

А. А. ТУАЛЛАГОВ

К НАЗВАНИЮ ЯНВАРЯ В ОСЕТИНСКОМ ЯЗЫКЕ

Осетинские названия месяцев разделяются на две группы. К первой принадлежат названия, в которых отражены природные черты, характерные для разных времен года. Ко второй относятся названия, связанные с христианскими календарными определениями. Кроме того, наблюдаются и некоторые различия в названиях одних и тех же месяцев в иронском и дигорском диалектах осетинского языка (далее – дигор., ирон.). К таковым, например, относится название января, точнее, название конца декабря-января.

В иронском диалекте он носит название «тъæнджымæй» – «трескучий месяц», т. е. «месяц трескучих морозов». В дигорском диалекте одним из его названий, явно христианского происхождения, является «Басилтимæйæ» – «Василия месяц», т. е. «месяц святого Василия Великого (Кесарийского)». От него происходит и название месяца у балкарцев – «Башил-ай». День этого святого приходится на Новый год, что отражено в его осетинском названии «Басилтæ» (начинался в первых числах января, в четверг вечером, после дня благодарения), в названии участников его празднования – «басилдзау», в названии новогоднего пирожка – «басил», в названии просящих угощение в этот праздник – «басилгор», в названии того, чем одаривали просящих, – «басийлаг».

Вторым названием месяца в дигорском диалекте является «æнсурымæйæ» – «месяц клыка». Б. Мункачи, кроме того, отмечал мнение Г. В. Баева, что в его названии отражено сокращение от «анзи-сæри мæйæ» [MUNKACSI 1932: 210, am. II], т. е. «месяц нового (начала) года». В. И. Абаев оставлял открытым вопрос о происхождении данного названия. Исследователь предполагал для его решения возможную связь с определением сурового, «кусающего» мороза или с реинтерпретацией какого-то старого названия, потерявшего свое понимание [АБАЕВ 1970: 2].

В частном письме к В. И. Абаеву от 20 июля 1970 г. Г. С. Ахвледиани в данной связи обратил внимание на грузинскую лексему, имеющую два

значения – «клык» и «кабан (свинья)». С учетом фразы из толкового словаря русского языка В. И. Даля, приводимой для лексемы «январь» («На Василия Великого (31 дкб) свиную голову на стол»), автор письма указывал, что «... получится интересный ответ на Ваш вопрос» [НА СОИГСИ, 71]. Но, насколько можно судить, ни В. И. Абаев, ни Г. С. Ахвледиани более не возвращались к попыткам интерпретации названия «æнсури мæйæ».

Недавно к вопросу о происхождении названия месяца обратилась А. Батлер, отметившая замечание Б. Мункачи. Исследовательница указала, что данная интерпретация названия месяца, хронологически охватывающего окончание декабря, на который приходится зимнее солнцестояние, не убедительна, поскольку сохраняется полное название Нового года – «Æнзисæр». Учитывая сопоставление В. И. Абаевым дигор. названия кабана «тускъа» с английским tusk – «клык», «бивень», было предложено усматривать в æнсурае – «клык» для названия месяца указание на кабана, предположительно имевшегося в охотничьем языке. Исследовательница отметила, что на ноябрь-январь у кабанов приходится период спаривания, когда самцы ведут жестокие схватки друг с другом. Поэтому обозначение месяца через образ кабана могло быть представлено в сообществах охотников Дигории [BUTLER 2012: 246-247].

Наблюдения А. Батлер выглядят достаточно привлекательными, если, например, учесть наличие в осетинских названиях месяцев подобных «природных определений». Дигор. рухæн – «сентябрь», т. е. буквально «месяц рева (олений)», от рухун – «реветь» (об оленях в период течки). Семантическим сравнением здесь служит русское ряень – «сентябрь» («месяц течки оленей»), от древнерусского рюти – «реветь» [АБАЕВ 1973: 435]. Дигор. кæфтимæйæ, ирон. кæфтымæй – «октябрь», буквально «месяц рыб» [АБАЕВ 1958: 575], т. е. месяц нереста рыб. В целом, приведенные наблюдения исследователей дают возможность более подробно обратиться к проблеме названия месяца «æнсури мæйæ».

Сведения Г. С. Ахвледиани, взятые из словаря В. И. Даля [Даль 1956: 678], отражают дохристианские представления о жертвенных животных. В русской обрядовой традиции с «Васильевым днем» был связан так называемый «кесаретский поросенок» («поросенок Василия Кесаретского»), символизировавший плодородие, богатство, благополучие в жизни человека. Эта жертвенная новогодняя свинья предназначалась для ритуальной трапезы, как в отдельной семье, так и в сельской общине, которая сохраняла дохристианский смысл под видом христианской трапезы. Хотя жертвенную свинью и освящали в церкви, но в самой христианской церкви свинья считалась воплощением бесовских сил, разновидностью «нечисти». В данном случае мы имеем дело с известным примером адаптации в рамках хри-

стианской церкви дохристианских представлений и культов, в том числе, когда с «установлением новых форм религий старые божества обозначались как носители враждебных сил» [Чичеров 1957: 78-80].

