицы, подвески, бусы. Катакомбы датируются X–XI вв. (МОШИНСКИЙ, БАЛАШОВ 2004, с. 131–132).

Интересны материалы аланских поселений и укреплений. Среди новых исследований по данной теме отметим работу Г. Н. Афанасьева, С. Н. Савенко, Д. С. Коробова, посвященную памятникам Кисловодской котловины. На вершине мыса левого берега Подкумка на северо-западной окраине Кисловодска выявлено укрепление; сохранились лишь следы башни размерами 3,5×4 м. Еще одно укрепление находилось на правом берегу Подкумка на холме Долина Очарования. Скальный мыс на левом берегу р. Кабардинка, слева от дороги Кисловодск – Хасаут служил основанием двухплощадного укрепления. Размеры нижней площадки – 43×37 м, верхней – 51×48 м. В ходе работы на данном памятнике Д. С. Коробов на верхней площадке зафиксировал три каменные постройки. Отсутствие культурного слоя в шурфах является свидетельством краткого периода функционирования данного памятника; судя по керамике – VI–IX вв. На левом берегу Подкумка на мысе, с трех сторон ограниченном отвесными обрывами до 20 м, располагалась Аланская Крепость 2, занимавшая территорию 130×70 м. К северной части примыкает другой мыс, возвышающийся над первым на 5 м. На его вершине прослежены остатки башни-замка, защищавшего подступы с севера. «Прямоугольное в плане здание состоит из двух помещений, размеры башни 11×9,8 м при толщине стен 0,4–0,8 м. На нижнем мысе отчетливо видны фундаменты двух других башен. Среди предметов сожженного жилища «найдены пряжки и детали поясного набора, каменный оселок, костяные поделки, зернотерки и жернова аланского времени (V–VIII вв.). На труднодоступной скальной платформе левого берега р. Аликоновка, возвышающейся на 100 м над Медовыми водопадами, расположено самое крупное укрепление аланского времени VI–IX вв. Указатель (Аликоновское 10 по В. Б. Ковалевской). Его площадь составляла 8 га. Хорошо сохранились основания каменных сооружений домов, загоронок для скота, башен и юртообразных помещений» (АФАНАСЬЕВ, САВЕНКО, КОРОБОВ 2004, с. 118, 120–123, 125).

Давно известно укрепление Рим-Гора (Боргусант-кала), локализованное на отроге Боргусантского хребта в 17 км к западу от Кисловодска, на правом берегу р. Эшкакун у ее слияния с Подкумком. Городище расположено на огромном скальном останце-плато площадью 16 га, протяженностью 2,2 км и высотой отвесных склонов от 3 до 20 м. Из долины Подкумка на вершину плато ведет древняя дорога шириной около 3 м. В середине западного склона сохранился каменный вал, у юго-западного

угла плато высечена тюрьма. На поселении обнаружены остатки фундамента христианского храма; у юго-восточного угла – христианский могильник и остатки трех прямоугольных в плане башен. На городище обнаружены 12 вырубленных в скале караульных помещений, 33 цистерны для воды и остатки строений, напоминающих землянки. Городище датируется VI–XIII вв.; наиболее интенсивное заселение происходило в позднеаланское время (X–XII вв.), но встречаются и материалы аланской культуры VI–IX вв. (*там же*, с. 138–139).

Укрепление Мосейкин Мыс 1, расположенное в южном секторе Кисловодска, занимало три мысовые площадки. Верхняя отгорожена от напольной стороны выемкой глубиной до 3-х м. За ней видны остатки стены, сохранившейся в виде развала камней разной формы и размеров. Длина развала – 13,5 м, ширина – до 7 м, высота – 1,5 м. Здесь же, на восточном краю – остатки каменных построек. Ниже, на средней площадке, обнаружены бесформенные каменные развалины, возможно, строений. На юго-западной части нижней площадки – следы башни, имевшей в основании размеры 8,4×5,4 м, сохранившаяся высота кладки – 0,8 м. Датируется данный памятник V–VII в., «однако не исключено, что данное укрепление функционировало в позднеаланский период, поскольку найдены несколько фрагментов керамики и наконечник стрелы, которые датируются в пределах X–XII вв.» (*там же*, с. 144–145).

Обширное поселение Рим-Гора тянется на 1,2 км окраины аула Джага до выезда с проселочной дороги на трассу Кисловодск-Учкекен. Площадь поселения – около 117 га; оно полукольцом охватывает отмеченное выше городище Рим-Гора. На поверхности видны очертания кварталов, обгорелые балки, обугленный камень, остатки булыжных, турлучных и глинобитных стен. Среди находок – обгорелые зерна пшеницы, ячменя, проса; железные ножи и тесла, мельничные жернова, остатки деревянной наковальни, кости крупного и мелкого рогатого скота, керамика. Помимо этого, на поселении обнаружены следы христианского храма, древнерусский бронзовый литой змеевик XI–XIII вв. (*там же*, с. 139).

Отметим комплекс Кольцо-Гора 1, размерами 600×300 м; от помещений остались лишь фрагменты каменных стен, «а также небольшой культурный слой с фрагментами керамики позднеаланской культуры» X–XII вв. (*там же*, с. 119).

Социальная структура алан начала II-го тысячелетия косвенно отражена в материалах по истории связей викингов с этносами Кавказа. Напомним последнюю экспедицию знаменитого Тура Хейердала, весной 2001 г. возглавившего экспедицию в Азов (город Асгард скандинавских sag). Норвежский ученый искал здесь археологические аргументы в поль-

зу своей идеи о том, что часть древней скандинавской аристократии составили аланы¹⁹, выходцы с Дона. «Мигрантов» с южных степей России на север привел Один, впоследствии ставший самым почитаемым божеством викингов. Эта гипотеза в разное время высказывалась П. И. Шафариком, Г. В. Вернадским и др. (см.: Гутнов 2005, с. 77–79).

С другой стороны, интересно сопоставить материалы о социальной структуре алан и викингов, оказавшихся участниками одних и тех же важных событий на Кавказе и Ближнем Востоке. В этой связи вызывает интерес совершенный в 40-х гг. XI в. поход викингов на Кавказ, в Грузию и далее к южному побережью Каспия. Он отражен в «Саге об Ингваре»; в 30 рунических надписях из Швеции, Дании, Норвегии и Исландии; в грузинском летописном своде «Картлис цховреба»; возможно об этом же событии говорится в труде армянского автора XIII в. Степаноса Орбеляна.

Согласно «Саге об Ингваре», дружина последнего три года провела в Древней Руси при дворе Ярослава Мудрого. Затем викинги Ингвара, происходившего из королевской семьи шведов, отправились в поход в далекую страну Серкланд. Спустившись по Днепру в Черное море, они, по мнению некоторых историков, приняли участие в неудачном походе русов на Византию. После этого варяги некоторое время готовились «к восточному путешествию». Как предполагает С. А. Маркарян, подготовка скорее всего проходила в районе Тмутаракани у кавказского побережья. Сам поход состоялся в 1048–1050 гг. Викинги поднялись по р. Риони в Западной Грузии, а затем – по рекам Квирила и Дзирула. В районе Сурами они волоком перетаскивали свои ладьи в Куру; далее их путь лежал на восток, через Кавказскую Албанию до Каспийского моря и обратно (Маркарян 2004, с. 101).

Г. В. Глазырина в комментариях к редакции А «Саги о Стурлауге трудолюбивом Ингольвссоне» указала соответствие древнескандинавскому имени Ингвар славянскому антропониму Игорь. *Гарды*, где правил Ингвар, – «наиболее раннее древнескандинавское обозначение Руси» (Глазырина 1996, с. 188–189, прим. 121).

В период своего пребывания в Грузии, дружина Ингвара, наряду с аланами Дургулея, приняла участие в междоусобной борьбе царя Баграта IV с великим эриставом Липаритом. В отличие от алан, викинги в конечном итоге оказались на стороне Липарита. Эристав после нескольких ожесточенных сражений завладел восточной Грузией.

В древнеармянских памятниках наибольшую осведомленность о делах Ингвара проявил епископ Сюника и митрополит Северной Армении Степанос Орбелян. Многие сведения он черпал из не дошедшей до нас хроники Мхитара Анеци, автора XII в. Его труд известен лишь в несколь-

ких фрагментах, сохранившихся в передаче других авторов. Степанос специально подчеркнул, что во второй половине XII в., после успешного окончания войны, правящий род Багратидов изгнал князей из рода Липаритов, бежавших в Армению (МАРКАРЯН 2004 с. 102–103).

В версии перевода 1910 г. обратим внимание на сюжет о вторжении «сынов Исмаила» в Закавказье и Византию. «Бесчисленное войско», в состав которого входили хорезмийцы, арабы, иракцы и отряды «всякого сброда из персов и хазиров», стало лагерем у Карина. «Оттуда они углубились а нашу страну (Армению – *Ф.Г.*) и стали грабить и убивать христиан, их обиталища и в Армении, и в Грузии, и в стране Греческой (Византии)». В поисках союзников император Византии Константин IX Мономах обратился за помощью к Липариту, в то время «храбрейшему и доблестному воину, несгибаемому и величайшему полководцу». В том же стиле превосходных степеней древнеармянский автор продолжил: «Бесстрашный и смелый воин, великий Липарит решил внести личный вклад» в борьбу с исмаильтянами. Общая численность союзной армии составила 41 тысячу 700 воинов. Причем, в ее составе были «700 свободных, независимых, вольных, прекрасных воинов, служивших с достоинством, которые служили ему лично». В другой версии перевода названы «700 вольных, независимых свободных и великолепных воинов, которые подчинялись и служили лично ему, являлись его телохранителями». Помимо этого, Липариту подчинялись 16 тысяч ратников – *месхов* из его владений. Две другие части коалиционной армии составили *аркаи*, «правительственные войска царя Давида» (10000 воинов), и византийцы Кекавмена (15000). Боеспособность союзников снижали споры о первенстве названных трех военачальников (*там же*, с. 103–105).

С. А. Маркарян обратил внимание на трактовку термина *азатк* в отношении 700 викингов, оказавшихся в составе дружины Липарита. В современных словарях данный термин считается производным от *азат* «свободный»; «вольный»; «независимый»; «человек свободной профессии»; «воин, несущий службу по своей воле»; «отдавший себя в службу»; «несущий службу с достоинством». Однако, подчеркивает армянский исследователь, такая трактовка понятия *азатк* некорректна. Это слово «церковноармянского происхождения», впервые встречается в сочинении автора V в. Египше. В переложении с латинского в древнейших текстах Библии на армянском языке *азатками* «назывались те, кто был пленником, а потом был освобожден и стал вольным, добровольно несущим службы своему хозяину воином или группой воинов или слуг. И так же будут называться их будущие дети» (*там же*, с. 106).

Степанос Орбелян вряд ли получил бы сан епископа, если бы основательно не знал церковноармянского языка. Очевидно, древнеармянский автор одним словом *азатк* передает все, что «произошло с викингами-варягами Ингвара в Грузии во время и после Сасиретской битвы». Фактически варяги сначала оказались пленниками Липарита, а после переговоров и уплаты им за будущую службу перешли на сторону грузинского эристава и стали его личной гвардией, телохранителями». Интересен термин, коим были обозначены 700 викингов – *сторадриалнернеин*; он означает «служившие ему», «его вассалы», «его личные (гвардейцы, телохранители – С.М.) воины», или «его личные слуги» (*там же*).

Достоин упоминания свидетельство о шлемах 700 воинов – «необычных, ужасных, наводящих страх». Вполне возможно, что в данном случае речь идет об элементе защитного доспеха, напоминающем шлемы викингов (*там же*, с. 107).

О варягах и аланах, участвовавших в междоусобной борьбе в Грузии на разных сторонах, сообщает «Летопись Картли» (*Матиане Картлиса*). «Пришли тогда варяги в количестве трех тысяч человек, и поставили их в Баше. Тогда подошел Баграт с внутренним войском. Эти варяги, не дожидаясь месхов, вступили в схватку у начала Сасиретской рощи. Внутренние войска бежали, и в этом же сражении захватили Абусера и вместе с ним и других знатных вельмож, не выдержали они боя с варягами. Липарит заплатил варягам за службу, и встретили их везде с хлебом». В то же время Баграт «призвал на помощь Дургулеля, царя осов, с сорока тысячью осетинских воинов» (*Алано-Георгика* 1993. № 1, с. 176).

После оформления раннеклассового общества, например, у алан, постепенно растет роль частнособственнической эксплуатации. Во всяком случае в X–XII вв. структура аланского общества претерпела серьезные перемены. Динамику этого процесса на материале ряда могильников проследил С. Н. Савенко. По его данным, в X – начале XI в. знать составляла 6,8%, средний слой – 69,8%, общественные низы – 20%, «зависимые» – 3,4%. Во второй половине XI–XII вв. соотношение среднего слоя и бедных общинников иное. В катакомбах Змейской станицы эти слои населения составляют 26,5% и 47% соответственно, а в могильнике Кольцо-Гора – 23,8% и 52,5%. Выделилась промежуточная группа между средними и низшими слоями (11,2% и 8,6%), возросло число «зависимых»: 7,1% и 8,6% в Змейской и Кольцо-Горе (САВЕНКО 1989, с. 19).

Резкое увеличение числа обедневших общинников (более половины населения) и «зависимых» со второй половины XI в. свидетельствует о росте частнособственнической эксплуатации. Это являлось свидетель-

ством распространения вотчин, в которых развились формы зависимости и эксплуатации между отдельными представителями знати и крестьянскими домохозяйствами (Гутнов 1995, с. 363–371). С этого же времени в истории Алании начинается период децентрализации. Совпадение это, видимо, не случайно. Распад единого государства и возникновение самостоятельных княжеств связаны с возросшей политической и экономической активностью князей. Мощь последних определялась количеством вассалов, служба которых скреплялась дарами сюзерена, включая земельные дарения. В последних рыцарь нуждался для получения доходов, ибо без них он не мог исполнять рыцарскую службу. Боевое снаряжение рыцарей, в какой бы стране они ни жили, стоило чрезвычайно дорого, поэтому им требовались значительные средства. Повсюду выработалась норма землевладения, считавшаяся своеобразным минимумом, способным дать обеспечение рыцарю. В Англии такой нормой служили 5 гайд земли, и дружинник, имевший владения меньшего размера, считался безземельным. Во Франкском государстве профессиональную конную службу мог нести лишь воин, обладавший не менее чем четырьмя мансами (Гуревич 1970, с. 43).

Распространение вотчины у алан с середины XI в. привело к резкому увеличению числа лиц, подвергавшихся частнособственнической эксплуатации (около 70%). Утверждение господской вотчины стало показателем победы собственно феодальных методов эксплуатации. В частности, знать в своем хозяйстве использовала труд «кавдасардов», людей, рожденных от побочных жен («номылус»). Буквально термин *кавдасард* переводится «рожденный в хлеву» (АБАЕВ 1958, с. 591; 1979, с. 189).

На многоженство аланских аристократов в начале X в. обратил внимание архиепископ Алании Петр. В письмах к нему патриарх Византии Николай Мистик просил «допускать послабление в отношении князя страны и людей, уже издавна живущих в таких браках» (Кулаковский 1898, с. 5). Существование кавдасардов нашло отражение в нартовском эпосе (ВАНЕТИ 1935, с. 212–213; ДЮМЕЗИЛЬ 1976, с. 95). Об этом же свидетельствует археологический материал. Анализ данных X–XIII вв. позволил В. А. Кузнецову высказать предположение, что незаконнорожденные дети «лишались права захоронения на родовой земле, как не принадлежащие этому роду» (КУЗНЕЦОВ 1971, с. 228).

В связи с проблемой возникновения зависимого населения у алан большой интерес вызывает социальный термин *армыдзыд*, на который первой обратила внимание З. Д. Цховребова. Это слово представляет собой причастие от составного глагола «армы цауын» (входить под чью-либо руку). Так назывались люди, отдававшие себя под покровительство

сильного рода. Представитель слабого рода являлся к знатному лицу и говорил: «уæ армы цауын», т.е. «я вхожу под вашу руку». Это давало ему надежную защиту. Покровительство обуславливалось рядом повинностей: армыдзыд платил налог, работал на патрона, поставлял воинов в необходимых случаях и т.д. С армыдзыд тесно связано понятие *æлдар* (от «армдар» – рукодержец). Они взаимно дополняют друг друга. Алдар «рукодержец» существовал постольку, поскольку был «армыдзыд», т.е. было над кем держать свою руку. Отношения, раскрываемые этими терминами, возникли, видимо, еще на начальных этапах классового образования. Но законченную форму они приобрели в феодальном обществе (АБАЕВ 1968, с. 5–26), в котором покровительство трансформировалось в отношения господства и подчинения.

В составе аланского государства оказались и горные районы Центрального Кавказа. Однако не на всей территории Алании предмонгольской поры господствовали феодальные отношения. Нельзя смотреть на феодализм как на нечто сложившееся одновременно и повсеместно. Утверждение новых отношений в одних районах не исключает продолжение их генезиса в других (САХАРОВ 1979, с. 94–95). Так и в данном случае: в горах процесс социального развития не зашел так далеко, как на равнине.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Царь алан XI в., убитый кахетинским царем Квирике III.

² Насколько известно, наиболее могущественный царь в истории кавказской Алании. В византийских и закавказских источниках предстает как надежный союзник империи и Грузии. Здесь же отметим, что в грузинских хрониках Дургулель Великий, в отличие от царя (*мер'е*) Урдуре, назван *великим царем овсов* [*didman Ovssetsa mer'eman*] (АЛЕМАНЬ 2003, с. 416–417).

³ Сестра Дургулеля, жена грузинского царя Баграта IV, носила имя Борена. Первый элемент антропонима, *bur/bor* «желтый», восходит к скифскому *bor(a)* «желтый», «гнедой», «мышистый» (см.: КАМБОЛОВ 2006, с. 226). А. Алемань, опираясь на В. И. Абаева, в качестве примера привел ряд личных имен с корнем *bor*, а также фамильный термин *Borata* одного из трех родов нартов. В ирон. и диг. слово отмечено как *Bora-farnug* и *Bura-farnyg* (АБАЕВ 1949, с. 161; *его же* 1958, с. 268, 271–272; АЛЕМАНЬ 2003, с. 424).

⁴ Этимология имени Альда точно не установлена. В. И. Абаев (1949, с. 42) лишь указал на персонаж нартовского эпоса с именем *Elda, Alda*. По гипотезе С. Н. Малахова, Альда/Алда, аланка по происхождению, носила тюркское имя. «Достаточно сравнить монг. *алдар* ‘слава’, ‘имя’, тюрк. *ат* ‘имя’, ‘слава’, т.-манж. *алду* ‘звук’, ‘известие’. Ско-

рее всего оно имело значение ‘именитая, славная’, т.е. знатная, или, если следовать карач. *алда* – ‘родившаяся первой’» (МАЛАХОВ 2003, с. 81). Данная версия представляется вероятной, но не бесспорной. Во всяком случае, термин *алдар* в монгольский попал от алан.

⁵ Проведенная Алексеем I реформа титулов высшей знати коснулась и существовавших ранее; так, термин «севаст» получил «более широкое значение» (ЧЕШОКОВА 2004, с. 192–193).

⁶ Важная роль аланских воинов в византийской армии отмечена во многих источниках. Так, Иоанн Кинам пишет о том, что император Мануил I Комнин в 1154 г. послал войско в Италию против норманского короля Сицилии Вильгельма, стремясь вернуть хотя бы часть прежних владений. По приказу императора флот переправил в Италию массагетских (аланских) и германских всадников. «Массагетами предводительствовал Иоаннакий, которого они называли Критоплом». Два года спустя «два испытанных воина, опытных в воинском деле, некий Иоаннакий Критопл и Перам, перс, вместе с иверами и массагетами были посланы завязать перестрелку; и едва они схватились с врагом... как перебили многих в арьергарде, угнали множество вьючных лошадей и возвратились... захватив вражеское знамя» (АЛЕМАНЬ 2003, с. 294–295).

В другом случае, при подготовке к осаде замка Боск, Стратиг Иоанн Дука с небольшой группой сопровождавших его воинов были атакованы группой противников. «Дело переросло уже в рукопашную схватку, но ромеи, дружно обороняясь, отразили врага своею доблестью. В этом бою среди многих ромеев отличились двое массагетов» (*там же*, с. 295).

⁷ Еще одно свидетельство о психологической основе поведения воинов в бою. Формула «рычал словно лев» ясно указывает на это.

⁸ Л. Гумилев в рамках своей теории утверждал: в период нашествия татаро-монголов аланы, будучи «народом многочисленным, но очень старым», переживали фазу обскурации. Некогда могущественные, «аланы утеряли пассионарность предков настолько, что не могли удержать бывшую у них культуру и государственность». «Аланы *не имели никакой государственной организации* (курсив мой – Ф.Г.) и потому не были способны к сопротивлению» (ГУМИЛЕВ 2002, с. 466). Правда, в разделе о противоречиях в державе чингизидов автор отметил: Гуюк стал «ханом, вождем 130 тыс. воинов» (тогда как у Батя и его братьев было всего 4 тыс. всадников) и другом православия и врагом папизма. «Он *пригласил к себе священников* из Шама (Сирии), Рума (Византии), *Осов (Осетии)* [курсив мой – Ф.Г.] и Руси» (*там же* с. 495).

Говоря о «раннефеодальной государственности у алан» в предмонгольский период, следует учитывать различное толкование термина «феодализм». Так, Л. В. Мининкова обратила внимание на позицию В. Т. Пашуто, исследования которого «в определенной степени» были «близкими к современному пониманию средневековья и методологии изучения этого общества» (МИНИНКОВА 2005, с. 12). Однако это не совсем так. Поправки В.Т. Пашуто предлагались в рамках 5-членной схемы ОЭФ (общественно-экономи-

ческих формаций), на что Л. В. Мининкова указала в той же статье. К заслугам ученого отнесена попытка «уяснить *сущность феодализма*... не только как *способ производства*, но и как *формацию* (курсив мой – Ф.Г.), в которой экономические и социальные отношения находились в единстве с политическим строем...». К общим с западноевропейским феодализмом чертам В. Т. Пашуто относил «свободный выбор боярами-вассалами князя-сюзерена». С другой стороны, отношения между нобилитетом «земель эстов и ливов» и феодалами Западной Руси имели явную специфику. «Этот нобилитет не представлял собой феодальную общественную структуру, но находился на вассальной службе русских князей» (*там же*, с. 14).

К принципиальным отличиям от понимания феодализма в советской науке следует отнести создание В. Т. Пашуто условий для трактовки «русского сюзеренитета-вассалитета... не только в рамках разных концепций феодализма, но и вне этих рамок. Тем самым создавалась возможность для рассмотрения этих отношений как универсальных, во всяком случае, для раннего средневековья, в которых не обязательно сформировался феодализм» (*там же*).