Что касается осетинских традиций, то свинья была исключена из числа жертвенных животных, строго запрещалось использование ее в ритуальных действиях. Такое отношение к животному, могло, например, диктоваться историей принятия иудаизма частью социальных верхов аланского общества в период господства хазарского каганата, христианской традицией или исламской, которая гораздо позже охватила меньшую часть осетин, прежде всего, через кабардинское посредничество. Вместе с тем, заметное присутствие свиноводства в традиционном хозяйстве осетин не позволяет относить животное к категорически запрещенному виду.

В осетинском обществе наблюдалось и положительное отношение к животному [Чибириков 2008: С. 55, 159-161, 202, 212]. Например, наличие осетинских фамилий Хубаевых, Хубиевых, Хуцистовых могло бы свидетельствовать о проявлении тотемических представлений. Свиной или кабаньим клык, жир выступали в качестве оберега против злых сил. В некоторых местах Осетии голову свиньи надевали на шампур или выставляли на косяках дверей, чтобы отгонять злые силы. По представлениям осетин-иронцев, божеством-покровителем свиней выступал Хуыджиры. У осетин-дигорцев Хугир является божеством-покровителем диких свиней, т. е. кабанов, а божеством-покровителем домашних свиней – Хуварнон. В то же время легенда о том, как божественные силы жестоко покарали направлявшегося в осетинское святилище Реком некоего грузина с семьей, за то, что в используемой им веревке были свиные щетинки, вновь указывает на представления о строгом запрете использования животного в ритуальных действиях.

Такое двойное отношение к животному могло иметь достаточно долгую историю. Исследователи обращали внимание на свидетельство Геродота о традициях скифов: «Свиной они не приносят в жертву и вообще не имеют обыкновения содержать свиней в своей стране» (Herod. VI, 63). Вместе с тем отмечалось, что данное утверждение применимо к традициям кочевых, но не оседлых племен [Абаев 1989: 254], что объективно соответствует условиям их хозяйствования.

Интересна находка в сарматском погребении в 10 км севернее Ольвии амулета в виде клыка, корневая часть которого была помещена в золотую обойму с тремя горизонтальными рядами декора и с петлей для подвешивания. Это первая такая находка в сарматских памятниках Северного Причерноморья. Амулет был найден на шее погребенного. Захоронение датируется примерно концом I в. н. э. и связывается с представителем знати аорсов, которые входили в состав и под политическое лидерство аланского

объединения. Ближайшей аналогией находки считают амулеты из клыков вепря из погр. №№ 3, 5 некрополя Тилля-тепе в Северном Афганистане, которые связывают с правящим родом Кушанского царства – юэчжами [СИМОНЕНКО 2012: С. 244-245].

По наблюдениям исследователей, на VIII-IX вв. падает пик распространения амулетов среди аланского населения. В это время появляются и бронзовые подвески в виде головы вепря. На входе святилища Маяцкого селища (постройка 21), ориентировка которого выявила связь с солярным культом, были замурованы три черепа свиньи. На святилище открытого типа Дмитриевского городища также обнаружены черепа свиньи [АЛБЕГОВА 2000: 11-12, 14-15].

Данные археологии указывают на присутствие свиньи в составе стад представителей сарматского и аланского обществ. В то же время многочисленные находки изображений кабана, кабаньих клыков, нередко покрытых прекрасными изображениями, свидетельствуют об особой роли образа данного животного в религиозно-мифологических представлениях различных объединений скифов, савроматов, сарматов и алан. Последнее наблюдение привлекалось [АЛБОРОВ 1967] при анализе образа волшебного зуба, доставшегося герою Нартовского эпоса осетин Хамыцу. Он носил показательное название – «Зуб кабана (дикого)». Кабан олицетворял не только могучую силу, но, как и свинья, плодовитость.

Осетинки не произносили имени свиньи и особенно кабана, что свидетельствует о табуированном характере образа животного. Клыки кабана, ценившиеся очень высоко, использовались осетинками в процессе изготовления одежды. Волшебный зуб вполне натуралистически представляет тему плодовитости, плодородия, к которой подключены и астральные представления [ЧИБИРОВ 1984: С. 80]. Показательно, что прежде, например, карачаевцы при проведении первой борозды совершали особый обряд, одним из элементов которого было положение в борозду завернутого в козью шкуру клыка кабана [КАРАКЕТОВ 1995: 57-58].