Совсем недавно Н. Ф. Котляр на примере Галицко-Волынской Руси рассмотрел становление феодализма на Руси. Спецификой данного процесса на указанной территории являлась «его замедленность в сравнении с остальными южнорусскими землями». В числе «факторов наступления удельной [феодальной] раздробленности на Руси в 40-50-е годы XII в. было возникновение индивидуального крупного землевладения, прежде всего. Владение землей и феодально-зависимыми людьми сделало бояр экономически и политически сильными» (КОТЛЯР 2006, с. 245). Киевский летописец XII в. позволяет определить статус боярства в Галицком княжестве «и сложившиеся там (пусть еще в самых общих чертах) отношения сюзеренитета-вассалитета» (*там же*, с. 246).

Автор опровергает точку зрения большинства советских историков о главном источнике формирования крупного землевладения – пожаловании вотчины государем. Однако для древнерусского общества этот источник едва ли мог быть основным. В письменных памятниках той эпохи он практически не прослеживается, как не отмечен в летописях и другой путь, называемый советскими исследователями захватом феодалами общинных земель (*там же* с. 246). На наш взгляд, правы те историки, которые считают, что не экспроприация (захват земель крестьян и общины), а апроприация (подчинение непосредственных производителей вместе с землей) составляет один из главных путей к укреплению феодальных отношений. Земля без людей не представляла сколько-нибудь значимый интерес для представителей элиты. С этой точки зрения мы не можем полностью согласиться и с другим мнением: Н. Ф. Котляр вслед за Б. А. Рыбаковым вотчину относит к первичной ячейке феодального общества. Но спорным представляется предложение истоки вотчины искать «во владениях племенной знати» (*там же* с. 246–247).

Нам представляются справедливыми слова Е. В. Гутновой о том, что «в средневековом обществе экономические и социальные отношения неотделимы от его политической организации: феодальная земельная собственность всегда связана с теми или иными

формами политической власти, которая служит гарантией внеэкономического принуждения по отношению к крестьянству и иерархической структуры класса феодалов» (ГУТНОВА 1989, с. 248–249). Обратим внимание и на другую мысль ученой: в феодальном обществе «определяющая роль социально-экономических отношений проявляется, как подчеркивал еще Ф. Энгельс, только ‘в конечном счете’» (там же с. 248).

И, наконец, еще одна важная мысль: «Применительно к раннему средневековью теперь никто не сомневается в значительной роли государства в становлении феодализма» (там же, с. 251).

Автор данной работы уже высказывал свою позицию о факторах и механизмах исторического процесса, альтернативных формах социальной эволюции и генезиса феодализма (см., например: ГУТНОВ 2007, с. 8–37).

⁹ По мнению В. Ф. Миллера (1887, с. 96), данный антропоним не иранского происхождения. А. Алемань допускает возможность первую часть (*рос*) имени царя алан – *Росмик* – связать с начальным элементом названия племени *роксалан* (АЛЕМАНЬ 2003, с. 320).

¹⁰ Обратим внимание на реформу титулов в Византии первых вв. II-го тысячелетия. Принадлежность к элите определялась степенью близости к царствующей семье, а не служебным положением. По мнению Н. П. Чесноковой, «социальная градация византийской знати обуславливалась теперь либо вхождением в состав элиты, либо непричастностью к ней». В пользу данной версии, полагает исследовательница, говорит замечание А. П. Каждана «о монополизации всего военно-административного управления правящей династией. Разделение представителей византийской знати на гражданскую и военную оставалось в социальной стратификации только функциональным» (ЧЕСНОКОВА 2004, с. 192).

В управлении государством Комнины опирались «на собственные экономические ресурсы, семейные связи и идейные ценности рода...», одной из которых являлась привязанность к родовому гнезду – крепости Кастамон в Пафлагонии. Кастамон, «город своего деда», Алексей I посещал неоднократно. За родовое гнездо «отчаянно сражался его сын Иоанн II. После отвоевания города у турок император Иоанн устроил в Константинополе грандиозный триумф, поразивший современников» (там же).

Главным инструментом укрепления власти Алексея I стала реформа титулов высшей знати. Она заключалась в введении нового титула *севастократора*, ставшего вторым после императорского. Новый титул «предназначался для ближайших родственников монарха с правом ношения драгоценного венца». Для родственников же были, по словам Анны Комниной, «придуманы» и другие титулы, а некоторым из существовавших ранее Алексей I придал более широкое значение. Реформа вывела *правящую семью* даже из состава рода Комнинов. «Привив» принцип корпоративности части аристократии, реформа других ее членов оставила за пределами привилегированного круга. «При Комнинах самые высокие государственные посты уже не открывали пути в среду элиты». Не вдаваясь в детали реформы, отметим лишь, что институт соправительства при-

водил на трон не только родственников, но и совершенно посторонних людей. «Вдова Никифора III Вотаниата (1078–1081), Мария Аланская, усыновила основателя династии Комнинов Алексея I при условии, что тот сохранит права на престол ее малолетнему сыну Константину». Однако другой соправитель, Андроник Комнин, устранив Алексея II, несколько раз менял решение о собственном преемнике. «По всей вероятности, с XI в. права наследника престола в большей мере определялись фактом рождения ‘в порфире’, нежели публичным признанием его в качестве соправителя» (*там же* с. 193).

¹¹ Брак грузинской царицы с русским князем Георгием Боголюбским вскоре распался. Георгий, поддержанный несколькими крупными представителями знати, «в том числе *министром двора*» – Варданом Дадияни, совершил неудачную попытку захватить власть. Собрав представителей ряда грузинских социумов и «присоединив силы санигов и кашагов, заставил вельмож и все воинство страны присягнуть за возведение русского (князя) на престол и за признание его царем» (АМИЧБА 1988, с. 90–91).

¹² Недавно В. Петрухин обратился к свидетельствам древнерусских летописей о *ясах* (аланах). Наиболее раннее, по его мнению, упоминание датируется 965 г. и связано с походом князя Святослава на хазар. В ходе этой военной экспедиции князь завоевал часть территории донских алан. Рассматривая влияние ираноязычных алан на духовную культуру Древней Руси, В. Петрухин обращается к эпизоду из религиозных реформ Владимира. Первоначально, как известно, Владимир модернизировал языческий пантеон, собрав в Киеве идолов шести божков. Первым среди них был Перун, ставший патроном княжеской дружины. Помимо Перуна, в пантеон вошли Хорс, Дажьбог, Стрибог, Семаргел и Мокош. Имена двух из них имели иранское происхождение. *Дажьбог* сопоставим с персидским *xursid* «сияющее солнце». *Семаргел* – родственное перс. *Simurg/Senmurv* – божество в виде крылатой собаки (ПЕТРУХИН 2007. Р. 39–41; см. также: ПЕТРУХИН, РАВВСКИЙ 1998, с. 301, сл.).

¹³ В летописи неоднократно упоминаются «свояченицы» Всеволода Большое Гнездо. Причем «одна из них, жена князя Ярослава Владимировича, скончалась в 1201 г. и была погребена в церкви святой Богородицы в ‘монастыре сестрине’». В Ипатьевской летописи происхождение этой сестры (Елены) названо недвусмысленно: она названа «ясыней» (ЛИТВИНА, УСПЕНСКИЙ 2006, с. 237, 240).

¹⁴ В X в., после принятия аланами христианства, возник спрос на предметы христианского культа. В X–XI вв. они ввозились почти исключительно из Византии. После того как «на Руси был налажен широкий выпуск изящных предметов мелкой христианской пластики», они стали «одним из объектов торговых операций купцов Руси и Алании (Рудницкий 2001, с. 116).

¹⁵ Значимость генеалогии была актуальной во всех средневековых (и не только) обществах. В ситуации, когда от происхождения человека зависело его положение и правовой статус, родословная приобретала огромную роль. Например, у арабов генеалогия достаточно рано стала одним из основных факторов, определявших социальный статус того или иного лица. О степени актуальности родословных свидетельствуют

сборники родословных. Ибн Хазм (994–1064), один из крупнейших ученых мусульманской Испании, создал, по оценке Д. Е. Мишина, «ценнейший генеалогический источник» – «Собрание родословных арабов». Необходимость знания своих предков арабский ученый мотивировал несколькими аргументами. Во-первых, такая установка дана в Коране, ибо Аллах «сделал знание людьми своих родословных долгом перед Собой». Аналогичная установка отмечена и в *хадисах* (преданиях о жизни, деяниях и наставлениях пророка ислама Мухаммада). Во-вторых, знание родословных позволяет ориентироваться в генеалогических таблицах пророка и халифов. Власть последних «может принадлежать только потомкам Фихра Ибн Малика Ибн ан-Надра Ибн Кинаны... мусульманину необходимо знать родословные потомков и сподвижников Мухаммада, чтобы знать, кому следует отдавать *хумс*» (буквально – «одна пятая» – доля военной добычи мусульман, первоначально предназначенная для Мухаммада). В-третьих, знание родословных было необходимым для установления правового статуса представителей различных племен и народов. В-четвертых, родословные позволяли избегать кровосмешения. И, в-пятых, генеалогии помогали разрешению наследственных дел (Мишин 2004, с. 144–145).

О значимости родословных можно судить, например, на материалах Армении раннего средневековья. Устная и письменная традиции уравнивали *нахараров* Мамиконянов «с царским домом Ирана,... и с армянской правящей династией». Фавстос Бузанд в уста царя Папа вложил фразу: спарапет Мушег Мамиконян – «человек, который *происхождением так же благороден, как мы, и его предки так же благородны, как наши предки*; его предки *оставили царство* ченов и приехали к нам...(курсив мой – Ф.Г.)» (АРУТЮНОВА-ФИДАНЯН 2003, с. 9).

Мамиконяны предстают как владельцы обширных областей, наследственные *спарапеты* («главнокомандующие») армянским войском, «наставники и регенты царевичей, ‘делатели царей’ и правители страны после падения династии Аршакидов», лидеры в борьбе за независимость Армении с внешними врагами (Ираном, а позднее – арабами). В сказаниях «Бузандарана» Мамиконяны предстают как отважные рыцари. «Они убивают своих врагов только в открытом бою... побеждают благодаря воинскому умению, опыту, а также личному мужеству, *предпочитают умереть в бою, чем в постели*, а свои заслуги видят в количестве проведенных им сражений и полученных ранах; ... *их род связан кровными узами с родом Григория Просветителя*» (курсив мой – Ф.Г.). По оценке Фавстоса Бузанда, спарапет Мануэл Мамиконян – военный аристократ, облаченный в «железные крепкоскованные неувязимые доспехи, (облекающие его) с ног до головы»; его сильный конь также облачен в «несокрушимые конские доспехи» (*там же*, с. 12, 17).

¹⁶ Историческое познание удовлетворяет устойчивые социальные потребности. Различные классы одобряют и порицают различные нормы и эталоны. Соответственно, в исторических сочинениях и устных рассказах преобладают то одни, то другие краски.

¹⁷ В «Очерке сословного строя горских обществ», составленном чиновниками сословного комитета в 60-х гг. XIX в., приводится «аристократическая» редакция предания. В ней утверждалось, будто Царгас и «ближайшие по времени потомки его имели

гораздо большее значение, нежели современные баделята» (ЦГА РСО-Алания, ф. 262, оп. 1, д. 1, л. 111).

¹⁸ В одном только Змейском катакомбном могильнике в ходе полевых работ в 1981–2005 гг. исследовано более 400 погребальных комплексов, в том числе 269 катакомб X–XIII вв. и синхронных с ними 41 конского погребения (FIDAROV 2007. P. 14–15). Как показал анализ С. Савенко, в отдельных случаях можно говорить о подтверждении археологическими материалами свидетельств античных и раннесредневековых авторов об особом статусе всадников-дружинников (SAVENKO 2007. P. 49–50).

¹⁹ Интересную гипотезу высказала Т. Джаксон, поставив вопрос о возможной связи некоторых персонажей норвежских саг со скифами (JACKSON 2007. P. 19–20).

БИБЛИОГРАФИЯ

ЦГА РСО-Алания, ф. 262. Комиссия для разбора сословных прав горцев Кубанской и Терской областей.

АБАЕВ В. И. 1949. ОЯФ. I. М.-Л.

АБАЕВ В. И. 1958. 1973. ИЭСОЯ. Т. I, II.

АБАЕВ В. И. 1968. Осетинский социальный термин Алдар // Изв. СОНИИИ, 1968. Т. XXVII.

Алано-Георгика 1993. № 1, 2. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах / Сост., введ. и комм. Ю. С. Гаглойти // Дарьял.

АЛЕКСЕЕВА Е. П. 1971. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. М.

АЛЕМАНЬ А. 2003. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.

АМИЧБА Г.А. 1988. Абхазия и абхазы средневековых грузинских повествовательных источников. Тбилиси.

АННА КОМНИНА 1965. Алексиада / Вступ. статья, пер. и комм. Я.Н. Любарского. М.

АРМАРЧУК Е. А. 2004. Археологические признаки дружинного сословия по материалам могильников Северо-Восточного Причерноморья XI–XIII вв. // XXIV Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. М.

АРУТЮНОВА-ФИДАНЯН В.А. 2003. Родовое предание и ранняя историография: «вторичный» эпос // ДГВЕ. 2001 год. М.

АФАНАСЬЕВ В. Г., РУНИЧ А. П. 2001. Мокрая Балка. Вып. I. М.

АФАНАСЬЕВ Г. Е., САВЕНКО С. Н., КОРОБОВ Д. С. 2004. Древности Кисловодской котловины. М.

БАРАТОВ С. 1871. История средних веков. Тетрадь II–III. СПб.

БАРТОЛЬД В. В. 1973. Соч. Т. VIII. М.

БИБИКОВ М. В. 1982. Византийские источники по истории Руси, народов Северного Причерноморья и Северного Кавказа (XII–XIII вв.) // ДГТ СССР. 1980. М.

- БИБИКОВ М. В. 1999. Византийские источники по истории древней Руси и Кавказа. СПб.
- БИБИКОВ М. В. 2005. Византийская «народноязычная» традиция о Руси// XVII чтения памяти В. Т. Пашуто. Ч. I. М.
- ВАНЕЕВ З. Н. 1989. Избранные работы. Т. I, II. Цхинвали.
- ВИКИНГИ 1996. Викинги: Набеги с севера / Пер. с англ. Л. Флорентьева. М.
- ГАДЛО А. В. 1986. Основные этапы и тенденции этносоциального развития этнических общностей Северного Кавказа в период раннего средневековья // Вестник ЛГУ. № 1.
- ГЛАЗЫРИНА Г. В. 1996. Исландские викингские саги о Северной Руси. М.
- ГЛАЗЫРИНА Г. В. 2004. О генеалогии исландца Торвальда, странствовавшего на Русь в X веке // ДГВЕ. 2002 год. М.
- ГУМИЛЕВ Л. 2002. Древняя Русь и Великая степь. М.
- ГУРЕВИЧ А. Я. 1970. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М.
- ГУТНОВ Ф. Х. 1989. Генеалогические предания осетин как исторический источник. Орджоникидзе.
- ГУТНОВ Ф. Х. 1993. Средневековая Осетия. Владикавказ.
- ГУТНОВ Ф. Х. 1994. Дургулель Великий // Эхо Кавказа. № 2.
- ГУТНОВ Ф. Х. 1995. Господский двор и вотчина у алан // Аланы: история и культура. Владикавказ.
- ГУТНОВ Ф. Х. 2001. Воин-купец в истории Юго-Восточной Европы // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии. Ставрополь.
- ГУТНОВ Ф. Х. 2004. Факторы социальной эволюции средневековых обществ Северного Кавказа // Кавказский сборник. Т. 1 (33). М.
- ГУТНОВ Ф. Х. 2005. Социальная структура гуннов и алан в эпоху Великого переселения народов // Кавказский сборник. Т. 2 (34). М.
- ГУТНОВА Е. В. 1989. Государство в структуре и эволюции феодального общества // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. Вып. 2. М.
- ДЖАНАШВИЛИ М. 1897. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // СМОМПК. Вып. XXII.
- ВАНЕТИ З. 1935. Общество нартов // Изв. ЮОНИИК. Вып. II.
- ДЮМЕЗИЛЬ Ж. 1976. Осетинский эпос и мифология. М.
- ЗАЙЦЕВ И. В. 2003. Ислам и христианство в Нижнем Поволжье в XV–XVII вв. // Сборник Русского исторического общества. № 7. М.
- ИНАЛ-ИПА Ш. Д. 1965. Абхазы: историко-этнографические очерки. Сухуми.
- ИНАЛ-ИПА Ш. Д. 1976. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми.
- КАЛИНИНА Т. М. 2003. Волга в географической номенклатуре арабо-персидских ученых IX–X вв. // Сборник Русского исторического общества. № 7. М.
- КАЛИНИНА Т. М. 2004. Генеалогии восточноевропейских народов в историческом сознании средневековых арабских писателей // ДГВЕ. 2002 год. М.

- КАЛИНИНА Т. М. 2005. Бурджан, ас-сакалиба, ал-абар // XVII чтения памяти В. Т. Пашуто. Ч. I. М.
- КАЛОЕВ Б. А. 1981. Земледелие народов Северного Кавказа. М.
- КАМБОЛОВ Т. Т. 2006. Очерк истории осетинского языка. Владикавказ.
- КОВАЛЕВСКИЙ А. П. 1956. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков.
- КОНОВАЛОВА И. Г. 2003. Черное море в описании Абу-л-Фиды // Сборник Русского исторического общества. № 7. М.
- КОНОВАЛОВА И. Г. 2004. Физическая география Восточной Европы в географическом сочинении Ибн Са'ида // ДГВЕ. 2002 год. М.
- КОРОТАЕВ А. В. 2003. Возникновение ислама: политико-антропологический аспект // Сборник Русского исторического общества. № 7. М.
- КОТЛЯР Н. Ф. 2000. Мстислав Тмутороканский и Ярослав Мудрый // ДГВЕ. 1998. М.
- КОТЛЯР Н. Ф. 2006. Князь, бояре и вече в Галицко-Волынской Руси // ДГВЕ. 2004. М.
- КУЗНЕЦОВ В. А. 1971. Алания в X–XIII вв. Орджоникидзе.
- КУЗНЕЦОВ В. А. 1985. Алания и Византия // Археология и традиционная этнография Северной Осетии. Орджоникидзе.
- КУЗНЕЦОВ В. А. 1988. Дургулель Великий и Нижний Архыз // Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе.
- КУЛАКОВСКИЙ Ю. 1898. Христианство у алан // ВВ. № 1.
- КУЛАКОВСКИЙ Ю. А. 2000. Избранные труды по истории аланов и Сарматии / Сост., вступ. статья, комм. и карта С.М. Перевалова. СПб.
- ЛАВРОВ Л. И. 1980. Топонимические заметки // КЭС. Т. VII. М.
- ЛИТВИНА А. Ф., УСПЕНСКИЙ Ф.Б. 2006. Кем была «Мария Всевожская»? // ДГВЕ. 2004 год. М.
- МАЛАХОВ С. Н. 1995. Алано-византийские заметки // Аланы: история и культура. Владикавказ.
- МАЛАХОВ С. Н. 2003. Из алано-тюркского ономастикона // VI «Минаевские чтения». Ставрополь.
- МАРКАРЯН С. А. 2004. Армянский историк XIII в. Степанос Орбелян о варягах-викингах Ингвара // Восток. № 6.
- МАСЛОВ Е. А. 2005. К вопросу о функциях монетных находок эпохи раннего средневековья в системе погребальной обрядности // VII «Минаевские чтения». Ставрополь.
- МИЛЛЕР В. Ф. 1881, 1882, 1887. Осетинские этюды. Т. I, II, III. М.
- МИНИНKOBA Л. В. 2005. В.Т. Пашуто – историк русского вассалитета // Восточная Европа в древности и средневековье. Ч. I. М.
- МИШИН Д. Е. 2004. Некоторые соображения относительно «Собрания родословных арабов» Ибн Хазма // ДГВЕ. 2002 год. М.

МОШИНСКИЙ А. П., БОЛАШОВ А. Ю. 2004. Аланские катакомбы X–XI веков на могильнике «Кари цагат» // // XXIV Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. М.

НИКИФОР ВРИЕННИЙ 1858. Исторические записки. СПб.

ПСЕЛЛ МИХАИЛ. 1978. Хронография / Пер., статья и примеч. Я.Н. Любарского. М.

ПЕРЕРВА Е. В. 2004. Палеопатология населения хазарского времени Северного Кавказа // МИАСК. Вып. 4. Армавир.

ПЛАНО КАРПИНИ. 1997. Плано Карпини. История монголов / 3-е изд. Г. де Рубрук. Путешествие в Восточные страны / 3-е изд. Книга Марко Поло / 4-е изд. М.

Предание о Царгасе, Азнауре и Хамьще // Изв. СОНИИ. Т. XV. Вып. 3.

ПФАФ В. Б. 1870, 1871. Материалы для истории Осетии // ССКГ. Вып. IV, V.

ПЕТРУХИН В. Я., РАЕВСКИЙ Д.С. 1998. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М.

РУДНИЦКИЙ Р. Р. 2001. Два древнерусских креста-складня с Развальского городища // V «Минаевские чтения». Ставрополь.

САВЕНКО С. Н. 1989. Характеристика социального развития аланского общества по материалам катакомбных могильников X–XII вв. Автореф. канд. дис. М.

САХАРОВ А. М. 1979. Феодальная собственность на землю в Российском государстве // Проблемы развития феодальной земельной собственности на землю. М.

СЕДЫХ В. И. 2004. Клады эпохи Рюрика: свидетельства активной международной торговли или сильных общественных потрясений? // Восточная Европа в древности и средневековье. (XVI «Пашутинские чтения»). М.

СКИТСКИЙ Б. В. 1949. Хрестоматия по истории Осетии. Ч. I. Дзауджикау.

ТМЕНОВ В. Х., ЦУЦИЕВ А. А. 2003. Некоторые дополнительные данные об алано-грузинских связях в XIII–XIV вв. // VI «Минаевские чтения». Ставрополь.

ТОГОШВИЛИ Г. Д. 1988. К вопросу о характере грузино-северокавказских взаимоотношений в XI–XIII вв. // Вопросы истории народов Кавказа. Тбилиси.

ЦУЛАЯ Г. В. 1980. Грузинский «Хронограф» XIV в. о народах Кавказа // КЭС. Т. VII. М.

ЦУЛАЯ Г. В. 1984. Отрок Шарукан Атрака Шараганис-дзе // КЭС. Т. VIII.

ЦУЛАЯ Г. В. 1996. Из истории грузинской историографии: «Мученичество Давида и Константина» // ЭО. № 1.

ЧЕСНОКОВА Н. П. 2004. Византийская династическая идея эпохи Комнинов и Ангелов (конец XI – начало XIII в.) // ДГВЕ. 2002 год. М.

ЧЕЧЕНОВ И. М. 1987. Новые материалы и исследования по средневековой археологии Центрального Кавказа // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. Вып. 3. Нальчик.

ЧИЧИНАДЗЕ З. 1993. История Осетии по грузинским источникам. 2-е изд. Цхинвал.

ALEMANY A. 2002. The 'Alanic' Title Bayatar // Nartamonga. Vol. I. № 1.

FIDAROV R. 2007. Horse Burials in the Zmeysky Catacomb Burial Place // Scythians,

Sarmatians, Alans. Barcelona.

JACKSON T. 2007. An Echo of Ancient Scythian in Old Norse Sources? // Scythians, Sarmatians, Alans. Barcelona.

KAMBOLOV T.T. 2007. Some New Observations on the Zelenchuk Inscription and Tzetzes Alanic Phrases // Scythians, Sarmatians, Alans. Barcelona.

MIKABERIDSE A. 1996. Maria-Martha Bagrationi zwischen Bysans und Georgien // The Caucasus in the context of World History. Tbilisi.

PETRUKHIN V. 2007. The Alans in the Russian Primary Chronicle and in Russian History // Scythians, Sarmatians, Alans. Barcelona.

SAVENKO S. 2007. Alan Horsemen in Written Sources and Archaeological Data: Problems of Comparative Analysis // Scythians, Sarmatians, Alans. Barcelona.

ZGUSTA L. 1987. The Old Ossetic Inscription from the River Zelenčuk. Wien.

F. Kh. GUTNOV

FEODAL SOCIETIES OF NORTHERN CAUCASUS DURING THE PRE-MONGOL PERIOD

SUMMARY

In this article stages of feudalism in North Caucasus are marked out. The first one covers early Middle Ages and finishes in IX–X centuries when in Alania and Khazar caganate the early class society has formed. In the second half of XI–XII centuries these countries saw the formation of feudal exploitation system proper.

The next stage of “mountaineer feudalism” development took place in XII–XV centuries. It was at that time that the major differences of social system of “aristocratic” and “democratic” tribes fomed. In the two above mentioned groups the development of landowner ship and serfdom of immediate producers forms took place.

By late Middle Ages ancestral lands in “aristocratic” societies absorbed almost the whole community and almost all peasants were in serfdom to a certain extent. Genesis of feudalism was still going on in part of “democratic” tribes. Probably some “free” societies were still on the stage of early class relations (according to Y. V. Pavlenko typology). Hence are the differences in the most important social criteria: forms of landowner ship, ancestral lands organization, character of peasants exploitation and types of non-economic compulsion, peculiarities of class structures and class struggle.

SELECTED NARTÆ TALES



THE NAMELESS SON OF WYRYZMÆG

A year of famine came to the land of the Nartæ. The grain did not sprout, the grass did not grow, but withered away. The Nartæ were dying of hunger, they grew down-hearted, and lost faith in their own powers. The famous young Nartæ, so brave previously, became so powerless, that they lay day and night dazed upon the meeting-place on the square, and if they woke up, all they spoke about were the glorious feats they had performed, the dangers they had overcome when they had driven the fat cattle off from their enemies pastures. About their good swords, glorious bows and arrows, they said not a word.

Syrdon had an impudent bitch, and it so happened, that all that time she ran about on the village square, and jumped above the heads of the sleeping Nartæ, licked some of their mouths, gnawed some of their sandals, and bit through some of their belts – it was simply pitiful to see all that.

Once *Wyryzmæg* came to the square, and there he saw how it looked more like a battle-field. There lay the brave youths, lean and hungry-looking, while *Syrdon's* insolent bitch played all her dirty and loathsome tricks on them. Anger flared up in his bosom, he threw his ivory walking-stick at the bitch, but it struck on a stone, and was broken in pieces. He gathered the broken fragments in a fury, and returned home. There he threw down the broken bits onto the floor, and slumped down with all the weight of his body in his armchair also made of ivory, and that fell to pieces as well.

“Why are your brows so black and stormy? Why did you slump down so angrily on your armchair and break it, my dear husband, master of my head?” asked *Satana*. “What has happened to you? Who has offended you, and made you look so furious?”

“Nobody has offended me”, replied *Wyryzmæg* sadly. “But how my heart aches when I see that our young Nartæ have entirely lost all their honour! As soon as they began to lie about the meeting-place on the village square, then *Syrdon’s* impudent bitch came along, jumping over their heads, even the bravest of our famous youths, licking some of their mouths, gnawing at some of their sandals, biting through some of their belts... All of them dozing and sleeping, and none has the strength, or the will to drive her away. My dear mistress, I would not grudge my life, if only I could see our Nartæ well-fed and satisfied, so that the warm blood flowed swiftly through their veins again.

“Don’t be down-hearted!” replied *Satana*. “Go and call them all! Our store-room is full of food and drink... I shall feed them all, as though they were but one man!”

Then *Satana* led *Wyryzmæg* to their pantry. One cupboard was full of cheese-pies, in the other up to the ceiling were stored up heaps of beef and mutton shoulder-blades and thighs, while in the third were stacked up bottles full of various beverages.

“You see, when the Nartæ had plenty, and were feasting, they sent home to me my honoured share, and I stored it all up carefully, and now it will serve a good purpose!” said *Satana*.

The clouds of worry dissolved from *Wyryzmæg’s* brow, and he said to *Satana* in pleased tones:

“Yes, there is even more than enough food here for all. They couldn’t eat half of it in a whole year. Make ready for a feast, my mistress!”

Then *Wyryzmæg* called the village herald, fed him up to the ears, and ordered him: “Go and cry with all your might, and tell the Nartæ: “Those who can walk should come to our feast themselves, and those who can’t – let them be carried by others. If anyone has a baby still in its cradle, let them bring baby, cradle, and all! *Wyryzmæg* of the *Æxsartæggata* calls all Nartæ to join in his feast!”

So the village-crier went around the village and cried aloud:

“Oh Nartæ, those who can walk, should come themselves. Those who can’t – let them be carried by others. If anyone has a baby in a cradle, let them bring baby, cradle and all! *Wyryzmæg* of the *Æxsartæggata* is giving a feast and calls you to join in!”

Having heard the news, the Nartæ floded into *Wyryzmæg’s* home. All, from the smallest to the greatest, from the youngest to the eldest gathered together. Tables were set up and filled with food and drink, and day after day the company kept up the feast.

Meanwhile the fire began to get low on the hearth, *Wyryzmæg* rose from his chair and went into the yard to chop some logs. Just as he was bending to pick the chopped pieces up, a huge shaggy-feathered eagle flew out from the Black Mountain, seized him in his talons, and flew off with him in its clutches to finally place

him on a single pillar of rock amidst the sea – no mountains, no trees, nought living to be seen around. Then *Wyrzmag* began to name himself a most unhappy man, uncertain about his future.

All day he sat on the pillar, glancing around. Evening came, darkness began to gather, when suddenly he saw that from beneath the water, from beneath a submerged rock, somehow light was breaking through.

“Come what may, I must know what kind of a wonder that is”, said *Wyrzmag* to himself. He slipped down from his pillar, slid into the water, moved the huge rock aside, and saw a door there before him. He opened this door, and there stood three maidens, each one more beautiful and slender than the other, who came running to greet him.

“May you come to us hale and hearty *Wyrzmag*. May you come to us sound, dear relative of ours. Come in, and be our guest!” said the maidens smiling gaily and gladly.

So he entered the house and saw a respectful old lady there.

“May there be good fortune in this house!” he greeted her.

“Be well and happy, and be welcome!” said the old lady, and invited him to sit in an armchair.

Wyrzmag sat down, looked around, and noticed that the floor was of blue glass beneath his feet, that the walls were studded with mother-of-pearl, and that the morning star was shining from the ceiling.

He was amazed at all this. What a wonder it was, right in the ocean depths. Of course, he soon understood that he had chanced upon some relations of his, the *Donbetyrtæ*.

Then *Wyrzmag* noticed a little boy who was running around, so light and swift he ran, that *Wyrzmag* could not follow him. He loved to look at this little fellow, and happiness filled his old heart.

“Happy is the man who has you for a son!” he thought to himself.

“Was it sunshine, or heavy rain which brought you to our land?” asked the old lady kindly. “We have been waiting to see you for so long!”

Wyrzmag straightway felt bolder, and thought that he would not die after all, if on the ocean bed he had found relatives, eager to see him. And he began to tell them how he had come to their land. Meanwhile the maidens served the table for him. The host brought in a well-fed ram, and asked *Wyrzmag* himself to slay it. The fire was blown up, and *Wyrzmag* had barely time to look round once more, before the table was set in front of him, full of good things to eat.

To begin the feast, *Wyrzmag* according to Nartæ custom raised a piece of meat on the point of his dagger, and said a prayer. When he had finished, he then, once more in accordance with custom, turned towards the little boy, and said kindly “Come to me, sunny-boy, and taste the offering-meat!”

Holding the meat on the dagger-blade, *Wyryzmag* stretched it out towards the little fellow. He came running quickly to take it, then stumbled and fell right on the point of the dagger. The sharp blade penetrated his little heart, and like a beautiful cut mountain lily, he fell. He trembled a time or two, and then his young spirit flew away...

Deep sorrow seized *Wyryzmag*, and all the *Donbetrytae* family. The maidens carried away his corpse into the next room.

“Why am I so unlucky, why has such a woe fallen on my head!” thought *Wyryzmag*.

Then, seeing that he did not touch the food, the old lady said: “Help yourself, *Wyryzmag*. What has happened cannot be righted – all fulfils the will of God!”

But *Wyryzmag* simply could not eat. He rose upset, bid them farewell, and returned by the way he had come. On leaving the house he heard how all the women were bewailing the loss of the little child.

No sooner had *Wyryzmag* climbed back onto his lonely pillar, than the enormous black eagle appeared in the sky, swooped down and once more took him in his talons, and carried him back all the long way to his home. There he collected the chopped firewood, and entering the dining hall, saw that the feast was still in full swing, and nobody had noticed neither his absence nor returning.

He sat down in the place, and turning to the company asked:

“What kind of story would you like to hear from me? Old or new?”

“We have heard lots of old ones already,” said his guests, “now we should like to hear something new!”

“Does anybody remember how I came out?” – asked he. “When the fire began to get low on the hearth, I rose from my chair and went into the yard to chop some logs. Just as I was bending to pick the chopped pieces up, a huge shaggy-feathered eagle from the Black Mountain seized me in his talons, and flew off with me in its clutches. For a long time he bore me over the sea, far from the shore, and finally placed me on a single pillar of rock. There were no other cliffs nearby, only sea all round – no mountains, no trees, nought living to be seen, and the only moving thing was blue water below. Evening came, darkness began to gather, when suddenly I saw that from beneath the water, from beneath a submerged rock, somehow light was breaking through.

“Come what may, I must know what kind of a wonder that is”, I said to myself and slipped down from the pillar, slid into the water, moved the huge rock aside, and saw a door there before me. I opened this door, and there stood three maidens, each one more beautiful and slender than the other, who came running to greet me. “Come in and be our guest!” said to me the maidens. There were also a respectful old lady and a young boy there. I looked around and saw that the

floor was of blue glass and the walls were studded with mother-of-pearl, and that the morning star was shining from the ceiling.

They served a table for me and I raised a piece of meat on the point of my dagger, and said a prayer. When I had finished, I then, in accordance with custom, turned towards the little boy, and asked him to come to me and taste the offering-meat! He came running quickly to take it, then stumbled and fell right on the point of the dagger.

Deep sorrow seized the host family and me myself. I did not touch the food. I rose, bid them farewell, and returned by the way I had come. Then the enormous black eagle appeared in the sky, swooped down and once more took me in his talons, and carried me back all the long way to my home”.

In the next room among the women *Satana* was sitting. She heard *Wyryzmæg's* story, and began to tear her hair, and to scratch her cheeks, and to bemoan her lot:

“Glorious men, best of the best, you deeply respected elders, do not judge me, I beg of you, that I speak before you in tears. In my parental *Donbetyrtæ* home I left a secret treasure. My husband was away on campaign when he was born and did not know about it. I gave him to be brought up by my relations in my father's home. But there *Wyryzmæg* found him, and with his own hand sent our immature son into the Land of the Dead. How shall we live now? Who take care of us in our old age?”

Everyone felt sad and silent on hearing her mournful plaint, and quietly they arose and went home to their houses.

Since then *Wyryzmæg* was pining. He went about with bowed head and hunched shoulders, and did not smile when someone smiled at him, and did not speak when someone addressed him.

There was a blue-grey stone at the meeting place on the village square – the stone of oblivion. Anyone who lay on that stone immediately forgot his sorrow. *Wyryzmæg* made a habit of lying himself face down on that stone, and not to arise all day long. Then the elders used to come to him and say:

“Nart *Wyryzmæg*, glorious among the glorious! You must not be so sad, and waste away with grief. Could such a griveous thing happen to anybody but you!”

To hear these words he cheered up, and sooner he became his former self.

* * *

The dolorous *Donbetyrtæ* buried the body of the little boy in the earth, but his soul flew off to the Land of the Dead, and the ruler of that land, *Barastyr*, set the little fellow on his knee. But the lad was troubled, because nobody on earth remembered about him.

“What is worrying you?” asked *Barastyr*, and the lad replied:

“Many years have passed since I came to the Land of the Dead, and my father *Wyryzmag*, who finds time to bother about others, even about strangers, has no times to pay me tribute, and I am completely forgotten. He has not given a funeral feast, and not raised a memorial stone for me, and I am lonely and lost here among the dead. I beg you, *Barastyr*, release me for a little while from this Land of the Dead. I only want to prepare with my own hands all that is necessary for the funeral feast that should be held in memory of me since a year has elapsed after my death, and I give my word that I shall return at once”.

“I do not wish to offend you, but I cannot do what you ask,” replied *Barastyr*. “If any of the others knew that I let you go, then none of them would stay here. It is hard enough to hold them here now, in the Land of the Dead, so how could I hold them then?”

“I can help you there”, said the youngster. “I shall turn the shoes on my horse *Gee-gee* round the opposite way, and when the dead ones miss me, and rush to the gates of the Land of the Dead, then you can tell them: ‘Just look at these horse tracks – if he has gone out of these gates, then I have no power to hold you, but if the tracks lead back into this land, there is no way out for you!’”

To this *Barastyr* agreed.

The lad shod his horse *Gee-gee*, as he proposed, and galloped off out of the Land of the Dead. When the dead no longer saw him in their midst, they flocked to the gates, where they met the gate-keeper.

“Where are you all going?” asked *Aminon*, the guardian of the gates.

“If anyone can leave here, then nobody will stay!” shouted the crowd. “First of all make sure what has happened!” he replied. “Look at the horse’s tracks, and you will see that no one has left here!”

The dead ones looked and saw that the tracks led into the Land of the Dead, and then they all calmed down, and each one returned to his place without further trouble.

But the boy, the foster-child of the *Donbettyrta*, the son of *Wyryzmag*, who had never received a name, galloped afar up to the Nartæ village, to the old home of the *Æxsartaggata*, and loudly called for the master of the house to appear.

“I am looking for *Wyryzmag*,” said the young rider. “Will he not come with me on campaign? Tell him, please, that I shall wait for him at the Memorial Mound at the village pasture”.

Satana returned back to the house and said: “Oh, my dear husband, someone is making fun of you. At front door there is a youngster hardly seen from behind the pommel and he invites you to campaign. He says he will be waiting for you at the Memorial Mound at the village pasture.”

“Hurry up, mistress!” he replied. “Put out my breast-plates for my journey. Of course, if anyone sees me going on campaign with a young led, they will laugh

at me. But I cannot break my word. While I have eyes to look out under my brows, I shall always act honourably, and honestly. All my life I have never refused any comrade to go on campaign, and shall not do so now!”

But *Satana* did not want *Wyryzmæg* to go with that bold young lad. When evening came she baked three round honey-cakes, and prayed:

“O God of Gods, my God! If you have created me for some reason, then I ask you to show me your favour! Send down this night on earth all the snow and rain that you have prepared for the next seven years, and whip up some whirlwinds and hurricanes, and I hope that the bold youngster who is worthy of death will find it this night, but my old man will remain at home”.

She had only just finished praying, when the heavens clouded over with heavy rain, and then snow fell so thick that no one had ever seen anything like it before. The ancient glaciers swept from the mountains, the whirlwinds wheeled and roared above the earth and blinded everybody who tried to go to the next-door neighbour.

But all the same, before daylight *Wyryzmæg* saddled his old dapple-grey steed *Ærfæn*, and went off on the road, pushing his way through the thick snowflakes, the ice and the drifts. Far away he saw that through the morning mist and snow rose the village pasture Memory Mound, like a black mountain.

Wyryzmæg rode up to the mound, and saw there a young lad lying asleep, with his saddle under his head, on a spread-out horse-blanket, covered over with a felt cloak, and all around him the field was green. You could find place for seven thrashing floors, and there his horse *Gee-gee* was browsing.

“Whether that is a heavenly spirit, or an angel, all the same, that’s something wonderful!” said he quietly to himself.

On his faithful *Ærfæn* he climbed the mound, and addressed him: “Hey, youngster, arise! The road is long, and the day is short. We must be on our way!”

The young lad jumped up quickly, armed himself with his weapons, straddled his steed, and off they went. *Wyryzmæg* rode ahead on his dapple-grey *Ærfæn*, and behind him the youngster on his *Gee-gee*. They pushed ahead, and every passing hour the blizzard grew bolder. *Wyryzmæg*’s steed thrust aside the mounds of snow with his powerful chest, protected with a breast-plate, but it became more and more difficult for him move forward, and he stumbled. Meanwhile the youth followed in his tracks, and where he passed, the snow melted, and black earth appeared. *Wyryzmæg*’s dapple-grey started to choke for breath, and then the youngster said:

“I will ride ahead. From this day let it be not shame, should a youngster ride in front of an elder.”

As he became the leader, the breath of his horse melted the snow around him making the road wide enough for seven thrashing floors and *Ærfæn* was treading over a black earth.

So they rode on, was it a long way or a short one? *Wyryzmag* said:

“Now my lad, we must take counsel. Where shall we go? What enemies shall we attack?”

“Take me to a land where you have never been before on a campaign!”

“I have not found the way across the sea, therefore beyond the sea alone remains one land where I have not been. It is called *Terk-Turk*”, answered *Wyryzmag*. “There is not a richer land on earth. There are so many sheep and cattle, so many horses, that once they start out on the road, no shepherd or herdsman can turn them back. But it is not easy to get there. One must sail across a stormy sea, and then conquer those who keep watch over the cattle. First the shepherds and herdsmen of *Terk-Turk*, then an iron stallion, a wolf with iron teeth, and a hawk with an iron beak!”

“That is the land where we shall go!” declared the youngster.

“Let us try out our luck there. Maybe something will fall into our hands!”

They reached the shores of the stormy sea, and began to swim across on their horses. Like fishes their steeds swam, and bore them across to the further shore. They came out of the water onto dry land. Then the youngster carefully bathed his horse, and smeared him with magic glue that sticks well without water, and made him roll in the nearby gravel. Then he smeared him again and made him roll in the sand on the shore. *Gee-gee*, his steed, became enormous, like a mountain. Then our two riders went on and found the herd of horses belonging to the *Terk-Turks*. Then the youngster made haste and dug two holes – one for himself, and another for *Wyryzmag* and his horse. Going up to *Wyryzmag*, he said to him:

“Look, *Wyryzmag*, my horse will now fight with the iron stallion. At first they will kick each other with their hind legs, and their iron hooves will strike each other, and send off sparks, and set the earth slight. Take care, whatever you do, not to look out of your hole then, or terrible misfortune will overtake you! Next they will bite each other, and kick with their forelegs, and such a blast of fury will arise from their stormy breathing, that it will carry away the topmost handsbreadth of the earth. Do not move from your hole then, or your dust and ashes will blow over the hills and dales. When the time comes to act, I myself will tell you”.

Then the two horses began to fight, neither sparing the other, the iron stallion and the youngster’s horse *Gee-gee*. From the clash of their iron hooves came such sparks, that the earth took flame. *Wyryzmag* could not restrain his inquisitiveness, and glanced out of his hole, and his long beard caught alight at once. The youngster skilfully extinguished the flames, and said to him:

“From now on there will be a new custom: all will wear their beards as short as yours has now become!”

Then the iron stallion and the youngster's steed began to bare their teeth and bite, and to kick with their forelegs. Such a blast arose, that it stripped the first handsbreadth of soil from the earth. Again *Wyryzmæg* could not control his inquisitiveness, and looked out of his hole, and the blast blew off the top of his skull and carried it quickly away.

“So now my dear elder is left with no top to his head!” said the youngster, and sprang out of his hole, run after the top of *Wyryzmæg*'s skull, which the blast had carried away. He overtook the wind, seized the skull, and brought it back. Placing it above *Wyryzmæg*'s brow, he said: “From this time on the Nartæ will no longer remove the top half of their heads!”

But before that any Nart could take off the top of his head in order to shave it more easily, and could then put it back on again.

The horses had still not finished their fight, when a wolf with iron teeth in his jaws came to the aid of the iron stallion. Then the youth shot an arrow at him, and may it be so with all who curse you, the wolf died on the spot. The youngster cut off one of his ears and hid it in his tunic. Then a hawk with an iron beak came to aid the iron stallion. Again the youngster showed his skill, and shot an arrow at the hawk. He had only waved his wings once, then he fell down dead upon the ground. The youngster cut off his head, and hid that in his tunic too.

But still neither of the horses could defeat the other. More than once the iron stallion bit at the neck of *Gee-gee* with his iron teeth, but then gravel and sand filled his mouth, and he could not sink his teeth in. At last *Gee-gee* began to come out on top of the iron stallion who sank on his knees to the earth. The youngster grabbed his saddle, flung it on the stallion, and bestrode him, calling out:

“Hey, *Wyryzmæg*! Quickly drive the herd of *Terk-Turk* horses off home, while I ride to inform their owners that their herd is gone”.

“While nobody is pursuing us, better both go together on the same road home!” answered *Wyryzmæg*.

“My honour will not allow me to sneak off with such rich booty, without letting the owners know!” replied the youngster.

At that time there was a feast among the people of *Terk-Turk*, and suddenly they saw a youngster gallop up on the iron stallion.

He came to the feasting-place and cried:

“Alarming news, people of *Terk-Turk*! All your herd of horses, all your riches, they are driving off”.

The younger *Terk-Turk* heard this alarming news, and informed their elders. The eldest said: “That fellow probably seeks for something to eat and drink. Invite him in, and we shall welcome him as guest”.

The younger *Terk-Turk* ran to the lad and invited him into the house where the feast was, and where the elders were sitting. He looked round the festive

board, and then took out the head of the hawk, and the ear of the wolf from his tunic pocket. The head he threw where the elders were feasting, and the ear he threw where the young *Terk-Turks* were eating. To the elders he said:

“You didn’t have enough cunning heads, dear elders! Here, take this one!” Then he turned to the younger ones, and said:

“You didn’t have enough sharp ears. Here, take this one. As for your iron stallion, he is tied up in the stall!”

The feasters were all gripped by great agitation. They understood that they had been robbed of their faithful guards. While they were recovering for a moment from the shock, the young lad went to the stall, leaped upon the iron stallion, and off he went at full gallop, to overtake *Wyryzmag* with the herd of horses.

He passed over the outskirts and saw there a gray-haired old lady, sitting between six burial mounds, weeping and moaning, and addressing herself to each of the burial mounds in turn.

“What kind of wonder is this?” thought the youngster.

At once the old lady, pointing at the burial mounds, said to him:

“I had seven sons. Six of them have departed into the Land of the Dead. When enemies tried to seize the herds of the *Terk-Turk*, they died defending them and their honour. Only one son remains to me. I know that he will gallop in pursuit of you who have driven off our horses. But your skill and bearing are obvious. You are so brave, but my son, who will be in front of all the others, will attack you. But spare him, for my sake, for the sake of a widowed mother, and do not slay him. Give him a light wound, and throw him by the wayside, so that others galloping after to attack you, do not trample him in the dust. May my only remaining son, my only support in old age, find in you a protector. So that all may be thus, be my milk-son, and let him be your milk-brother. Take my breast between your lips, then swear to me your oath”.

The young led leapt down from the iron stallion, took the old woman’s breast between his lips, and then gave her his solemn word that means the firm promise of a Nart, that he would not cause her son any harm. The old woman thanked him, and told him what her son looked like, so that he might recognise him at once.

Again he bestraddled the iron stallion, and set off at a gallop to overtake *Wyryzmag* and the herd. When they met they guided the horses across the stormy sea to the other side, then further still, until they heard a rider galloping after them.

“You drive on ahead, *Wyryzmag*, and preserve the booty, while I will try to restrain the followers”. So they agreed.

“Hey, you son-of-a-bitch, dirty dog that you are!” cried the rider from afar, as he galloped up nearer and nearer. “Do you know whose herd you have driven

off? If you are a man, don't try to run away from me!" Then the arrows began to buzz like flies around the ears of the youngster. He turn shouted back his answer:

"I may not touch you. I have named your mother my milk-mother, I have taken her breast between my lips and given her my sacred word to preserve you. Do not hinder me then, let me go my way!"

The persecutor did not obey him. Taking aim with one arrow after another, with passionate curses he drew nearer and nearer. Then the Nart youth shot one arrow at him. That arrow, not touching his body, but catching in his clothing, tore him from his saddle, and hurled him to the earth. In vain he tried to tear the arrow from the ground where it was stuck, but to no avail.

Meanwhile the other followers galloped up, and all together began to tug the arrow to release him, but they could not move it. In the end they had to slash his clothes from him with their swords, and only then could they set him on his feet again. Then they all set upon the young Nart, and the battle began. *Terk-Turks* hit out and hewed at the young Nart, but he slew half of them, and so much blood was spilt, that it washed their corpses away. Those who remained alive understood that they could not defeat such a warrior, and they returned home.

Wyryzmæg and the youngster successfully drove their booty home to the Nartæ's village, and stopped at the place where spoil was divided. Then the youngster said to *Wyryzmæg*.

"You are the eldest, therefore it falls to your lot to divide the spoil between us!"

"But why should I divide the spoil which you have won?" replied *Wyryzmæg*. Then the youngster chose a white bull and set it aside, tied with a silken cord. All the remaining booty he divided into three lots, and thus he adressed *Wyryzmæg*.

"The first lot goes to you, *Wyryzmæg*, as the eldest. The second, as my comrade on the campaign, to you also. The third is my lot, which I present to you with respects. The white bull remains. Take it and arrange for me a yearly memorial feast. To all the dead you pay your respects, but to me, your nameless son, whom you placed in the home of the *Donbettyrtæ* and with your own hands sent to the Land of the Dead, only to me you never gave a funeral feast, nor celebrated my memory!"

With that he jumped upon his own steed *Gee-gee*, waved a hand in farewell to *Wyryzmæg*, and galloped off to the Land of the Dead.

Tears streamed down *Wyryzmæg*'s cheeks, and he cried to his departing son: "Glance back at me, if only once!" But his son did not look back thinking to himself that his time was running out.

So *Wyryzmæg* sadly drove the booty home, and there said to *Satana*:

"Oh, dear mistress of our house! I have been on campaign with that same youngster who was your joy and happiness in life, and whom you could not see enough of while he was alive!"

Hearing that, *Satana* went galloping off after her son. For a long time she rode and rode, and gradually began to overtake him, and cried:

“Oh, you who were my joy and delight on earth, you whom I could not see enough of when you were alive. Look back I beg, just one glance, just one, my son, just look at me!”

Her son did not look back, but called to her:

“The sun goes down, my time is running out, and I hasten to the Land of the Dead, in order to keep my word!”

Satana, unhappy mother as she was, understood that he could not stay even for a moment, so she prayed:

“Oh, God of Gods, my God! You can see into a mother's heart? Let it be so, that this eve on the mountain snows the sun's rays should remain a little longer, the cold sun of the Dead!”

The youngster reached the gates of the Land of the Dead, and cried to the door-keeper *Aminon*:

“Hey, open up the gates!”

“You are late, the sun has set already!” replied *Aminon*.

“No, it is still not dark! See, on the mountain snows the rays of the sun of the Dead are still shining!” and turning, he pointed to the mountains. The gate-keeper opened the gates, and at that very moment *Satana* saw her son. The edges of his garments gleamed, and for a second she saw his face, as the gates were closing behind him. But she hastened forward, and threw her gold ring after him, which itself bounced up and fell straight upon her son's finger. With that ring he returned to the Land of the Dead, this bold son of *Wyrzmag*, and took his place on the knee of the God *Barastyr*.

When *Satana* returned home, they slew the white bull and arranged a great funeral feast in honour of their son. All the remaining horses and cattle they distributed among the poorer Nartæ.

РЕЦЕНЗИИ

Толковый словарь осетинского языка

/ Под общей редакцией Н. Я. Габараева. Т. I: А–Æ. М.,
«Наука». 2007. 510 с.

Рецензируемая книга представляет собой первый том четырехтомного толкового словаря осетинского языка. Работа над его составлением была начата в 60-е годы прошлого столетия коллективом отдела языка Юго-Осетинского научно-исследовательского института им. З.Н. Ванеева. В 1964 г. в Цхинвале был издан одноименный макет, в котором обсуждались основные принципы составления Словаря, а также представлены образцы толкований слов [ГÆБÆРАТЫ 1964]. В 1965 г. известный иранист Ладислав Згуста в своей рецензии в целом высоко оценил проект Словаря [ЗГУСТА 1968: 244-251]. Рецензируемый нами первый том полностью подтверждает выводы нашего словацкого коллеги и освобождает нас от необходимости подробно останавливаться на структуре Словаря и на принципах его составления. В нашей рецензии речь пойдет скорее о том, как составители воплотили на практике ими же принятые теоретические установки.

Рецензируемый Словарь несет двойную нагрузку – он является не только толковым, но и двуязычным: все слова в нем снабжены переводами на русский язык. А это, по выражению Л. Згусты, «верная гарантия того, что Словарем будут пользоваться широкие научные круги, а не только занимающиеся осетинским языком» [ЗГУСТА 1968: 245].

Кроме того, Словарь богато иллюстрирован выдержками из произведений осетинской литературы и фольклора, что облегчает восприятие



толкования слова. Каждая иллюстрация тщательно подобрана и удачно вплетена в ткань словарной статьи.

Рецензируемый Словарь включает в себя и основной корпус фразеологии осетинского языка, каждая единица которого также снабжена толкованием на осетинском языке и переводом на русский.

С основной своей задачей – толкованием слов – коллектив составителей справился отлично. Если не считать отдельных огрехов, неизбежных при составлении первого для данного языка толкового словаря, то основная часть лексики истолкована вполне удовлетворительно. До сих пор толкованием осетинских слов занимались исключительно глоссаторы. Однако совершенно ясно, что в качестве глосс к фольклорным и иным текстам¹ выбирались, как правило, слова, давно вышедшие из употребления. Общее количество осетинских глосс едва ли переваливает за цифру 100. В рецензируемом же Словаре представлена почти вся лексика языка. Стоит ли говорить о трудностях, возникающих при составлении толкового словаря для языка, не имеющего данного рода лексикографической традиции!

Если же говорить о недочетах в толкованиях отдельных слов, то их можно разделить на три рубрики: 1. Стилистические погрешности в тексте толкования. 2. Неполный перечень выявленных значений. 3. Не вполне удачное толкование.

Попытаемся коротко остановиться на каждой из этих позиций с тем, чтобы обратить внимание составителей на наиболее характерные недочеты.

1. Язык словарной статьи в целом отвечает нормам осетинского литературного языка, однако в ряде случаев можно обнаружить диалектные и просторечные выражения. Так, в толковании слова *абабæу* ‘ни-ни, ни за что не...’ читаем: «ницæй тыххæй нæ...» (с. 27). Перед нами двойное отрицание (ни-, нæ), характерное для южных говоров осетинского языка, но недопустимое для литературной нормы.

На с. 221 слово *æвдасарм* ‘передняя конечность животного вместе с лопаткой’ толкуется следующим образом: «Кусарты раззаг къабæзтæй сæ иу уæнимæ иумæ». В данном случае мы также сталкиваемся с вторжением диалектной традиции в литературную норму, не допускающую сочетания формы отложительного падежа (флексия *-æй*) с энклитической формой местоимения (*сæ*).

¹ См., например [ИАС, II: 643-655]. Кстати говоря, определенное количество глосс можно найти и в учебнике по осетинскому языку для V-VI классов, автором которого является редактор рецензируемого Словаря, см. [ГÆБÆРАТЫ 1979: 236-240].

На с. 253 слово *æлдариуæг кæнын* ‘быть чьим-л. алдаром, господином’ толкуется как: «3. карзæй архайын, карзæй уæвын». Во втором словосочетании флексия отложительного падежа (-æй) совершенно лишняя.

На с. 262 в иллюстративной части к слову *æмбæр-бæр кæнын* ‘кишеть’ находим предложение «Адæм æмбæр-бæр кодтой, кæрæдзимæ ничиуал хъуыста». Поскольку имя автора данной фразы не указано, рискнем предположить, что она сочинена ad hoc кем-то из составителей. Но сочетание «кæрæдзимæ ... хъуыста» совершенно недопустимо в осетинском языке. Следует писать либо «иу иннæмæ нал хъуыста», либо «кæрæдзимæ нал хъуыстой».

На с. 286 слово *æмыс* ‘блинчик из кукурузной муки’ толкуется как «Сылы æмæ соимæ конд лауыз нартхоры ссадæй». При перечислении ингредиентов для блинчика *æмыс* следовало бы воспользоваться групповой флексией, как этого требует литературная норма. При таком расположении однородных членов предложения флексия ставится в конце группы слов: «Сылы, сой æмæ нартхоры ссадæй конд лауыз». Введя в цитируемую фразу две флексии (-имæ, -æй), составители вновь разошлись с литературной нормой.

Желание передать все тончайшие нюансы значений каждого слова иногда приводит составителей к необходимости строить слишком сложные фразы. Это не всегда получается гладко. В качестве примера можно привести толкование слова *æрбасæррæтт кæнын* ‘прыгнуть, перемахнуть’: «Æвæджиау стыр хъаруйæ æрбагæпп кæнын» (с. 383). Здесь сочетание *æвæджиау стыр хъаруйæ* должно означать ‘очень энергично’. Оно введено для передачи экспрессивной окраски толкуемого слова. Однако осетинский литературный язык, да и его диалекты, не допускают сочетания *хъаруйæ æрбагæпп кæнын*. В данном случае следовало воспользоваться более простой, но вместе с тем естественной и понятной конструкцией «хъаруджын гæпп æрбакаæнын», букв. «энергично впрыгнуть».

2. Сравнение с любым другим словарем осетинского языка показывает, что в рецензируемом Словаре значения осетинских слов описаны намного полнее. Однако и в данном случае авторы не до конца последовательны, упустив из виду довольно существенные компоненты значений некоторых слов, присущие в основном архаичной лексике языка осетинского фольклора, а также лексике диалектной. Рассмотрим несколько примеров.

Чрезвычайно редкое осетинское (дигорское) *азмаæц* по традиции, идущей от В. Ф. Миллера, толкуется как ‘шут, клоун’ [МИЛЛЕР 1927: 17; АБАЕВ 1949: 440]². Эти значения нашли отражение и в рецензируемом

² В «Осетинско-русском словаре» – ‘плут, клоун’ [ОРС: 23].

Словаре (с. 64). Однако «Дигорско-русский словарь» дает другие значения: ‘ангелочек; божественный младенец (увиденный во сне)’ [ДРС: 20]. Значение ‘ангелочек’ напрашивается и в дигорской поговорке *Суваеллон (хæдзари) азмæц æй*, на наш взгляд, не совсем точно переведенной как «Ребенок (в доме) – радость» [ОДИ: 178]. Слово *азмæц* в значении ‘ангелочек’ имеется и в иронском диалекте, о чем можно судить хотя бы по переводу повести Ч. Айтматова «Тополек мой в красной косынке» на осетинский язык, выполненному писателем С. Хаблиевым: *Ацы азмæц* (= сæ чысыл фырт – Дз. Ю.) *дæр немæ* «Этот ангелочек (= о своем сынишке – Ю. Д.) тоже был с нами» [АЙТМАТОВ 1976: 95].

В иронском диалекте слово *азмæц* встречается и в других значениях: ‘дьявол, шайтан’ [АГЪНИАН 1978: 72, 73]. Данное издание ценно, между прочим, еще и авторской глоссой к рассматриваемому слову: «Азмæц – зин, дæлимон; фыны йæ бафæрсын чи бафæраза, уымæн цы зæгъа, уый æрцæудзæн – ахæм уырнындзинад уыдис ирæттæм» [АГЪНИАН 1978: 72], букв.: «Азмæц – черт, дьявол; у осетин существовало следующее поверие: если кому-либо удастся во сне задать ему вопрос, то сказанное (азмæцом) в ответ непременно сбудется». Как видим, перед нами вполне готовый текст толкования, и если бы рассматриваемое издание не ускользнуло от внимания составителей, его легко можно было использовать целиком.

К сожалению, столь же неполный перечень значений находим у таких слов, как *алыпп*, *амонын*, *амынает*, *атулын*, *æлгъдзæг*, *æлхæд*, *æмдзуарджын*, *æнæлæг*, *æнуд*, *æныгуыс*, *æрвыг*, *æууæрдын*, *æфсæдаг*, *æфсымар*, *æфсырд* и некоторых других.

3. Не вполне удачные или не вполне верные толкования можно проиллюстрировать следующим примером.

Слово *авг* ‘стекло’ толкуется так: «Дзæнхъа дурæй дон кæныны фæрцы кæй аразынц, ахæм рухсдзыд сæртаг буарад» (ф. 35). Это буквальный перевод соответствующей статьи в словаре С. И. Ожегова: «стекло 1. Прозрачное вещество, получаемое путем плавления кварцевого песка» [ОЖЕГОВ 1973: 704]. Разница между осетинским и русским текстом в том, что в осетинском переводе вместо «песка» появился «камень» (дур). Но дело этим не ограничивается. Если осуществить обратный перевод осетинской фразы, то получится буквально следующее: «Прозрачное хрупкое вещество, получаемое путем плавления с помощью кварцевого камня». При этом остается загадкой, что же именно «плавят с помощью» кварцевого камня. Рассматриваемая фраза приобрела бы более осмысленный характер, если бы были переставлены ее компоненты: «Дон кæныны фæрцы дзæнхъа дурæй кæй аразынц, ...». А еще лучше, на наш взгляд, было бы использовать конструкцию, из которой было бы видно, что

плавке подвержен именно кварц, например: «Дзæнхъа дур бадон кæныны руаджы цы рухсдзых сæртæг буарад сæвзæры, уый».

К сожалению, аналогичные претензии можно предъявить и к толкованиям других слов: *анæгол*, *анос уын*, *апартеид*, *арсмарæн*, *æвгъæд*, *æвзакъæ*, *æгъдæнцой*, *æнауддзых*, *æрмидур*, *æруагæс кæнун*, *æфсымар*, *æхсæдыи* и некоторых других.

Говоря о полноте охвата лексического материала, необходимо заметить, что первый том Словаря содержит около 8 тысяч слов современного осетинского языка. Если предположить, что лексический материал распределен по томам равномерно, то в Словаре предполагается описать около 32 тысяч слов. Для сравнения отметим, что в последнем, пятом, издании «Осетинско-русского словаря» содержится около 30 тысяч слов [ОРС: 3]. Но сравнение словника двух словарей показывает, что в первом из них удельный вес интернационализмов сведен к минимуму. В нем не нашлось места таким словам, как, например, *автобусон*, *автоген*, *автогенон*, *автоинспектор*, *автоколонна* и многим другим, имеющимся в [ОРС: 15].

Несмотря на отсутствие большинства интернационализмов, рецензируемый Словарь является наиболее полным собранием осетинской лексики. Помимо лексики современного литературного языка в нем достаточно полно представлена лексика диалектная, включая лексику южных говоров осетинского языка. Именно к этому призывал составителей Словаря Л. Згуста: «большие лексикографические труды, подобно тому, который мы здесь рассматриваем, осуществляются самое большее один раз в столетие. Поэтому следует воспользоваться редкой возможностью осуществить также другие задачи. Среди них является, конечно, немаловажной задача сохранения диалектных слов, многие из которых в скором будущем станут непонятными» [ЗГУСТА 1968: 248].

В первом томе, помимо дигорских, представлены чуть больше 25 специфически «югоосетинских» (т.е. кударских и чисанских) слов. Поскольку большинство из них впервые получили «прописку» в словаре, мы сочли необходимым привести их полный список: *агъуынди кæнын* (с. 47), *ададзын* (с. 48), *адгур* (с. 52), *акорто кæнын* (с. 83), *алацъырæг уын* (с. 93), *алопъо кæнын / уын* (с. 97), *амæн æмæ* (с. 102), *анана кæнын* (с. 111), *арцъиу* (с. 147), *аса* (с. 147), *ахега кæнын* (с. 190), *ахо* (с. 192), *аходзагъд* (с. 192), *ахуруччи кæнын* (с. 195), *ахуха кæнын* (с. 195), *ахыхы кæнын / уын* (с. 198), *ацелха кæнын* (с. 206), *ацыхауи кæнын* (с. 208), *ацъапп(ытæ) кæнын* (с. 208), *ачиха-миха кæнын* (с. 210), *ачъæлф-чъæлф кæнын* (с. 210-211), *ачыитъа кæнын* (с. 211), *æлгъдзæг* (с. 251), *æмроро кæнын* (с. 279), *æрбахухулæг кæнын / уын* (с. 395), *æргъицо-гицо кæнын* (с. 403), *æууындын* (с. 481).

К числу несомненных достоинств Словаря относится также и наличие в нем архаичной, ранее не описанной лексики, а в ряде случаев и гапсов, извлеченных из различных изданий осетинского фольклора, литературы и исследований по диалектной и отраслевой лексике осетинского языка. К числу таких слов относятся: *абæх, агъыркы, азымбыл, айчымаæз, алгъони, алдæн, аллом, арæмпæн, асгæл, астыхсын, афтæдарæджы, ахъминца, ацъунг кæнын уын, æбузылд, бæвзæнтæ, æвзин, æгуысæр кæнын, æгъурæджы, æддарсегон, æдзæгвæз, æландон, æлвиз, æмбихъар, æмджыджы, æиæхъоди, æрдамонгæ, æрмакъ, æртæмын, æрхон, æрхъу, æрыпп, æхсонг* и др.

В то же время даже априори ясно, что Словарь не является абсолютно полным. По разным причинам в него не вошли слова, лексикографически описанные в различных словарях осетинского языка (например, *æндыг, æной* и многие другие). Удивляет отсутствие в Словаре лексемы *æрмыдзыд*, выявленной и впервые описанной одним из составителей – З. Д. Цховребовой. Не нашли в нем места и многие другие слова, обнаруженные автором этих строк в его личной картотеке. Поскольку речь идет о достаточно значительном пласте лексики, обсуждение которого не предполагает жанр рецензии, и поскольку есть надежда, что в конце четвертого тома составители могут поместить аддендум, мы к нашей рецензии прилагаем список пропущенных слов с толкованием и переводом на русский язык.

Словарь по замыслу его авторов является «нормативным» (с. 5). Действительно, основной корпус представленного в нем материала отвечает требованиям литературной нормы, и, следовательно, анализируемый Словарь выполняет также и функции орфографического словаря. Существует несколько исключений из этого правила, которые следует обсудить.

На с. 52 встречается слово *адæрсгæ* ‘осторожно, бережно’ с единственной иллюстративной фразой из стихотворения Коста «Сидзæргæс». Это стихотворение является хрестоматийным и с детства известно каждому осетину. В доступных нам изданиях интересующий нас отрывок звучит так: «Æдæрсгæ сæ нуæрста Алы бызгъуырты», т. е. «Заботливо кутала их во всякое тряпье» [КЪОСТА 1979: 27; ДЗАСОХТЫ, ЗÆНДЖИАТЫ 2003: 60]. В последнем из этих изданий интересующее нас слово даже глоссируется: «Æ д æ р с г æ – хъавгæ, рæвдаугæ» [Там же]. Точно такую же форму дает и В. И. Абаев: «æдæрсгæ сæ нуæрста алы бызгъуырты “(мать) их (детей) старательно кутала во всякое тряпье”» [АБАЕВ 1958: 103]. И только в новом пятитомном издании собрания сочинений Коста вместо формы *адæрсгæ* появилась необычная форма *адæрсгæ* [ХЕТАГКАТЫ 1999: 70]. Поскольку издатели никак не оговаривают появление новой

формы, не исключено, что перед нами банальный случай опечатки. Нам не совсем ясно, как данная явно сомнительная форма оказалась на страницах Словаря?

Сомнительными, а в ряде случаев и явно ошибочными являются также следующие формы: *аныгуызын* (с. 117) вм. *аныгузын*, *аргаерен* (с. 136) вм. *аргаенен*, *балхъартæ* (с. 160, s.v. асы), вм. *балхъайрæгтæ*, *аууындзын* (с. 175) вм. *æууындзын* (при этом на с. 481 находим также и правильную форму), *ацарыйын* (? с. 203), *ацъиртт кæнын* (с. 209) вм. *ачъыртт кæнын* (при этом на с. 211 находим также и правильную форму), *æвзæнкъурæ* (с. 228) вм. *æвзæнкъуре* (см. [Миллер 1927: 93; ДРС: 46]) и т. д.

В ряде случаев в текст вкрались досадные опечатки: *æфсамеры* (s.v. аджиуын) вм. *æфсымеры*, *тугдзинты* (s.v. аортæ) вм. *тугдадзинты*, *арæбын* (s.v. арæби) вм. *арæббын*, *æмæ* (s.v. авæдæн, æхсинæнтæ) вм. *æма*, *фæкодта* (s.v. артæнбынтæ кæнын) вм. *фæкодта*, *асмæ* (с. 154) без пометы д., *ассимметри* (с. 155) вм. *асимметри*, *искама иума* (s.v. æмбалц) вм. *искаима иума*, *хейе-муйæ* (s.v. æмбарын) вм. *хейæ-муйæ*, *æхсырфæсудзæн* (= вокабула, с. 504) вм. *æхсырфæрсудзæн* и т. д.

Отмеченные недостатки не влияют на общую оценку Словаря. Позволим себе вновь сослаться на мнение Л. Згусты, предрекавшего Словарю большое будущее. Словацкий лингвист, в частности, полагал, что Словарь станет «одним из основных памятников осетинской культуры», а также «главным инструментом в развитии» осетинского языка [ЗГУСТА 1968: 251]. И это без преувеличения так.

Нам остается пожелать талантливому коллективу авторов Словаря благополучно завершить начатое ими дело!

ПРИЛОЖЕНИЕ

Список осетинских слов, не вошедших в первый том «Толкового словаря осетинского языка»

абадæг – ‘цыбыр растæджы дæргъы чи фæбадти, уый; æвиппайды чи сбадти, уый; посидевший; севший, вскочивший (на коня)’ [ОРС: 10].

абазиаг – ‘цавæрдæр æддагон бæстæй æрбафтгæ; абазæгты зæххæй æрбафтгæ(?); абазинский(?), абхазский(?)’. «Сæ нымæттæ – абазиаг» [ИАС, II: 463].

Авдиуаг – ‘уæларвы чи цардис æмæ нартимæ хæстæгиуаг чи кодта, ахæм миф. персонаж; один из небожителей, состоявший в родстве с героями-нартами’ [ИАС, I: 123, 125].

авдиугæ – ‘авд бонцауы; на расстоянии семи дней пути’ [Ф 1989 № 3: 62; Ф 1989 № 4: 56, 59].

авджыдзаг – ‘арахъы авг; бутылка араки’. «Цуанон къæмбырыл тагъдгомау февнæлдта авджыдзаг, чъиритæм» [НИГЕР, I: 20]; «Чъиритæ, авджыдзаг авæрдта хызыны» [Уым: 21]; «Бахуыдта йæ иннæ къæбицмæ: уый йе дзаг уыдис авджыдзагæй» [НК: 35].

автари – ‘дæлдзæх; подземелье’. «Дысоны фынтæ – автари! Дысоны хорз фынтæ рæстмæ разилæнт!» [АГЪНИАН 1978: 163].

а-гъа-гъа æвастхъæр, æвдисы дзурæджы дисы æнкъарæнтæ; междометие, выражающее удивление. «А-гъа-гъа, архайджытæ ма йыл ис!» [КАЛОТЫ 1976: 188].

агъуал – ‘æууæл; свойство, манера’ [Ф 1989 № 7: 50-51, 53].

ад² – ‘исты дзаумайы рæстæгмæ авæрд; одолжение (друг у друга)’ [МИЛЛЕР 1927: 11]. «Уымæн (= кадæн – Дз. Ю.) ады дæттæн нæй» [СИ 1986 № 82: 3].

адæмихатт д. ‘дæлбар адæмы фæлтæр рагон Дыгуры; сау адæм; эксплуатируемая часть населения в старой Дигории; черный люд’ [КАЛОЕВ 1971: 187].

аджинаг – эвфемист. ‘цæхх; соль’ [Ф 1988 № 7: 81].

ад кæнын² – ‘рæстæгмæ æвæрын; одолжать’ [МИЛЛЕР 1927: 11].

адзæрм кæнын – ‘астигъын; снять шкуру’ [Н: 355]. «Уæдмæ Дыченæг саг адзæрм кодта» [Н: 136].

азæрæг – ‘уый дæр, *азæр(ы)* цы у, уый’. «Азæрæджы хъуамæ фæцæуæм дыууадæсæй ...» [НТХ: 125].

азгъом – д. ‘аздыд; годовалый’ [МИЛЛЕР 1927: 16].

аздыд – ‘афæдз кæуыл ацыд, ахæм, афæдздыд; годовалый’. «Аздыд буц саби риуыл афынæй» [НИГЕР, I: 203].

Аззæ – ‘Авдхойы цы стъалытæ ис, уыдонæй иу; название одной из звезд Большой медведицы’ [ИАС, II: 558].

азивæн – ‘ногбон; новый год’. «Ирон адæм кæддæриддæр ног азы ралæуд хуыдтой азивæн» [СИ 1987 № 14517: 2].

азмодун д. ‘сгарын, агурын; перебирать, шарить, возиться, слегка работать’ [МИЛЛЕР 1927: 17].

азыртæ – цавæрдæр адæмыхатт нарты кадджыты; название неопределенной народности в сказаниях о нартах’ [НК, I: 122, 123, 125, 126, 128].

айгуыр(тæ) – ‘цавæрдæр адæмыхатт нарты кадджыты; название неопределенной народности в сказаниях о нартах’ [НК, I: 284, 285, 287, 289].

айрæндын – ‘бафæстиат уын, фæгæдзæ кæнын; повременить, подождать’. «Нырма узал у æмæ нæ хъуг йæ зайынафонæй цас айрæнд

уа, уыййас хуыздәр у» [Ф 1988 № 6: 84]; «Рæстæг айрæнды = аимгъуыйы» (информант Дзукъаты Серож, 1930 г.р., с. Ходз, записала Д. Г. Кабисова).

акка-дыкка [Ф 1988 № 2: 95], кæс *агла-догла*.

акълат-икълат [Ф 1988 № 2: 95], кæс *агла-догла*.

ала-быза – ‘бабыз; утка’. «(Уыци-уыци:) Ала-быза сыкъадзых (= бабыз)» [НАС, II: 446].

алабызарон ‘дывзагон; двуличный’. «Алабызаронаен лымæн нæй» [ИАС, 11:431].

алай – ‘чындрæджыты зарæджы базарды ныхас; припев свадебной песни’ [ИАС, II: 643; Миллер 1927: 579; ПНТО 1992: 93, 144, 145].

алайгæнæг – д. ‘чындрæджытæй чындрæхсæвы зарæг чи зары, уый’. «Алайгæнæг – æвæсмон “Поющий свадебную песню не раскаивается”» [ОДИ: 111].

алай-цоппай – д. ‘ритуалон зарæджы базард цоппайгæнгæйæ; припев ритуальной песни во время пляски вокруг тела, пораженного молнией’. «Алай-цоппай бæстæн хуарз æй!» [ПНТО 1992: 150].

алахъи – ‘уæрдоны цалх змæлын чи нæ уадзы, йæ цыд ын чи уромы, ахæм сæрмагонд гарзæг; тормоз’ [Миллер 1927: 579]. «Уырдугыты уæрдоны дыууæ цалхы дæр алахъийæ бæргæ сбастой, афтæмæй-иу коммæ бæргæ æрхæццæ сты» [МД 1988 № 1:69].

алай – ‘уый дæр, *алай* цы у, уый’.

алвæндаг – ‘дыууæ кæнæ фылдæр фæндаджы кæм баиу вæййынц, уыцы бынат; перекресток дорог’ [Миллер 1927: 28].

алдон – д. ‘донаен йæ ацы(рдыггаг) фарс; на этой стороне реки’ (Экспедицион æрмæг, 1989 аз).

алдзæн² – ‘уый дæр, *алфæн* цы у, уый’. «Уæд та уын мæнæ м’ арм фидыды алдзæн» [НК, I: 68].

ал(л)ай-бул(л)ай – ‘уый дæр, *алай* цы у, уый’ [ИАС, II: 526; Агъниан 1978: 135].

аллах-биллæхтæй – ‘тыххæй-фыдай; с трудом, еле-еле’. «Рувас лидзынмæ фæци æмæ аллах-биллæхтæй йæ хуынкъмæ ныйирвæзт» [ИАС, II: 14].

аллæй-уллæй – ‘уый дæр, *алай* цы у, уый’ [Ф 1994 № 1: 100].

алтæмæн – ‘уый дæр, *алæмæт* цы у, уый’. «Алтæмæны хæрзконд гузита» [ШЕКСПИР, 1:381].

алфæн – ‘охыл, тыххæй, нысанæн’ [ИАС, II: 643], ‘нысаниуæгæн’ [НТХ: 242], ‘в знак, по причине, для’. «Фидыды алфæн» [Н: 51, 63, 174; НК, I: 76]; «Фидары алфæн» [Н: 87]; «Чызг ын (= Уастырджийæн – Дз.Ю.) сразы æмæ уый алфæн йæ зæрин дзыкку фæстæмæ сбыдта» [Н: 71]; «Ме

'ууæнчы алфæн лыстæн не 'ркодтон» [Н: 149]; «Сæ кадджын уæрттæ уæд састы алфæн йæ разы æркалдтой чысыл Батрадзæн» [Н: 166]; «Хæснаджы алфæн цы 'рывæрдзынæ?» [Н: 236]; «(Уырызмæг) фыдусы дзыхæй æлгъыст кæй уыди, йе уый алфæнæн дзыхъмард фæкодта (йæ фыртты)» [Н: 281]; «Æмæ уый алфæн дæумæ раздæхтæн» [Н: 325]; «Уæларвмæ стулын нал суæндыдтæн æмæ уый алфæн дæумæ æрцыдтæн» [Н: 326]; «Æна цæра, мах райсомы бон стæм хуынды алфæн» [НК, I: 77]; «Цæй алфæн? ради чего?» [ДРС: 24].

алфæнæн – 'уый дæр, *алфæн* цы у, уый'.

ама – 'хæмпæлгæрдæг; æвзæр(?); сорная трава; плохой' [Миллер 1927: 580].

амарувæн – '1. къæпи; мотыга; 2. рувыны рæстæг; время полотьбы' [Миллер 1927: 32]. «Амарувæнты рарув-барув» [ИАС, II: 330].

амарувын – 'рувыны процесс'; 'полотьба' [Миллер 1927: 32], 'прополка' [АБАЕВ 1973:435].

амахос – 'уый дæр, *ама* цы у, уый; сорная трава' [Миллер 1927: 32]. «Мах нымайынц амахос кæрдæгыл, хæмпæл æмæ низхæссæг кæрдæгыл!» [Тыбылты 1988:377].

амæттаг² – 'кæфæн йæ къудийы сæрмæ цы базыр ис, уый; хвостовой плавник у рыбы' [Ф 1988 № 7: 81] ♦ *Амæттаг базыр* 'кæфы марæгæн æмхайæ уæлæмæ цы хай радтынц, уый; кæфы къудийы сæрмæ цы базыр ис, уырдыгæй фæстæмæхай' [Уым].

Аминон – ирон мифологийы 'мæрдты бæстæйы дуаргæс; имя судьи мертвых' [Миллер 1927: 34].

амондхъус² ирон мифологийы 'амоддавæг; похититель счастья'. «Амондхъус Арвнæрынгæнæг» [БЫРЫТЪИАТЫ, I: 250].

ангусаг 'цавæрдæр дæрддаг бæстæйæ æрбафтгæ; импортный'. «Ангусаг фæлыст саргъ» [НК: 269, 375]; «Ангусаг æвдуст саргъ» [ПНТО, II: 69].

аразæнхъос – д. 'цæрдхуынкъ кæмæй кæнынц, ахæм дзаума; инструмент для пробивания отверстия во втулке' [Миллер 1927: 41].

арахъан – 'æнахуыр бæхы мыггаг; порода чудесных лошадей'. «Сау арахъан бæх» [ИАС, I: 102].

арæнуат – 'искæцы зæххæн кæнæ бæстæйæн йæ арæнгæрæттæ; пограничье'. «Уазæджы арæнуатæй ахизын хъæуы» [ИАС, I: 76]; «Ацы байраг мæ бæхы æмдзыд куыд фæкæндзæн арæнуатмæ» [Уым].

арвагъуыст – 'арвы къуырф; небесный свод' [Миллер 1927: 581].

арвы нæмыг – 'арвæй æрхаугæ дур; арвы цæф; камень, упавший с неба, метеорит; удар молнии'. «Дзадже, дам, арвы нæмыгæй кард саразын кодта» [ИАА, III: 246-247].

арвыхъæд¹ – ‘уый дæр, *арвагъуыст* цы у, уый; небосвод’. «Арвыхъæдыл стæлытæ тыбар-тыбур кодтой» [СЕКЪА 1981: 158]; «(Азау) æнæ къайæ, иунæгæй, зыбыты иунæгæй арвыхъæды бын хъеллау кодта» [Уым: 200].

арыхъæд² – ‘бæрæг регионы боныхъæдæн арæхдæр цы уавæртæ ваййы, уый; климат’ [МИЛЛЕР 1927: 44].

аргъæуттаг – ‘уый дæр, *аргъæуццаг* цы у, уый’. «Æртæйы фæлыст гузитæ, аргъæуттаг рæсугъд фидауынц хотыхты хæцæнтыл» [ШЕКСПИР, I: 381].

аргъдунгæ – д. ‘уый дæр, *æлгъ-дунгæ* цы у, уый’.

аргъуын-быргъуын – ‘цавæрдæр хъазты ном аргъæутты; название игры в сказках’. «Уæд рувас уасæгмæ дзуры: “Цалынмæ нæ дзидзатæ фыщой, уæдмæ уал аргъуын-быргъуынтæй ахъазæм”. Уасæг загъта: “Аргъуын-быргъуын мæ фыд дæр нæ зыдта, мæхæдæг дæр нæ зонын”» [ИАС, II: 15].

арист – ‘арцы хуызæн хæцæнгарз; колющее оружие, род пики’. «Цæджджинадзы бын аристæй æркъуырда, цæджджинаг фæхуынкъ æмæ йæ дон амызти» [Ф 1989 № 5: 62, 63].

армаг – ‘рæхысæн йæ кæрон цы къæдз ваййы конд, уый; крюк на конце надочажной цепи’ [Ф 1989 № 5: 63]. «Донбеттырты армагыл фæхæсти къухæй» [Ф 1989 №5: 62].

армадæрд кæнын – ‘армы дарын, къухтыл рахæсс-бахæсс кæнын; носить на руках’ [Ф 1989 № 5: 60, 61].

артæнбæттæн – ‘идоны хæйттæй бæхæн йæ гуыбын чи æрбалвасы, уый; часть сбруи’. «Ахберд фæрæтæй раздæр артæнбæттæн алыг кодта, стæй хамут дыууæ хъæды æхсæн æрцафта» [МД 1988 № 2: 12].

артæндихтæ кæнын – ‘тынг худын; худæгæй мæлын; сильно смеяться’ [МД 1988 №11: 30].

арф-арфид – ‘тынг арф; очень глубокий’. «Арф-арфид фурдмæ – ныр уымæн йæ арæзт. Арф-арфид денджыз – ныр уымæн йæ фысым» [НИГЕР, I: 190]; «Арф-арфид денджыз» [НК: 203].

арфæйæгтаг – ‘куывды кæмæй скувынц, ахæм сæрмагонд хай; специальная доля за пиршественным столом, посвященная богам’. «Сатана куывды арфæйæгтагтæ æмæ аходæгтагтæ æварæн кодта» [ИАС, I: 37].

арфзæронд – ‘иттæг зæронд, иттæг рагон; древний’. «Ацы ныхæстæ уыцы арфзæронд рæстæгæй баззайгæ дзырдтæ сты» [СЕКЪА 1981: 400].

арх² – цуанонты æвзагыл ‘хъама; сабля’. «Цуанонмæ æнæмæнг арх хъуамæ уа, уый дæр хæцæнгарз у» [Ф 1988 № 7: 81].

архъæн – ‘ставд гæрзæй арæзт арсахсæн; приспособление из толстой веревки для охоты на медведя’. «Гæрз мæнг æлхынцъ кодтой,

афтæмай йæ арсы лæгæты рахизæны æвæрдтой; арс-иу куы рацæйхызт, уæд-иу дзы йæ сæр фæцис, æмæ-иу ын змæлгæ-змæлын мæнгæлхынцъ йæ хъуыр алхъывта» [Ф 1988 № 7: 81].

архъу [Миллер 1927: 200; Р 1988, XI, 5] кæс *архъу*.

арыхъхъ² – ‘сапоны сæрмагонд хуыз; хорз сапон; разновидность мыла’. «Арыхъхъ сапон» [ИАС, I: 125; ИАС, II: 643; НК: 269, 376]; «Арыхъхъы сапон» [ХИФ 1936: 151,606].

арыхъхъаг – ‘уый дæр, *арыхъхъ* цы у, уый’. «Арыхъхъаг сапонай йæ цынадта» [ИАС, I: 260].

аса² – ‘фысы фæстаг агъды хъулмæ æввахс цы чысыл дæргъæлвæст стæг ис, уый (чызджытæ йæ сæ нывæрзæн нывæрынц æмæ фыны сæ уарзæтты фенынц); название небольшой продолговатой кости в задней ноге овцы’ [Р 1988, XI, 5; МД 1989 № 2: 67].

астун – д. ‘цавæрдæр зайæгхалы ном; свиной’ [Миллер 1927: 54].

асхуæ : асхуæ хуарун – д. ‘тайын (хæринагæй); тайæн уын; иди впрок (о пище), перевариваться’. «Æндæр хуæруйнаг мин асхуæ нæ хуаруй = æндæр хуæруйнаг мин уотæ нæ тайуй, зæрдæ нæ даруй» [ИАС, II: 214].

ауар – ‘цавæрдæр адæмышатт нарты кадджыты’ [ПНТО, II: 8, 9, 25, 40, 57; ИАС, I: 72].

ауыстæн – ‘ард (дын) хæрын!; клянись!’ [МД 2000 № 6: 67].

афонги – д. ‘афонмæ; ныр; теперь’ [Миллер 1927: 66].

афтæгай – ‘уый дæр, *афтæ* цы у, уый’. «Афтæгай у цард, гъе!» [ЦÆГÆРАТЫ С. Мæсыгамайæг. Дз., 1984: 134].

ахкема – ‘ныхасдон; æмбырддон; место собраний’. «Нарти хуæрзтæ ахкемай æрæмбурдæнцæ ма æз-хуæздæрбæл дзурдтонцæ» [ПНТО, II: 57].

æбаццон – ‘æнæдзидзи; безгрудая’ [АЛБОРОВ Термин «Нарт», 1930: 284].

æбон – ‘æнæбон; слабый’. «Хуыцау ... тæрхъусæн радта хæмпус æмæ фæлмæн къæдзил, куыд æбондæр, æдыхдæр[æн]» [ИАА, I: 85].

æбузныд – ‘уый дæр, *æбузныгад* цы у, уый; неблагодарность’ [Миллер 1927: 82].

æвæдзæг (?). «Сослан æвæдзæг бадт кодта къæлæтджыныл» [Ф 1989 № 7: 50].

æвæдз-сæрдæн – ‘алæмæттаг сæрдæн нарты кадджыты; чудесная мазь в нартовском эпосе’ [НК, I: 175].

æвæлмæц – ‘уый дæр, *æвæлмæцга* цы у, уый’. «Цуанон сырды суыдта æмæ йæ фæдыл цæуы æвæлмæц» [Н: 133].

æвæр – ‘фæлтæр, хай; слой, пласт’. «Мæликк рарвыста йæ искæйуæтты: “Ацæут æмæ йын радтут цыппар æвæры”» [ИАА, II: 216].

æвæрсин – ‘фæрсгæ чи нæ кæны, уый; не спрашивающий мнения, разрешения’. «Зæрдæ-æвæрсин – цæстысыгæй сæрды йæ таг» [НИГЕР, I: 272].

æвæстон – д. ‘уый дæр, *æвæстаг* цы у, уый’. «Æвæстон цæстæ зинаæфсес “Глаз бездетного ненасытен”» [ОДИ: 179].

æвдагарз – ‘фæлтæр; слой’. «Мæнæ мæ бæх æртæ хатты сасмæй байсæрд æмæ йæ æртæ хатты змисы стулын кæн, стæй йыл змис авд æвдагарзы ныххæцдзæни» [ХИФ 1940: 106]. «Авд æвдагарзы – авд хатты авд барæны» [Уым: 403].

æвдадуат – ‘диссæгтæ кæм ис, ахæм; содержащий чудеса’. «(Фæндаджы бардуагæн) йе ‘ннæ къухы та (ис) æвдадуат чысса» [Н: 61].

æвдæз – ‘пысылмон дини: ламазы размæ къухтæ æмæ цæсгом æрæхсын; омовение, обряд омовения’. «(Азнауыр) мидæггаг уатмæ бацыд æмæ уым æвдæз исын райдыдта» [ДÆБЕ 1958: 324]; «æвдæз систой ... æмæ ламаз скодтой» [Уым: 354].

æвдиу² – цуанонты æвзаджы ‘рон; ремень’. «Нæ фарсыл-иу æвдиуыл ауыгътам зымы мæрдтæ» [Ф 1988 № 7: 81].

æвдывæр – ‘авд хатты, авд фæлтæры; в семь раз’. «Авд æвдывæр æй (хæдзары) фæхуыздæр кодтой» [Н: 76].

æвзурæг – д. ‘байзæддаг, æрыгон фæлтæр; потомство, поколение’ [Миллер 1927:95].

æвист – ‘фист кæуыл нæй, ахæм; уæлæдарæс кæуыл нæй, ахæм; безшерстый; без одежды’. «Де ‘вист буарæн, де ‘мбæхст дуарæн ссардтой дæгъæл» [СЕКЪА 1981:51].

æвыд-дывыдон – ‘фыддуг, фыдæвзарæн; лихолетье’. «Абоны хъомпал, “æвыд-дывыдоны дуг”» [МД 1997 №3:17].

æвыдон – ‘иттæг стыр æфхæрдимæ бает чи у, ахæм; связанное с большим оскорблением’. «Нæ фæстаджы фæстæгтæ дæр диссагæн баззайдзысты адæмы ‘хсæн, ацы æвыдон хъуыддаг нæ уæлæ куы ныуадзæм, уæд» [ИАА, III: 179]; «Гнугъ рагацау зыдтой сæ хуыцауы цæф, ацы æвыдон хъуыддагмæ сæ Æгъуызатæ афтæ кæй нæ ныуадздзысты ...» [Уым: 181].

æвыды-выдон : æвыды-выдоны рæстæг ‘фыдæлтыккон дуджы уæззау, тæссаг рæстæг; фыццагон адæм æфхæрд куы æййæфтой, уыцы дуг; лихолетье’ [ИАА, 111:68, 70; НТХ: 73].

æггæл (æккæл) – ‘дзырдарæхст, дæсны(?); искусный в речах, вития’. «Кæд æвзагæй нæ фæдæ æккæл...» [ГАФЕЗ. Фыды артдзæст. Цх., 1983: 209].

æгонд – д. ‘æнæ кæнд; без поминок’. «Дæуау еске æ мард æгондæй уадзуй?» [ИАС, I: 195].

æгъуызы уын – ‘никуы зынын, сæфт уæвын; пропасть, исчезнуть’ [Н: 67, 355].

æгъуыстуай уын – ‘фесæфын, бабын уын; пропасть, сгинуть’ [НК: 42, 376].

æгъуыстуай(ы) – ‘диссаджы, æнахуыр; необычный’. «Æгъуыстуайы магуырдынад» [МД 1988 № 1: 36]; «Хъусы, æмæ мæсыгæй куы худын цæуы, куы кæуын. – Ай та цавæр æгъуыстуайы худæг уа, – загъта йæхи нымæр æмæ бараст мæсыгмæ» [ИАА, I: 165]; «Æгъуыстуай куыд фæдæн!» [МД 1994 № 6: 65]; «Æгъуыст уай фæу! (проклятие)» [Миллер 1927: 100].

æдахст – ‘куыстыл æнувыд чи у, ахæм; усердный’ [ИАС, II: 644].

æдæрдзæф – ‘хæстæг, æввахс ран; недалеке, недалеко’. «Æдæрдзæф домбай царди» [СЕКЪА 1981: 43]; «Æрбадут уым æдæрдзæф!» [ЦОМАХЪ. Уацмыстæ. Дз., 1984:203].

æдкъала – ‘æд къалиутæ; с ветвями’.

æдуаг– ‘æнæдæуццæг(æй), æнæдызæрдыг(æй); несомненно’ [ИАА, II: 89].

æдхих – ‘уый дæр, *æдкъала* цы у, уый’. «Æдхих бæлæстæ арты бандзæрстой» [Н: 24].

æдыхвæд – ‘лæмæгъ(?); слабый, слабак’. «Уæ, æгас цæуай, магуыр, æдыхвæд» [Н: 205].

æдыхдзæф – ‘лæмæгъгомау; слабоватый’. «Сусæгæй дæхи, сырдау, ныххуырсыс – чи ваййы æдыхдзæфдæр дæуæй, (ууыл)» [ГÆЗЗАТЫ 1955: 65].

æдзæвбандон – миф. ‘зæдтæ, дауджытæ кæуыл бадынц, ахæм уæларвон бандой; божественное кресло’ [Ф 1989 № 1: 50, 51]. «Лæг фестæди хуыцауы фæндæй зæд, уæларвмæ стахт, æдзæвбандон – йæ бадæн» [МД 1989 № 7: 68].

æдзæлæг-æмæлæг (æдзæрæг-æмæлæг) – ‘нæдæр цæрдтæй, нæдæр мæрдтæй; хинæйдзаг(?); ни жив, ни мертв; притворство(?)’. «Сырдон райсомæй, зæгъы, рацæуы, йæхи æдзæлæг-æмæлæг скæны» [ИАС, I: 217]; «Нæй удæнцой, удхос нæ арын, æдзæрæг-æмæлæг фæдæн» [Хъодзаты Къостайы хæдзар. Дз., 1991:19].

æзвæд – ‘ахуыр, цайдагъдзинад; привычка’ [Миллер 1927: 560].

æздæнонæг – ‘æдзух йæхи размæ чи радавы, æдзух «æз дæн, æз дæн!» чи кæны, ахæм адæймаг; якающий, эгоист’. «Цæй зын у, о, цæй зын æздæнонæгты астæу!» [Хъодзаты 1991: 107].

æзнæм – д. ‘цалдæр мыггаджы иумæ; адæмыхатт; племя’ [Миллер 1927: 107].

æзын – бавæргæ дзырд ‘зæгъын, ахъуыды кодтон; говорю (я), подумал (я)’. «Баныгæнон æй, æзын, уæдæ куыд?» [ГИНО Уæлладжыры кадæг. Дз., 1975: 237].

æлгъ-дунгæ – д. ‘кæрон; конец, край’. «Æфсадæн æлгъ-дунгæ нæбал адгæй» [ПНТО, II: 45].

æлгъдзæг² – ‘къуымбилæн йæ даргъ хъуын; кæрдæджы хал; длинная косица шерсти; травинка’ [ПУХАЕВА 1971: 146]. «Арыхъхъы рувасау сырх æлгъдзæг куы дæ» [МД 1941 № 6: 57]; «Биаслантæ бирæ сты – хъæды хих æмæ кæрдæджы æлгъдзæг цæй бæрц сты, уый бæрц» [ИАС, I: 603].

æлдаратæ – ‘æлдар æмæ йæ бинонтæ; алдар и его семья’. «Дæлæ æлдаратæ сæ лæппуйæн натлиа кæнынц» [ИАА, I: 21]; «Знон æлдараты чызгæн дыууæ сывæллоны райгуырд» [Уым]; «Æлдараты хъæуы чындзытæ ныццыдысты донмæ» [Уым: 22]; «Рувас (мæгуыр лæджы) акодта æлдаратæм усгур» [Уым: 488].

æлдыгъ кæнын² – ‘расыг кæнын; напиваться’. «Уый нылдыгъ, æвæцæгæн, æмæ йæ куыфты дæр нал æрбахæсдысты» [КАЛОТЫ 1976: 162].

æлизуат – д. ‘æлвизтæ кæм фæбадынц, цæрæгойы рагъыл ахæм бынат; место, где сидят личинки овода на спине животного’ [МИЛЛЕР 1927: 113].

æлхыскъад хæссын – ‘хойраг (цыхт, царв, дзидза æмæ а.д.) чысыл куы фæтæфгонд, кæнæ куы фæхъыхъхъаггонд ваййы; протухнуть’ [Р 1988, IX, 11].

æлхæмура – д. ‘хæццæ, æмтъеры; все без разбору, в суматохе, перемешанный’ [МИЛЛЕР 1927: 112].

æмæзмæлд – ‘иу рæстæджы æмхуызон змæлд; всеобщее движение’. «Адæм ... кæнынц æмæзмæлд... гъæйтт, зæгъгæ, кусынц æмæзмæлд куыстæй» [Н: 93].

æмæхсæвæр – д. ‘иумæ æхсæвæр чи хæры, ахæм; æнгом бинонтæ; совместно ужинающие; дружная семья’. «Æмæхсæвæр æма æмрæфтадæй цæрунцæ» [ОДИ: 100].

æмбадæг – ‘искæимæ фæрсæй-фæрстæм чи бады, уый; сидящий рядом’ [ОРС: 85].

æмбадинаæ – д. ‘уый дæр, *æмбадт* цы у, уый’. «Æмбадинаæ, æмхуæринаæ уо!» [ПНТО 1992: 154].

æмбадт – ‘иумиаг фынгыл чи бады, уый / уыдон; иумæ бадыны архайд’ [ОРС: 85-86].

æмбалхай – ‘æмбалы хай(?); «товарищеская доля»’ [ПНТО, II: 24, 28].

æмбæрæг кæнын – ‘хурмæ хæссын, алкæмæн базонын кæнын; раскрывать тайну’. «Уыди сын иу æдылы, сæнтдзæф мад, йæ дзыхы ницы урæдта. Цыдæриддæр-иу радавтой йæ лæппутæ, уый-иу уайтагъд хуры æмбæрæг скодта къæрныххъарджытæн» [ИАА, II: 271].

æмбойнаджы – ‘уый дæр, *æмбойны* цы у, уый; овыдень’ [ГÆЗЗАТЫ 1955: 24].

æмбонгæ – д. ‘хæцаг, цæваг (фæдзурынц галæй); бодливый’. «Æмбонгæ галæн æ сиуæ сæдтуй» [ОДИ: 43].

æмбохула – д. ‘уый дæр, *æмбугула* цы у, уый’ [Миллер 1927: 121].

æмбырддон – ‘æмбырд кæм цæуы, ахæм бынат; место собрания’ [НК: 163].

æмвæндаг – ‘иу фæндагыл кæимæ цæуыс, уый; æмбæлцон; спутник’ [Миллер 1927: 123].

æмвæндаггон – ‘уый дæр, *æмвæндаг* цы у, уый’. «Ме ’мвæндаггон, базарма» [КАЛОТЫ 1976: 37].

æмвинц – ‘æнгæс; похожий, схожий’ [ИАС, II: 655].

æмгал – ‘цæдисæмбал; быки из одной упряжки по отношению друг к другу’. «Стур дæр ма æфсæстæй барæвдауы йе ‘мгалы» [СЕКЪА 1981: 11].

æмгуырд – ‘уый дæр, *æфсымаер* цы у, уый’ [Н: 245].

æмгуыдуат ‘цуаны цæугæйæ-иу развæлгъау бадзырдмæ гæсгæ цуанонтæ райсомы талынгæй кæм æрæмбырд сты, уыцы бынат; место встречи охотников перед отправкой на охоту’. «Хъæугæрон-иу æмгуыдуаты æрæмбырд стæм иууылдæр æмæ-иу стæй ацыдыстæм» [Ф 1988 № 7: 81].

æмгуыйын – ‘уый дæр, *ивгъуыйын* цы у, уый’. «Фырдиссагæй уырзтæ фемгуыйынц æмæ фæндырæн йæ ниуд фескъуыйы» [Нигер, I: 206]; «Ницы æмгуыйы Куыздæджы цæстæй, ницы ирвæзы йæ къæрцхъусæй» [ТЫБЫЛТЫ 1988: 165].

æмдзæд – ‘уый дæр, *æмцæдисон* цы у, уый’. «Мукара йе ’мдзæд Уæнгуырмæ фехъусын кодта» [Н: 158].

æмдзæхæр – ‘æмвæтæн арт, цырын арт; сплошное пламя, полымя’. «Фæлæ иу дуджы зæххæй арв-астæу сау пилон кодта, æмдзæхæр фестад» [Н:3].

æмкæрз – ‘искайма æ иумæ кæрзын; одновременная дрожь’. «Домбæйттæ иумæ æмкæрз кæрзидтой» [Н: 49].

æммæйон – д. ‘уыцы иу мæйы мидæг; в один и тот же месяц’. «Хуцаумæ уосæ никкувта: “А хуцау, гаццай æммæйон æй фæккæнæ!” Æма гаццай хæцца йеумæ низзадæнцæ» [МД 1988 № 1: 83-84].

æммид – ‘æвиппайды; мгновенно, моментально’. «Дæлимонтæ дын æммид æрбатар сты» [НК, I: 154].

æмми кæнын – сывæллæтты æвзаджы ‘хæрын; кушать (детс. слово)’ [Миллер 1934: 1728].

æмо – ‘æвастхъæр галтæ аздахыны сæраппонд; окрик для понукания быка’. «Уалынмæ алчи йæ галты æхсæн бацыдис æмæ “æмо!” адзырдтой» [ИАА, II: 276].

æмрæфтадæ – д. ‘иумæ сихор чи хæры, ахæм; æнгом бинонтæ; совместно обедающие; дружная семья’. «Æмæхсæвæр æма æмрæфтадæй цæрунцæ» [ОДИ: 100].

æмриз – ‘уый дæр, *æмризæд.жы* цы у, уый’ [Н: 43].

æмуасæ – д. ‘æмдзырд, æмзонд; единомышленник’. «Исуо, ис ма хæцца æмуасæ» [Блашка 1966: 117].

æмхæлæг кæнын – ‘æмхуызон хæлæг кæнын; завидовать вместе’ [Н: 235].

æмхизхæрæн – ‘иумæйаг хизæнуат; общее пастбище’ [МИЛЛЕР 1927: 133]. «Уæлхох фæтæн – æмхизхæрæн» [Плиты Х. Уацмыстæ. Дз., 1972: 341].

æмхист – ‘иумæйаг хистмæ чи фæцауы, ахæм сыхбæстæ, хъæубæстæ кæнæ комбæстæ; совместные поминки’ [МИЛЛЕР 1927: 133].

æмхицхæрæн – ‘уый дæр, *æмхицхæрæн* цы у, уый’ [МИЛЛЕР 1927: 133].

æмхуæринаæ – д. ‘уый дæр, *æмхæрд*¹ цы у, уый’ [ПНТО 1992: 154].

æмхъырныд кæнын – ‘уыцы иу рæстæджы æмхуызон хъырнын; подпевать одновременно’ [Н: 16].

æмцагъд кæнын – ‘æнауæрдонæй цæгъдын; вырубать подряд’. «Цыргъ ком фæрæт – фыдбылыз, æмцагъд кæны фыдцъылыс» [ХЪОРОТЫ Д. Уацмыстæ. Дз., 1990: 245].

æмцин кæнын – ‘иумæ цин кæнын; радоваться вместе’ [Н: 96].

æмырæхсæв – ‘сабыр æхсæв; тихая, бесшумная ночь’. «Æмæ зар æмырæхсæв хъæрай» [ГАФЕЗ 1983: 137].

æмырцъæг – ‘уый дæр, *тымбылцъæг* цы у, уый’ [МИЛЛЕР 1927: 135].

æнæвидигæ – ‘уый дæр, *æвидийгæ* цы у, уый’. «Æнæвидигæ кад» [КАЛОТЫ 1976:83].

æнæзгъæ – ‘æнæзонгæ, кæй нæ зоныс, уый; неизвестный’. «Араст, дын, кодтой сæфт агурынмæ, се ‘нæзгъæ знæгтæй сæ туг исынмæ» [Н: 52]; «Нæ фыды фыд дæ, мах та – де ‘нæзгъæ Æхсары фыртгæ» [Н: 77]; «Ме ‘нæзгъæ зæхмæ цыдтæн æз усгур» [Н: 112]; «Хатыр мын бакæн, ме ‘нæзгъæ хæстæг!» [Н: 113]; «Ме ‘нæзгъæ ’фсымæр, ды дæр ам куы дæ!» [Н: 114]; «Уый Хæмыцы фырт – де ‘нæзгъæ знаг у!» [Н: 155]; «Уе ‘нæзгъæ ’фсымæр – чысыл Сослан у» [Н: 184]; «Хъарадзау ... рараст ... йе ‘нæзгъæ знагмæ – ... Созырыхъомæ. Созырыхъойы хуызæй нæ зыдта, нæдæр ын йæ ном искуы фехъуыста» [Н: 218].

æнæрмынæг – ‘мынæг чи нæ кæны, ахæм; неугасающий’. «Хъæуы сæрма æнæрмынæг арт» [КАЛОТЫ 1976: 110].

æнæрцавд – ‘уый дæр, *æнæрцаф* цы у, уый’. «Не ‘нæрцавд саударджытæ | Не ‘нæрцавд буц чызджытæ» [НИГЕР, I: 546].

æнæтхалгæ – д. ‘æнæсдзургæ, сдзурынхъом чи нæ у, ахæм; безропотно, безропотный’. «Цагъарау хæссуй æ догæ æнæтхалгæ, æвæндон» [МАЛИТИ 1973: 88].

æнæцæхъом – ‘æнæсхъомылгонд; не возвращенный’. «(Сатана:) Ме ’нæцæхъом Сослан ныр æртæ боны æмæ æртæ æхсæвы хæцы Нарты Симæнфæзы» [НК, 1: 343].

æнвæйна: исæнвæйна ун – д. ‘æрбамбырд уын; иумæ æмбырдæй искуыдæм фессæндын; собраться вместе, нахлынуть, наброситься’ [МИЛЛЕР 1929: 638].

æнгуфæй – д. ‘иууыл иумæ; вместе’. «Уони гъæрма нигъгъæрзунцæ хуæнхтæ, гъæдтæ æнгуфæй» [МАЛИТИ 1973: 100].

æндарæг – ‘уый дæр, *æндæрг* цы у, уый’. «Ныр дæр ма ’хсæв йæ сау æндарæг фынау мæ цæстытыл куы уайы» [КАЛОТЫ 1976: 35].

æндауын – ‘æмбудын, хатын; обонять, чувствовать’. «Цæст ахæссын мæ уатыл: узал ысмаг æндауын» [ХЪОРОТЫ 1990: 241].

æндах² – д. ‘тынг; сильно’. «Лæхъуæн бабæй уæддæр уæлдай зæрдæ нæ райста æ хуæрæмæ, фитдзагæй дæр ибæл æндахдæр фæцийнæ кодта» [ИАС, II: 193].

æндæрæгон – ‘æндæрхуызон(?); отличающийся(?)’. «Чысыл æндæрæгон хъуамæ рацæуа америкæйаг метод мах скъолаты» [ТЫБЫЛТЫ 1988: 266].

æндæрыггон – ‘æддагон; посторонний’ [МИЛЛЕР 1927: 159].

æндонахсар – ‘иттæг æхсарджын; отважный’. «Æндонахсар хъæбатыр» [ГИНО 1975: 124].

æндонахсыст – ‘иттæг фидар; прочный’. «Æндонахсыст – йæ уæнгты конд» [ГИНО 1975: 125].

æндондæвдæг – ‘иттæг фидар ныхæст; курепко спаянный’. «Иу иннæйыл æндондæвдæг ныццис» [ХЪОДЗАТЫ 1991: 87].

æндыг – ‘цары бын ауыгъд каубыд, зад кæнæ æндæр ахæм исты кæм сур кæнынц; подвесной плетень над очагом для сушки зерна и пр.’ [ПНТО, IV: 73; АБАЕВ 1958: 157; ИАС, II: 653].

æндырыхъо – ‘ногусджын лæппу; молодожён’. «Мæнæ мæ тæрынтæ ног бинонджын систы, æндырыхъотæ сты нырма» [Ф 1989 № 7: 51, 53].

æндзы – ‘хъæубæстæйæн иумæйаг æвæрд хойраг (хъæбæрхор, арахъхъ, цыхт æ. æ. ахæмтæ): хардз сæ кодтой зиан, чындзæхсæв кæнæ куывды рæстæджы; общий для односельчан склад съестных припасов, идущих на организацию поминок, свадеб, пиров-молений’. «Гнугъомы уыд ахæм æгъдау: хъæубæстæй алчи дæр хъæуы иумæйаг къæбицмæ хаста йæ хæдзары мулкæй хай: хъæбæрхор, арахъхъ, цыхт æмæ æндæр ахæмтæ.

Уыдонæй-иу спайда кодтой бахъуаджы бон: зианы, чындзæхсæвы, куывды æмæ уыцы æгъдау хуыдтой æндзы» [Ф 1988 № 6: 84].

æнзураæ – д. ‘хъазты ном; название известной игры’ [Миллер 1927: 161].

æной – д. ‘æнæ искаей; без’. «Нур ‘ме ной, ме ‘ной æнгартæ куд кæндзæнæнцаæ мæ зартæ» [Малити 1973: 44]; «Мах зæронд адæн ан, мах дау æной неци бакæндзинан цæрунæн» [ПНТО 1992: 123].

æнтой кæнын – ‘æнтыухын; таскать’. «Заводаей йæ хæдзармæ куы ницы æнтой кæна, уæд ын цард ад нæ кæны» [МД 1988 № 1: 62].

æнхъæлайæ – ‘рæстмæ нæ зонгаейæ, зæрдæаиваей, æнхъæл уæвгаейæ; предположительно’. «Иу ран хонынц хъазахъхъы Калотæ æмæ йæ нал хъуыды кæнын. Уыдоны хонæм не ‘рвадæлтæ æнхъæлайæ» [ИАА, III: 169].

æнхъæлаг – ‘уый дæр, *æнхъæлцау* цы у, уый; чызгæнхъæл; надежда’ [Ф 1989 № 2: 60, 61].

æнхъырын – ‘æнцъылд(тæ) кæнын; морщиниться’. «Æмæ куы фæизгард кæнын, цы нозт мын дарут, уымæй, уæд мæхи æнæфсæрмаей æнхъырын» [Шекспир, I: 425].

æнхъырд – ‘уый дæр, *æнцъылд* цы у, уый’ [Миллер 1927: 157].

æрæуæд – д. ‘тыллæг; урожай’ [ДРС: 103; ИАС, II: 379].

æрбаймыр уын ‘хи мидæг æрбатымбылтæ уын, атымбылцъæг уын; сжаться, уплотниться, сомкнуться’ [Миллер 1927: 181].

æрвадæг миф. ‘æрвон адæг; борона небесная’ [НК, I: 417].

æрвадæлон – ‘хæстæг, хион; сродник’ [Миллер 1927: 194]. «Нал мын уыд иу лæг – кæм и ‘рвадæлон, йе фыды лымæн?!» [Секъа 1981: 13].

Æрвиуагъд – ‘арвнæрынгæнаг бардуаг; имя божества-громовержца’. «Табу дæхицæн, Æрвиуагъд!» [Секъа 1981: 232].

æрвихъау – ‘уый дæр, *æвирхъау* цы у, уый’ [Секъа 1981: 19].

æрвнæмыг – ‘уый дæр, *арвы нæмыг* цы у, уый’ [Н: 205].

æрвнæрæг – ‘уый дæр, *æрвнæрынгæнаг* цы у, уый’ [МД 1989 № 3: 79].

æрвондур – ‘уый дæр, *æрвдур* цы у, уый’ [НК, I: 61].

æрвызгъæр – ‘уый дæр, арвы нæмыг цы у, уый’ [НК, I: 173-174, 175, 217].

æрг – д. ‘цавæрдæр адæмыхатт кадджыты, таурæгъты; название какой-то народности в сказаниях’. «Æргæн сæ бæхæргъау ку фæттардтонцаæ, уæд син сæ лæхæбæл цагъд искодтонцаæ» [ОДИ: 94].

æргъæу-кæф – таурæгъты ‘диссаджы кæф; сæмсгæф; чудо-рыба; дельфин’. «Æргъæу-кæф Уырызмаг æмæ Сырдоны йе ккой акодта æмæ сæ аскъæфта» [НК, I: 263].

æргъæуджын – ‘йе сконды æргъæу кæмæн ис, ахæм; уый дæр, *æргъæуон* цы у, уый; состоящий из æргъæу’. «Уæртæ мæликмæ ис

диссаджы рæсугъд чызг, фырбуцай йæ дары æргъæуджын мæсыгы сæрыл» [ИАА, II: 150].

æргъæуон – ‘æргъæуай конд, æргъæуай ахуырст; перламутровый(?)’. «Донбеттыр та фестадис æргъæуон цæхæр кæсаг» [ИАС, I: 8]; «Фестадысты æргъæуон кæсагтæ» [Уым: 12].

æргъæусæр – ‘йæ сæр æргъæуай арæзт кæмæн у, ахæм; имеющий голову из æргъæу’. «Стъалыты æргъæусæр мæй хызта» [Калоты 1976: 64].

æргъæуцъар – ‘йæ цъар æргъæуай конд кæмæн у, ахæм; покрытый перламутром(?)’. «Къулай “Чырысти” æргъæуцъар фæлгæтæй кæсы» [Р 1989, X, 25].

æргъон – ‘уый дæр, *æргъæуон* цы у, уый(?)’. «Æмæ йæ æрбадын кодтой ахæм уаты: йæ сæр – æргъон, йæ фæрстæ – цъæх авг, йæ дуар – арзæт» [ИАС, I: 39].

æргъонахъ кæс *æргъонахъ* [Гино 1975: 449].

æрдгæ – д. ‘таваг; веяние’ [ДРС: 119]. «Хор æй (= мæгургори) æ тæфи æрдгæмæ фицуй» [Блашка 1966: 24]; «Ай-гиди, дон баниуазæ-ма уæддæр!.. Жин мæ содзуй æрдгæмæ хор æ тæфæй!» [Уым: 58].

æрдхатыр – ‘?’. «Æрдхатыр уыдон чызгæй ракуырджой» [Н: 44].

æрзæнфæд – ‘къухдарæн(?); кольцо(?)’. «Не ‘рзæнфæд исæм мах дæлиментæй» [Н: 60].

æрзынон – ‘хъæубæстæн иумæйаг чи у, се ‘ппæт кæм архайынц, ахæм; всеобщий’. «Фæстаг хатт (нартæ) райдыдтой æрзынон фæрнджын куывд» [ИАС, I:35].

æрмæвдулæн – ‘дыууæ армы æхсæн æууæрдыны архайд; катанье (теста) между двумя ладонями’ [Миллер 1927: 209].

æрмæзмæст – ‘змис æмæ исты хъæбæргæн æрмæгæй арæзт змæст; раствор’. «Чи амайджитæн кæны æрмæзмæст» [Н: 93]; «Æрмæзмæст æрми-æрм дæттынц» [Уым].

æрмгуыдыр – ‘къухыл æвæргæ хъадаман(тæ); ручные кандалы, наручники’. «Къухтыл æвæрд ис æрмгуыдыр, къæхтæй ма кæны гæппытæ» [Секъа 1981: 263].

æрмдзæфгæнæн – ‘музыкайы такт бæлвырдгæнæн инструмент; музыкальный инструмент для отбивания такта’. «Райсут уадынздтæ, æрмдзæфгæнæнтæ» [Н: 181]; «Нарты фæсивæд æрæмдзæгъд кодтой, æрмдзæфгæнæнтæй æмхæст æркодтой æмæ æркафыд сахъ Созырыхъо» [Н: 236].

æрмихсæв – ‘уый дæр, *æмахсæвæджы* цы у, уый’. «Æрмихсæв цымæ кæм фæтары сты?» [Н: 159]; «Æрмихсæв фæлыгъд æд æфсад» [Н: 172].

æрмхæст – ‘истæуыл хæст; истæмæй æххæст’. «Хорз у нæ бæстæ, æппæтæй æххæст; рæстæгыл йæ фæстæ нæ уыдзынæ æрмхæст» [Секъа

1981: 10]; «Ифтонгæй дар дæ гутон... дæ галтæ дар хосæй æфсæст, уæд кæндзынæ цардыл æрмхæст» [Уым: 89]; «Лæппутæ – цæттæ, цырыхъхъæй, кьалосæй – æппæтæй æрмхæст» [Уым: 250].

æрмыдзид – ‘тыхджын мыггаджы дæлбар-иу чи бацыд, ахæм æдых, чысыл мыггаг рагон Ирыстоны; слабая фамилия, попросившая покровительства у сильной, многочисленной фамилии в старой Осетии’ [ЦХУЫРБАТЫ 1965: 75-76; АБАЕВ 1968: 25-27].

æрр! – ‘уый дæр, *æрру(й)* цы у, уый’. «Уылынг лæг ... йæ бæхыл фæхъæр кодта: “Æ-р-р-р! Фæлдысты фæдæ, фынаы кæнын мæ цауылна уадзыс?”» [ИАА, I: 508].

æрраби – ирон аргæутты ‘æдылдызæф; дурачок, придурок’ [КЪУБАЛТЫ 1978:212].

æрру(й)! – ‘æвастхъæр бæх бауромыны нысаниуæджы; тпру!’. «Фæгæпп ласта æмæ бæхмæ базгъордта, йæ рохтæм ын фæлæбурдта: “Æрру, сæлхæр, бирæгъы амæттаг фæдæ!”» [БОНДАРЕВ 1982: 110]; ‘æвастхъæр фыстæ аздахыны нысаниуæджы; окрик, которым отгоняют или направляют баранту’ [Миллер 1927: 212].

æрсгунст – ‘фарон чи райгуырд, иу афæдз кæуыл ацыд, ахæм арæ; годовалый медведь’ [Ф 1988 № 7: 81].

æрсонаг – ‘уый дæр, *æрсой* цы у, уый’. «Æз дæн æрсой, æрсонаг» [Агъниан 1978: 170].

æртæфтуд – д. ‘уый дæр, *артæфтыд* цы у, уый’ [Миллер 1927: 214].

æртгоймаг – ‘бæгæны-иу куы бантыдтой, уæд-иу дзы фæрæстмæйы охыл цы судзгæ æхсидав ныппæрстой, уый’; ‘кусочек горящего угля, помещаемый в закваску для пива, с целью предотвратить воздействие дурных сил и избежать неудачи в приготовлении’ [Р 1988, IX, 11].

æртгын – ‘хуры тын; луч солнца’. «Сæуæхсиды кæркæ-мæркæ æрттынаы æрыздæхын мæн а зæхмæ фæндыд» [Р 1986, IV, 16 (№ 75)].

æртхалæнтæ – ‘кусарты артæнтæй цы тæнæг фиуты цъар растигъынц, уый; тонкий слой жира в брюшной части жертвенного животного’ [Р 1988, IX, 11].

æрхæ – д. ‘тæгдызæй; сах къæвда; ливень’ [Миллер 1927: 599].

æрхон – ‘уый дæр, *æргъон* цы у, уый’. «Сбадын кодта Уазыхъхъ ... Æхсæртæджы æрхон къалæтджын бандоныл» [ИАС, I: 10].

æрызных – ‘уый дæр, *æрсных* цы у, уый’ [Р 1994 № 10].

æсмæ кæс *асмæ* [Блашка 1966: 120; Миллер 1927: 600].

æсс кæс *æрс-тох*.

æсса – ‘дис кæнæ тас чи æвдисы, ахæм æвастхъæр; междометие, передающее испуг, удивление’.

æссы – ‘уый дæр, *сыкъа* цы у, уый’. «Уый фæстæ сарæзта фат æмæ æрдын, суахъы æссыиæ æрдын» [ИАС, I: 7].

æстæмæй-астмæ – д. ‘иу къуыри; къуырийы дæргъы; неделя, в течение недели’ [ПНТО, II: 18, 182; МИЛЛЕР 1929: 631; ПНТО 1992: 101; ИАС, I: 484, 572; ИАС, 11:336,450,645].

æстдæссион – ‘æстдæс сиукъайы кæуыл ис, ахæм; с восемнадцатью отростками на рогах’ [ИАС, I: 349; Плиты 1972: 319].

æфонайагæ – д. ‘йæ афоныл, рæстæгыл чи фæзыны, ахæм; в положенный срок’. «Фæззæг æфонайагæ ‘й» [ОДИ: 90].

æфсæйраг – ‘рæгъ(?); ряд(?)’. «Адæм (куывды) дыууæ фсæйрагæй бадтысты» [СЕКЪА 1981: 189].

æфсæнбырынкъ – ‘йæ бырынкъ æфсæйнагæй кæмæн у, ахæм; с железным клювом’ [Н: 286].

æфсæнгуырд – ‘æфсæйнагæй кусæг куыр; кузнец’ [МИЛЛЕР 1927: 234]. «Уыди сæм (ирон адæммæ) хæцæнгарзы дæснытæ, æфсæнгуырда» [СЕКЪА 1981: 389].

æфсыз – ‘мыдыбындзыты ног бинонтæ; новый пчелиный рой’ [МИЛЛЕР 1927:237].

æфсызæлдар – ‘мыдыбындзыты мад; пчелиная матка, вылетающая с первым роем’ [МИЛЛЕР 1927: 237].

æфсыздзу – ‘æфсызæй рахицæнгонд æфсыз, æфсызы æфсыз; пчелиный рой, образовавшийся из нового роя, “внучатый рой”’ [МИЛЛЕР 1927: 600].

æфтауцаг ‘уый дæр, *æфтауцаг* цы у, уый’. «Ныр æфтауцагмæ бахизут æмæ равзарут уæхицæн хотыхтæ. | Æхсар æмæ Æхсæртæг æфтауцагмæ бацыдысты...» [НК, 1: 152].

æфцæггæс – д. ‘æфцæгхъахъхъанæг; охранник на перевале’ [ИАС, I: 595].

æхджын – ‘йæ фады стыр æх(х) кæмæн ис, уый; с изгибом, с (большим) подъемом’ [МИЛЛЕР 1927: 241].

æхсадвæдыл – ‘охыл, аххосæй; на почве’. «Уæздан æмæ кæвдæсард æфсымæртæ фыдæххæл ахастой уыцы æхсадвæдыл» [ИАА, III: 216]. *Кæс ссадвæд*.

æхсадкæрдæг – ‘зианхæссæг кæрдæджи мыттаг, дзæухкæрдæг; пырей’ [МИЛЛЕР 1927: 242].

æхса(м)пал – д. ‘мыдыбындзытæ йæ дон кæмæн æмбырд кæнынц, ахæм кæрдæг; название медоносной травы’ [МИЛЛЕР 1927: 242].

æхсæвдзог – ‘уæйыг; великан’ [ГАФЕЗ 1966: 233], ‘хæйрæг; чёрт’ (информант Дзиццойты Цуцукк, 1983, IV, 9).

æхсæвиуæг – ‘уый дæр, æхсæвыгон цы у, уый; ночью’. «Уазæджы хуызы уыцы уайгуытæм æхсæвиуæджы æз фæцæудзынæн» [Н: 23].

æхсæвуат – ‘уый дæр, *æхсæвиуат* цы у, уый; место ночлега’. «Æхсæвуатæн дзы лæгæт нæ уыдис» [Н: 101]; «Фæндагыл куы кæнат фæлладæй æхсæвуат...» [ÆРНИГОН 1978: 43].

æхсæвыцæстæй – ‘уый дæр, *æхсæвыгæрццæй* цы у, уый’. «Райсом мæ æхсæвыцæстæй сыхъал кæн» [НК, I: 225].

æхсæггаг – д. ‘хъуымацы сæрмагонд хуыз; цикъæ, кæрдæйнаг; коленкор’ [МИЛЛЕР 1927: 245].

æхсæлæгин – д. ‘ногуард мит; свежевыпавший снег’ [ИАС, II: 645].

æхсæмæрæг – ‘кæрдæджы мыггаг; хмелеграб’ [МИЛЛЕР 1927: 245].

æхсгæуад кæнын – ‘искаемæ бацæуын цыбыр æмгъуыдмæ; бацæуын æмæ æвиппайды фездæхын; заходить, забегать к кому-либо на очень короткое время’. «Сасинкъа йæ сыхæгтæм æхсгæуад бакодта æмæ уадид фæстæмæ фездæхт» [Ф 1988 № 4: 84]; «Æз та ма, зæгъын, кæд æхсгæуад æрбакодтай?» [ЦÆГÆРАТЫ 1984: 70].

æхсинбадæн – ‘æхсины цæрæнбынат; место жительства госпожи’. «Чындзы бакодтой æхсинбадæны» [Н: 132]; «Батрадз ... æрцыдис ... Сатанамæ, Борæты сыхмæ, æхсинбадæнмæ» [Уым: 202].

æхстбарæн – ‘иу æхстваг топныхос цæмæй барстой, уый; мера пороха, необходимого для одного выстрела’ [Ф 1988 № 7: 81].

æхстуадгæнæг – ‘тынг рæвдз уайæг; стремительно проносящийся’. «Ды нæ тох кæныс тагъд, æхстуадгæнæг мигътæ, уадимæ» [НИГЕР, I: 356].

æхсын³ – ‘уæныг-гал; бычок’ [НК: 377]. «Уырдыгæй рацыд æмæ та иу галрæгъауыл æрбамбæлди – сыгъдæг иухуызон урсдзых æхсынтæ» [НК: 360].

æхсынкъмарæн – ‘цавæрдæр дидинæджы ном; название цветка’. «Мæнæ – æхсынкъмарæн – фидар уарзондзинады нысан» [ШЕКСПИР, I: 356].

æхсырæг² – ‘еугæфтæ уддзыд кæнынæн чи хъæуы, нæл кæсæджы хуылфы уыцы урс нард хай; молока’; ‘ацы кæсаг йæхæдæг æнæхъæнæй; рыба-самец’. «Æхсырæзмæст дон æхсырæг ахсы» (цуанонты æмбисонд) [Ф 1988 № 7: 81].

æхсырæмхæццæ – ‘йе скондон хæйттæй иу æхсыр кæмæн у, уый; с молоком’. «Туг æхсырæмхæццæ рустыл федтон æз сæууон æртæх» [КАЛОТЫ 1976: 60].

æхсыррагъ – ‘йе рагъыл урс тæлм кæмæн ис, уый; с белой полоской на спине (о животных)’ [МД 1988 № 2: 80].

æхсырын – ‘æхсырæй конд чи у, ахæм; приготовленный на молоке’. «Хъуццытæ æрдуц æмæ æхсырын цай бацымæм!» [ИАА, II: 311].

æхх² – ‘уый дæр, æх æмæ æххæл I цы сты, уый’ [ТОКАТЫ 1973: 127, 142, 290; Р 1988, XI, 5].

æххæлæгæт – ‘уый дæр, æххæлæг цы у, уый’ [МИЛЛЕР 1927: 251; Р 1988, IX, 11].

æцу – ‘бæх разæнгард кæныны æвастхъæр; междометие для понукания лошади’. «Уæйыг (бæхыл) фæхъæр кодта: “Æцу, фæлдыст фæу, кæд æртæ æфсымæры кæсдæр дæ разы нæ бады!”» [ИАА, I: 96].

æчу кæс æчу [ИАА, I: 474; ТЫБЫЛТЫ 1988: 56].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

АБАЕВ 1949 – АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор. Т. I. М., Л.

АБАЕВ 1958 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.; Л.

АБАЕВ 1968 – АБАЕВ В. И. Осетинский социальный термин æлдар: к вопросу о генезисе феодализма // Известия Северо-Осетинского НИИ. Т. XXVII (Языкознание). Орджоникидзе. С. 23-27.

АГЪНИАН 1978 – АГЪНИАН. Мады сагъæстæ. Цхинвал.

АЙТМАТОВ 1976 – АЙТМАТОВ Ч. Мæ сырх сæрбæттæнджын рæсугъд. Дзæуджыхъæу.

АЛБОРОВ 1930 – АЛБОРОВ Б. А. Термин «Нарт» (к вопросу о происхождении нартского эпоса) // Научное общество этнографии, языка и литературы при Горском педагогическом институте. Владикавказ.

ÆРНИГОН 1978 – ÆРНИГОН И. Æрымыс-иу мæн. Дзæуджыхъæу.

БЛАШКА 1966 – ГУРДЖИБЕТИ Б. Уаджимистæ. Дзæуджыхъæу.

БОНДАРЕВ 1982 – БОНДАРЕВ Ю. Судзгæ мит / Хæблиаты С. тæлмац. Дзæуджыхъæу.

БЫРЫТЪИАТЫ, I – БЫРЫТЪИАТЫ Е. Уацмыстæ. Т. I. Дзæуджыхъæу, 1981.

ГАФЕЗ 1966 – ГАФЕЗ. Уæ бонтæ хорз, адæм! Цхинвал.

ГАФЕЗ 1983 – ГАФЕЗ. Фыды артдзæст. Цхинвал.

ГÆБÆРАТЫ 1964 – Ирон æвзаджы æмбарынгæнæг дзырдуат. Дзырдуат аразыны сæйраг æгъдаутгæ æмæ дзырдтæ æмбарын кæныны цæвиттонтæ. Бæрнон редактор Гæбæраты Н. Я. Цхинвал.

ГÆБÆРАТЫ 1979 – ГÆБÆРАТЫ Н. Ирон æвзаг. Ахуыргæнæн чиныг V-VI кълæстæн. Цхинвал.

ГÆЗЗАТЫ 1955 – ГÆЗЗАТЫ С. Уацмыстæ. Сталинир.

ГИНО 1975 – БАРАХЪТЫ Г. Уæлладжыры кадæг. Дзæуджыхъæу.

ДЕБЕ 1958 – МАМСЫРАТЫ Д. Хъæбатырты кадæг. Дзæуджыхъæу.

- ДЗАСОХТЫ, ЗЭНДЖИАТЫ 2003 – Ирон литератураæ: хрестомати 6 къласæн. Сарæзтой йæ Дзасохты Ф. æмæ Зæнджиаты Р. Дзæуджыхъæу.
- ДРС – Дигорско-русский словарь. Владикавказ, 2003.
- ЗГУСТА 1968 – ЗГУСТА Л. Рецензии на осетиноведческие труды / Пер. с нем. // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института (Языкознание). Т. XXVII. Ордж. С. 244-260.
- ИАА, I, II, III – Ирон адамон аргъæутгæ. Т. I, II, III. Цхинвал, 1959, 1960, 1962.
- ИАС, I, II – Ирон адамы сфæлдыстад. Т. I, II. Дзæуджыхъæу, 1961.
- КАЛОЕВ 1971 – КАЛОЕВ Б. А. Осетины (историко-этнографическое исследование). М.
- КАЛОТЫ 1976 – КАЛОТЫ Х. Уацмыстæ. Дзæуджыхъæу.
- КЪОСТА 1979 – Ирон аив дзырды хæзнатæ. Къоста. Цхинвал.
- КЪУБАЛТЫ 1978 – КЪУБАЛТЫ А. Уацмыстæ. Дзæуджыхъæу.
- МАЛИТИ 1973 – МАЛИТИ Г. Ираф. Дзæуджыхъæу.
- МД – журнал «Мах дуг». Дзæуджыхъæу.
- МИЛЛЕР 1927 – МИЛЛЕР В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. I. Л.
- МИЛЛЕР 1929 – МИЛЛЕР В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. II. Л.
- Миллер 1934 – МИЛЛЕР В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. III. Л.
- Н – Нартаæ. Цхинвал, 1975.
- НИГЕР, I – НИГЕР. Уацмысты æххæст æмбырдгонд æртæ томæй. Т. I. Дзæуджыхъæу, 1966.
- НК – Нарты кадджытæ. Дзæуджыхъæу, 1946.
- НК, I – Нарты кадджытæ. Т. I. Дзæуджыхъæу, 1989.
- НТХ – Нарты таурæгътæ æмæ хабæртгæ. Цхинвал, 1973.
- ОДИ – Осетинские (дигорские) народные изречения. М., 1980.
- ОЖЕГОВ 1973 – ОЖЕГОВ С. И. Словарь русского языка. Издание десятое. М.
- ОРС – Осетинско-русский словарь. 5-е издание. Владикавказ.
- ПЛИТЫ 1972 – ПЛИТЫ Х. Уацмыстæ. Дзæуджыхъæу.
- ПНТО, II – Памятники народного творчества осетин. Т. II. Владикавказ, 1929.
- ПНТО, IV – Памятники народного творчества осетин. Т. IV. Владикавказ, 1930.
- ПНТО 1992 – Памятники народного творчества осетин. Владикавказ.
- ПУХАЕВА 1971 – ПУХАЕВА Л. С. Лексика сырьæ для пряжи // Известия Юго-Осетинского НИИ. Вып. XVII. Цхинвал. С 139-156.
- Р – газета «Рæстдзинад». Дзæуджыхъæу.
- СЕКЪА 1981 – ГÆДИАТЫ С. Азау. Уацмыстæ. Дзæуджыхъæу.
- СИ – газета «Советон Ирыстон», Цхинвал.
- ТОКАТЫ 1973 – ТОКАТЫ А. Уацмыстæ. Дзæуджыхъæу.
- ТЫБЫЛТЫ 1988 – ТЫБЫЛТЫ А. Уацмысты æмбырдгонд. Цхинвал.
- Ф – журнал «Фидиуæг», Цхинвал.
- ХЕТÆГКАТЫ 1999 – ХЕТÆГКАТЫ Къ. Уацмысты æххæст æмбырдгонд фондз томæй. Фыццаг том. Дзæуджыхъæу.

- ХИФ 1936 – Хуссар Ирыстоны фолклор. Цхинвал.
ХИФ 1940 – Хуссар Ирыстоны фолклор. Сталинир.
ХЪОДЗАТЫ 1991 – ХЪОДЗАТЫ А. Къостайы хæдзар. Дзæуджыхъæу.
ХЪОРОТЫ 1990 – ХЪОРОТЫ Д. Уацмыстæ. Дзæуджыхъæу.
ЦÆГÆРАТЫ 1984 – ЦÆГÆРАТЫ С. Мæсыгамайæг. Дзæуджыхъæу.
ЦОМАХЪ 1984 – ГÆДИАТЫ Ц. Уацмыстæ. Дзæуджыхъæу.
ЦХУЫРБАТЫ 1965 – ЦХУЫРБАТЫ З. Социалон термин «армыдзид» // Ф 1965
№7:75-76.
ШЕКСПИР, I – ШЕКСПИР У. Уацмыстæ. Плиты Грисы тæлмац. Т. I. Дзæуджыхъæу,
1980.

Ю. А. Дзиццойты

Some Short Remarks on Fridrik Thordarson's "Ossetic Grammatical Studies"

By the end of this year the late Prof. Fridrik Thordarson's opus postumum, "Ossetic Grammatical Studies", will appear, more than three years after the author's death.

Fridrik Thordarson was certainly the best *connaisseur* of Ossetic in the Western hemisphere, and his book will give new insights not only into the grammar of this language, but also into the history and the cultural-anthropological background of the speakers of Ossetic.

Jakob Grimm's famous sentence according to which "our language is also our history" (1864) does not only hold true for the German people, but for many more nations and tribes, the Ossetic people being a typical example. Nowadays Ossetic is spoken on both sides of the Caucasus main range. Belonging to the Iranian languages, it can be traced back – via medieval Alanic – to the Scytho-Sarmatian dialects of antiquity.

The isolation from the rest of the Iranian world for many centuries and a strong influence of the surrounding Caucasian and Turkic languages led to considerable changes not only in the lexicon, but also in phonology, morphology and syntax. Lacking a written tradition of their own, the Ossetes thought of themselves as representing one of the autochthonous Caucasian peoples, until linguists became interested in them and, in the 19th and early 20th centuries, without any doubt classified their language as "North-East-Iranian".

Fridrik Thordarson's many articles and especially his book, which can be called the fifth essence of his life-long occupation with Ossetic, have contributed to the research of all of the linguistic categories quoted above. In this respect, the author of the "Ossetic Grammatical Studies" has to be seen on top of the line of the great Ossetologists of the last 150 years, such as Vsevolod Miller or Vasilij Abaev, who helped to illuminate the almost unknown past of the Ossetes by means of etymological reconstruction.

Fridrik Thordarson's book can claim to be the first Ossetic grammar taking systematically into account the results of modern Indo-European and Caucasian research. This was the main basis of the author's innovative theses and explanations on the history and the dialectology of Ossetic and of the areal-linguistic role this language played in past and more recent periods.

There is not one linguistic field to which Fridrik Thordarson did not contribute new knowledge or even unexpected points of view. In many parts of the studies we find results based on material of his own fieldwork, collected at a time when Ossetic was still less endangered by the dominating languages Rus-

sian (North Ossetia) and Georgian (South Ossetia). The author had a good active competence of Ossetic, which enabled him to undertake refined studies on stylistic problems as well as on such difficult grammatical spheres as “orientational prefixes” and their role in the verbal category of “aktionsart”.

The morphosyntactic investigation of both the Ossetic noun and noun phrase, extending over a hundred pages, can be called completely innovative. Fridrik Thordarson’s unconventional view and reconsideration of the complex areal-linguistic and historical-comparative material functions as a basis for amazing insights into the relative chronology and the main directions of migrations all over the inhabited area of the Northern Caucasus.

The Epilogue is an essay of its own. It reconsiders historical, ethnological and sociological reasons of migrations and language shifts which are so typical for the multilingual Caucasus area. Excepting frequent wars and natural catastrophies, such reasons could be specific marriage customs, traditional interethnic adoption institutions, or, last but not least, blood revenge.

To sum up, Fridrik Thordarson’s opus magnum postumum represents not only a new stage in the research of the Ossetic language. On the basis of exact linguistic methods, it also provides us with hitherto unknown aspects of cultural history and migrations in the far and more recent past of the whole Northern Caucasus area.

*Sonja Fritz,
University of Frankfurt,
Germany*

**Несколько замечаний о работе Ф. Тордарсона
«Очерки грамматики осетинского языка»,
вышедшей в Германии на немецком языке в 2008 г.**

Работа покойного профессора Ф. Тордарсона «Исследование грамматики осетинского языка» вышла в свет спустя более чем три года после кончины автора.

Ф. Тордарсон был, несомненно, наилучшим исследователем по осетинам в Западном полушарии, и его книга дает новое понимание не только грамматики, но также истории и культурно-антропологического типа носителей осетинского языка. Знаменитое изречение Якоба Гримма о том, что “наш язык является также нашей историей” (1864), актуально не

только для немцев, но и для многих других стран и народов, в том числе и осетин.

В настоящее время на осетинском языке говорят по обе стороны Главного Кавказского хребта. Принадлежа к иранским языкам, осетинский язык корнями восходит – через средневековый аланский – к скифо-сарматским диалектам древности. Изоляция от остальной части иранского мира в течение многих столетий и сильное влияние окружающих кавказских и тюркских языков привели к значительным изменениям не только в лексике, но также в фонетике, морфологии и синтаксисе осетинского языка.

Не имея собственной письменной традиции, осетины считали себя одним из автохтонных кавказских народов до тех пор, пока лингвисты не заинтересовались ими в 19 – начале 20 века и уверенно не классифицировали их язык как северовостоочно-иранский. Статьи Ф. Тордарсона и особенно его книга, которая может быть названа важнейшей вехой в его длительном изучении Осетии, внесли важнейший вклад в исследование всех лингвистических категорий осетинского языка.

В этом отношении, автор «Очерков грамматики осетинского языка» должен быть помещен в один ряд с лучшими осетиноведами последних 150 лет, такими как Всеволод Миллер и Василий Абаев, которые раскрыли почти неизвестное прошлое осетин средствами этимологической реконструкции.

Книга Ф. Тордарсона может быть названа первой грамматикой осетинского языка, построенной на систематическом учете результатов современных индоевропейских и кавказских исследований. В этом суть инновационной гипотезы автора и его объяснения истории и диалектологии осетинского языка и той ареально-лингвистической роли, которую этот язык играл в отдаленном и недавнем прошлом.

Нет ни одной отрасли в лингвистике, куда бы Ф. Тордарсон не внес существенный вклад и не выразил оригинальную точку зрения. В самых различных областях науки мы находим результаты, полученные Ф. Тордарсоном на материале его собственных полевых исследований, собранном еще в то время, когда осетинский язык менее был подвержен влиянию как русского (Северная Осетия), так и грузинского (Южная Осетия).

Автор обладал хорошим знанием осетинского языка, что позволило ему осуществить блестящие исследования по стилистике, а также в таких трудных грамматических сферах как “ориентационные префиксы” и их роль в словесных категориях. Морфосинтаксическое исследование как осетинского существительного, так и осетинской фразы объемом более сотни страниц может быть названо полностью инновационным. Ориги-

нальные взгляды Ф. Тордарсона и его анализ сложных ареально-лингвистических и сравнительно-исторических материалов являются ключом к пониманию относительной хронологии и основных направлений миграций на Северном Кавказе.

Даже эпилог в работе Ф. Тордарсона является самостоятельным сюжетом. В нем по-новому трактуются исторические, этнологические и социологические причины миграций и языковых перемещений, которые так типичны для многоязычного Кавказа. За исключением частых войн и естественных катаклизмов, такими причинами могли быть брачные ритуалы, традиционные институты межэтнических контактов и даже кровная месть.

В заключение хочется подчеркнуть, что работа Ф. Тордарсона представляет собой не только новый этап в исследовании осетинского языка. Она обеспечивает нас до сих пор не известным знанием о различных аспектах культурной истории и миграций в период далекого и недавнего прошлого Северного Кавказа.

*Соня Фриц,
Университет Франкфурта,
Германия*

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

И. ГЕРШЕВИЧ

I-я МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ОСЕТИНОВЕДЕНИЮ

(Вестник древней истории, 1992, № 3)

Среди живых иранских языков осетинский занимает особое место благодаря исключительно разнообразному составу своего очень богатого запаса слов¹.

В своей архаичности, которую можно определить как скифо-сарматскую и сармато-аланскую, осетинский язык не только сохранился на протяжении около 24 веков в труднодоступных уголках Центрального Кавказа, но и обогатился, принимая слова неиранские частично из кавказского субстрата, частично из языков, носители которых, сменяя друг друга, передвигались по склонам Северного Кавказа. Таким образом, осетинский язык, хотя и не был зафиксирован до XIX столетия (за исключением лишь нескольких слов вне контекста), является неоценимым источником: с одной стороны, он сохранил основы древнеиранского языкового наследства, а с другой – в нем нашли отражение контакты со многими народами. Заключенные в осетинском исторические и культурные реминисценции являются частью материала, на который опираются историки и археологи при реконструкции передвижений населения в прошлые времена на пространстве от Каспия до Дуная.

Насколько изучение осетинского языка может помочь при исследовании широкого спектра проблем истории и культуры, настолько же плодотворно может быть и изучение осетинской литературы. За последние

¹ В 1929 г. был опубликован словарь В. Миллера и А. Фреймана, насчитывающий более чем 1700 страниц. Столько же страниц в четырехтомном словаре В. И. Абаева, издававшемся с 1958 по 1989 г. Краткий словарь наиболее употребительных слов осетинского языка, составленный В. И. Абаевым и вышедший в 1962 г., содержит около 27000 слов.

сто с небольшим лет, прошедшие со времени, когда стало возможным появление изданий на осетинском языке, обширная литература вышла из-под пера одаренных осетинских прозаиков и поэтов. Выдающееся место занимает поэзия Коста Хетагурова (1859–1906), великого поэта, с исключительным мастерством использовавшего родной язык для передачи тончайшей экспрессии. Стилистическое мастерство, с которым он использовал осетинский язык, не уступало совершенству использования авестийского языка Зороастром и персидского – Хафизом. Подобно обоим этим творцам, Коста Хетагуров создал своими произведениями широчайшее поле для литературной критики в иранистике.

Помимо современных сочинений в настоящее время имеется в печатном виде обширная фольклорная литература на осетинском языке, которую стали записывать начиная с прошлого столетия со слов осетинских сказителей и «бардов». Сохраненный устной традицией, не прерывавшейся много столетий, осетинский фольклор изобилует ссылками на мифических героев, старинные обычаи и религиозные верования – некоторые из них могут быть прослежены вплоть до дохристианской эпохи. Исключительный интерес представляют многочисленные эпизоды, объединенные тем, что их протагонисты принадлежат легендарному обществу, называемому «Нартовским». Древность Нартовских сказаний подтверждается деталями, находящими соответствия среди археологических памятников скифских захоронений или прямо соотносящимися с Геродотовым рассказом о скифах.

Достойно сожаления, что несмотря на такие большие возможности осетиноведения эта область иранистики привлекла сравнительно мало внимания на двух европейских конференциях по иранистике, состоявшихся в Турине (7-11 сентября 1987 г.) и Бамберге (30 сентября – 4 октября 1991 г.). Тем приятнее сообщить, что международная конференция, проходившая с 12 по 18 октября 1991 г. во Владикавказе, впервые была целиком посвящена осетиноведению. Инициатива организации конференции исходила от осетинских ученых; основным ее спонсором было Московское общество «Скиф» под руководством Александра Сергеевича Созиева. Местом проведения конференции был очень удачно выбран Владикавказ, столица Северной Осетии. Благодаря этому многие осетиноведы из других стран впервые получили возможность встретиться и обменяться мнениями с коллегами, для которых осетинский язык и культура являются родными. В настоящее время существуют лишь два исследовательских института по осетиноведению: один во Владикавказе, другой в Цхинвале. Сотрудники обоих этих центров приняли участие в конференции. Наряду с осетинскими учеными в заседаниях участвовали спе-

циалисты из Москвы, Киева, Ростова-на-Дону и Нальчика, а также из Австралии, Канады, Англии, Франции, Индии, Норвегии и США. Всего в конференции приняло участие около ста исследователей и каждый из них внес свой вклад в успешное проведение этого первого в своем роде форума, проходившего в творческой атмосфере.

Ниже приводятся некоторые примеры, по которым можно составить представление о разнообразии вопросов, обсуждавшихся в представленных на конференции докладах и порожденных ими дискуссиях.

Раскопки курганов, проводившиеся в 1969 г. на правом берегу Терка и в 1989–1990 гг. близ Брута (к северо-западу от Беслана в Северной Осетии), позволили проследить различие между сармато-кавказскими катакомбами II–III вв. н.э. и катакомбами, сооруженными в III–IV вв. н.э. аланами, принадлежавшими более поздней волне заселения, чем ранние аланы, которые, согласно письменным источникам, начали появляться на Северном Кавказе в начале нашей эры. Этот почти пятисотлетний разрыв, как предполагается, мог найти отражение в языковых различиях между двумя основными формами современного осетинского разговорного языка: архаичным дигорским, сохранившимся лишь в самых западных долинах Северной Осетии, и иронским, с менее консервативной системой гласных, превалирующим на всей остальной территории Осетии.

Были обсуждены некоторые скифские представления начала этого пятисотлетия – в частности, фармакологические знания по «Алексифармаке» Никандра, а также культовые и династические представления по пророчеству из V главы «Книги Даниила». Из проблем, относящихся ко времени с конца данного пятисотлетия до позднего средневековья, предметом дискуссии стали вопросы о тогдашней государственной организации аланов, социальной структуре их общества, а также оценка важной грузинской хроники «Картлис цховреба».

Живой интерес вызвали доклады, связанные с походами сарматов и аланов за пределы Кавказа, в Северную Италию и далее вплоть до Франции и Британии (что нашло отражение в топонимике этих стран), а также с миграциями яссов (как раньше называли осетин) на территорию современной Венгрии в более позднюю эпоху.

Оживление вызвал и другой сюжет, более близкий к нашему времени и непосредственно связанный с местом проведения конференции – а именно, хорошо аргументированное объяснение топонима Дзауджикау, первоначального осетинского названия города Владикавказа. Быть в Дзауджикау и не уделить достойного внимания самому осетинскому языку и литературе было бы непростительно, и организаторы конференции позаботились о том, чтобы этого не случилось. В ее программу были включены

ны сообщения о фонетике и фонематических особенностях осетинского, о частичном усвоении согласных и целых слов из кавказских языков, о порядке слов, об употреблении диалектных идиом в литературных текстах. Были предложены новые и пересмотрены некоторые старые этимологии; наконец, достойное внимание было уделено исторической морфологии.

В области литературы наибольшее внимание привлек Нартовский эпос. Анализировались его идеологические и космогонические основы. Переоценке подвергались также Даредзановские сказания.

Конференция завершилась экскурсией в Лац – селение, расположенное в средней части живописного ущелья Фиагдон. Именно здесь находится «камень великанов», имеющий множество выемок – согласно местной легенде, «следов от пальцев богатырей-Нартов». Другие камни расположены вокруг каменной плиты. Каждый из них имеет гладко заполненное углубление, как будто предназначенное для сидения. Самый большой из них имеет название «кресла Урузмага», старейшего из Нартов. Участники конференции по очереди садились на него, глядя на плиту, – так как, согласно Нартовскому эпосу, любой человек, севший на плиту, забудет все свои печали².

² Перевод А. Н. Бадера.

А. П. ДЕРЕВЯНКО, В. И. МОЛОДИН

**РОССИЙСКО-ЯПОНСКАЯ ПРОГРАММА
«ПАЗЫРЫК» – ПЕРВЫЙ ГОД СОВМЕСТНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ**

(Вестник древней истории, 1992, № 3)

Исключительно богатая по содержанию культура населения, оставившего пазырыкские курганы эпохи раннего железа на Горном Алтае, дошла до нас лишь фрагментарно, но даже и то, что мы имеем сегодня, составляет золотой фонд отечественной науки. Всемирную известность получили материалы из пазырыкских и башадарских курганов, исследованных профессорами С. И. Руденко и М. П. Грязновым¹. Уникальность памятников скифской эпохи, расположенных на юге Горного Алтая, заключается в удивительном стечении обстоятельств, благодаря которым могилы знати оказались замерзшими. В гигантских «холодильниках» сохранились трупы коней и бальзамированные тела родоплеменной знати, золотые украшения, ковры, ткани, кожаные изделия и деревянные предметы.

В настоящее время целый ряд причин объективного и субъективного характера оказывает существенное негативное воздействие на степень сохранности этих уникальных объектов, что вызывает оправданную тревогу как специалистов-археологов, так и широкой общественности, и остро ставит проблему сохранения и, может быть, спасения уникальных памятников истории и культуры кочевников Северной Азии, игравших в V–III в. до н.э. значимую роль в мировой истории. Курганы с мерзлотой – явление исключительное, и раскапывать их необходимо в самое ближайшее время, иначе могут погибнуть для науки не только исторические источники мирового класса, но и в полном смысле этого слова – шедевры мирового искусства.

Учитывая важность работ по спасению памятников пазырыкской культуры, специальным отрядом Северо-Азиатской комплексной экспедиции Института археологии и этнографии СО РАН под руководством

¹ Грязнов М. П. Первый Пазырыкский курган. Л., 1950; Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л., 1953; он же. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л., 1960; он же. Горноалтайские находки и скифы. М.-Л., 1952.

Н. В. Полосьмак летом 1990 г. проведены рекогносцировочные раскопки кургана с мерзлотой. Курган Ак-Алаха, расположенный на плоскогорье Укок в Кош-Агачском районе Горно-Алтайской республики, дал блестящие материалы V–III вв. до н.э. В погребальной камере с мерзлотой сохранился великолепный инвентарь – высокохудожественные деревянные украшения конской упряжи и одежды, детали колчанов и стрел, кожаные изделия и ткани, войлоки с аппликациями в виде фантастических рыб, волков, горных козлов, колоды-саркофаги и многое другое². Курган Ак-Алаха оказался неразграбленным памятником пазырыкской культуры, принадлежащим знати среднего ранга, и источником поистине уникальной информации по истории древних кочевых обществ.

Сложность работы по исследованию памятников скифского времени Горного Алтая и огромная ответственность, связанная с консервацией, реставрацией и хранением уникального художественного и научного материала, определила специфику и масштабы организации этого предприятия. Мы полагали, что только комплексный характер работ, обеспечение всех необходимых затрат, широкая кооперация с крупными зарубежными археологическими центрами смогут обеспечить проведение исследований на необходимом уровне.

Во время визита Президента СССР М. С. Горбачева в Японию в апреле 1991 г. был подписан меморандум о связях и сотрудничестве СССР и Японии в области охраны культурного достояния. По инициативе японской стороны в меморандум вошел проект по фундаментальной науке, касающийся исследований курганов пазырыкской культуры на территории Горного Алтая, получивший название «Пазырык». Основным исполнителем программы с нашей стороны является Институт археологии и этнографии СО РАН.

При реализации российско-японской программы «Пазырык» (1991–1995 гг.) ставятся три взаимосвязанные фундаментальные задачи. Первая – проведение полевых исследований на плоскогорье Укок (Кош-Агачский район Горно-Алтайской Республики) и обобщение результатов работ. Всестороннее изучение пазырыкской культуры относится к числу важнейших проблем современной исторической науки. Полевые исследования позволяют получить новую уникальную информацию по истории древних культур, а обобщение материалов бу-

² ПОЛОСЬМАК Н. В. Невесомое золото Пазырыка // Наука в Сибири. № 48. Декабрь 1991. С. 10; ОНА ЖЕ. Размышление об археологических находках // Жизнь одежды. № 4. Токио, 1991. С. 54-60 (на японск. яз.); ОНА ЖЕ. Курган с «замерзшей» могилой на Ак-Алахе // ВДИ. 1991. № 4. С. 139-144.

дет способствовать решению проблемы взаимодействия культур Сибири с передовыми для своего времени цивилизациями, определению роли кочевых сообществ в мировой истории. В силу фундаментальности решаемых проблем и междисциплинарного характера исследований эта программа имеет большое международное значение. Изучение большого количества органических остатков людей и животных, а также семян и пыльцы чрезвычайно важно для специалистов многих направлений науки, в том числе молекулярно-генетического и молекулярно-эволюционного анализа «ископаемой» ДНК человека, животных и растений.

Вторая задача связана с реставрацией и консервацией уникального научного материала из раскопанных комплексов. Сложность проблемы заключается в том, что в нашей стране фактически нет ни одного центра, имеющего должную научно-техническую базу для консервации и реставрации органических предметов из археологических комплексов. Японская сторона предоставила для программы уникальное оборудование на сумму 100 млн. йен для создания Центра по консервации и реставрации археологических находок – изделий из войлока, кожи, дерева, тканей, различных металлов – железа, бронзы, серебра, золота. В дальнейшем этот Центр может стать общероссийским, где будут разрабатываться новые методики и способы сохранения уникальных объектов и экспонатов.

Третья задача – музеефикация раскопанных курганов. Речь идет о переносе исследованных объектов в крупные музейные модули в Академгородке (Новосибирск) и Горно-Алтайске. Это необходимо, поскольку места раскопок удалены от населенных пунктов (на некоторые из них можно попасть только вертолетом), и строительство выставочных павильонов на месте нецелесообразно.

Полевые исследования 1991 г. проводились с апреля по сентябрь. С нашей стороны в работах принимали участие сотрудники Института археологии и этнографии СО РАН, специалисты-реставраторы из Государственного Эрмитажа, Ленинградского отделения Института этнологии и антропологии, а также Института реставрации (г. Минск). Непосредственно в полевых исследованиях участвовало 86 высококлассных иностранных специалистов, в том числе 73 из Японии. Японская сторона была представлена следующими организациями: Научное Общество Северной Евразии; Национальный центр по сохранению культурного наследия в г. Нара; Национальный университет в г. Токио; Университет Осака; Университет Цукубо; Университет Саппоро; Университет Кюсю; Японский комитет по раскопкам курганов пазырыкской культуры; Телерадиокомпания NHK; Информационное агентство KYODO TSUSIN, а также промышленными и коммерческими компаниями и ассоциа-

циями: Olympus Optical Industry Co, LTD; Shin Kokusyashin Co, LTD; Hitachi Construction Machinery Co, LTD; Kenki Center Co, LTD; Sky Survey; Aiwa Keikyu Co, LTD; Kolayashi Kenzai LTD; Orikomi Advertising LTD; Asahi Precision Co, LTD; TSP Taijou Co, LTD; San Setsubi Sehkei Co, LTD; Topcon Corporation; Sanhou Shanji Co, LTD; на раскопках побывали представители Министерства иностранных дел Японии и посольства Японии в РФ.

Кроме того, в полевых исследованиях принимали участие ученые из следующих стран и организаций: Англии – Ланкастерский университет; Бельгии – Национальный музей истории и искусства; США – Гарвардский университет, Университет Нью-Мексико; Франции – 1-й Парижский университет; Южной Кореи – Университет Куинг-Хи; Сеульский национальный университет.

В результате проведенных полевых исследований были получены следующие научные результаты.

1. Исследован большой курган Куртунгунтас, принадлежащий родовой знати пазырыкской культуры (V–III вв. до н.э.). В итоге получены уникальные материалы, среди которых особую художественную и научную ценность представляют предметы из дерева, ткани, золота. По мнению руководителя раскопок Н. В. Полосьмак, многие из обнаруженных изделий не имеют аналогов. Все предметы прошли полевую консервацию и предварительную реставрацию. Погребальная конструкция перевезена в Академгородок (Новосибирск).

2. Экспедицией проведены полное обследование и топографическая съемка долины Бертек, где выявлено более 60 археологических памятников различных эпох, начиная с бронзового века и кончая палеоэтнографией. Существенно, что были обнаружены разные типы археологических памятников – могильники, поминальные и культовые комплексы, наскальные изображения.

3. Стационарными раскопками исследовано 15 разновременных и разнокультурных объектов. Важно подчеркнуть, что только один курган был потревожен грабителями. На памятнике Бертек-33 исследовано три кургана афанасьевской культуры (конец IV–III тыс. до н.э.). Афанасьевские памятники Укока – самые крайние юго-западные пункты на территории нашей страны – своеобразное связующее звено между памятниками данной культуры в Сибири, Монголии и Северо-Западном Китае.

4. Интересна Бертекская писаница, где большая часть изображений относится к раннескифскому времени. Любопытно сочетание типичных для Южной Сибири фигур оленей, как бы стоящих на цыпочках, с центральноазиатскими изображениями тех же оленей с клювовидной

мордой и типичных восточноказахстанских фигур верблюдов, манера изображений которых южносибирская.

5. Четыре кургана рядовых кочевников пазырыкской культуры (Бертек-1, 10, 12, 27) дали интересные захоронения, содержащие разнообразный инвентарь, характерный для известных уже памятников этой культуры. Вместе с тем, несмотря на отсутствие мерзлоты в погребальных камерах, обнаружены деревянные, кожаные предметы, а также фрагменты тканей. Удалось также выявить особенности конструкций надмогильных сооружений. Интересно каменное сооружение Бертек-3, 4, оказавшееся культовым комплексом гуннского времени. Здесь обнаружено несколько сосудов, кости лошади, помещенные в специальные ямки. Два объекта относились к древнетюркскому времени. Особенно интересен курган памятника Бертек-34, имевший сложную архитектуру надмогильного сооружения и богатое захоронение пожилой женщины.

6. Из погребений, относящихся к эпохе средневековья, особое место занимает памятник Бертек-20, где обнаружено захоронение с частью сохранившегося доспеха, выполненного из дерева и кожи. Образцы подобных доспехов хорошо известны в соседнем Китае.

Таким образом, за предельно короткий срок нам удалось разработать культурно-хронологическую периодизацию района, пограничного и крайне слабо изученного.

Среди научных достижений следует выделить открытие на плоскогорье ряда интереснейших археологических памятников, к числу которых относится дворцово-храмовый комплекс из нескольких зданий, сооруженных из камня и сырцового кирпича, с остатками баз для колоннады, каменные выкладки огромных геометрических фигур, читаемых со значительной высоты, а также несколько курганов пазырыкской культуры, которые, судя по крупным размерам, скорее всего принадлежат среднему слою пазырыкской знати и, по-видимому, содержат мерзлоту.

Обеспечение оперативной реставрации и консервации всех без исключения находок позволило незамедлительно приступить к подготовке фундаментальных изданий, основанных на полученной информации. Так, Н. В. Полосьмак подготовлена предварительная публикация по результатам раскопок двух крупных курганов пазырыкской культуры «Пазырыкские всадники Южного Алтая», которая должна быть издана Гарвардским университетом США. В стадии подготовки находится коллективная монография «Археологические памятники Бертека», куда войдут все кратко перечисленные выше результаты исследований в одной из долин плоскогорья Укок.

Таковы итоги первого года международной программы «Пазырык». Впереди новые, не менее интересные исследования.

Издательство “Проект-Пресс”, 362003, г. Владикавказ, пл. Свободы, 5.

Отпечатано в полном соответствии с предоставленными диапозитивами в ОАО
«Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гаснева».
362011, г. Владикавказ, ул. Тельмана, 16. Тел.: 76-99-11, 76-81-97, 74-24-23.