Особое место образ кабана занял в Нартовском эпосе осетин. Так, глава нартов носил имя Урызмаг, которое связывают с иранским *warāza* – «кабан» [АБАЕВ 1989: 89, 127; WITZEL 005: 119]. Его имя имеет параллели в аланской, иранской и осетинской антропонимике и далее проникает к другим народам. Возможно, с данной этимологией связаны в том числе имена средневекового аланского правителя Росмика, хорезмийского правителя Арсамуха I, мамлюкского эмира сотни аланского происхождения Аразмака.

Отмеченное табуирование названия животного имеет свое продолжение в «охотничьем языке» осетин, который применялся, чтобы обмануть

животное и злые силы [Гарданти 1908: 47-48; Собиев 1958: 393; Тотраты Б., Мехлэмэтты А. 1964: 88-90; Техов 1972: 121-138; Таказов 2003: 200-201]. В данном случае есть возможность отдельно привести обозначения для свиньи и кабана.

Свинья: дигор., ирон. «(æ)змæнтаг» – «тот, кто роет (перемешивает)», дигор., ирон. «къахæг» – «роющий», ирон. «зæхкъахæг» – «роющий землю»; дигор., ирон. «сæйгæ нæл» – «больной (лежачий) самец» (имеется в виду «холощенный»); дигор. «тъæфилгъос», ирон. «тъыфылхъус» – «лопухый» (в дигорском также означает и «кабан»).

Кабан: дигор. «бозна/бознаг», ирон. бузнаг нæлхуы, дигор., ирон. «нæл» – «самец», хъæддагуы, дигор. «къæндзугин», ирон. «къæндзыгджын» – «клыкастый» (от дигор. «къæндзу», ирон. «къæндзи» – «крючок», «зубец»), дигор. «æнсургин», ирон. «ссырджын» – «клыкастый».

Как мы видим, представленные эвфемизмы в обозначениях свиньи и кабана в первом случае в основном акцентируют внимание на общих признаках животного по его поведению или внешнему виду. Интересно отметить, что в «Ясском глоссарии» для свиньи дается название khvnge, которое связывают со старо-осетинским *kængæ – «роющий» или дигор. хунк'æ, ирон. хвунк' – «дыра», «отверстие», «нора», дигор. findzi хунк'æ, ирон. fyndzy хвунк' – «ноздря» [Абаев 1960: 19; Камболов 2006: 211]. Во внешнем облике кабана отмечается черта, характеризующая его именно как «вооруженное», агрессивное, опасное животное.

Несомненно, представления об отнесении свиньи и кабана к одному животному виду, а соответственно и отнесение к ним общих качеств и основанных на них символических представлений, как, например, плодородие, плодовитость, с древности вполне четко осознавалось людьми, что может, например, отражаться в приведенном дигорском эвфемизме «тъæфилгъос». Об особой престижности кабана как добычи может свидетельствовать его определение как «бозна», «бознаг», обозначающего в обычном понимании «предмет благодарности, признательности». Обозначение «бузнаг нæлхуы» воспринимается и как «большой кабан (вепрь)».

Но в наблюдаемом сопоставлении обозначений обращает на себя внимание и противопоставление, за редким исключением, свиньи и кабана как «сæйгæ нæл» и «нæл». Представленное в них «нæл» в целом имеет значение «самец», «мужчина», «герой», восходя, в конечном итоге, к той же основе, что и название осетинских эпических нартов [Дзиццойты 2008: 64-96]. Кроме того, данное сопоставление проходит, если можно так выразиться, по линии разделения представлений о «самцовости».

«Нæл» используется и в определении свиньи-борова: дигор. «нæлху», ирон. «нæлхуы». Но данное обозначение является внутривидовым, поло-

вым обозначением, вполне обычным и для обозначения самцов и самок у других животных. В приведенных определениях вторая часть слова представляет собой собственно осетинское название свиньи: дигор. «ху», ирон. «хуы» [РАСТОРГУЕВА, ЭДЕЛЬМАН 2007: 444-445]. Но ирон. «хуы», в отличие от дигор. «ху», также означает и «кабан» [АБАЕВ 1989: 89], имея форму уточнения «хъæддаг хуы» – «лесная (дикая) свинья». В осетинском языке представлены и другие определения: дигор. «гир», ирон. «джир» – «боров», «кабан», «вепрь», сопоставимое с грузинскими лексемами в значении «боров», «кабан» [АБАЕВ 1958: 519]; дигор., ирон. «дзæргъæ» – «свиноматка», «кабаниха», сопоставимое с нахской лексемой в значении «самка дикого кабана» [АБАЕВ 1958: 395].

Таким образом, иронское название свиньи и кабана «хуы», как и дигорское название «тъæфилгъос» в «охотничьем языке», вновь могут отражать общее представление о едином видовом происхождении животных. О том же свидетельствуют дигорские названия божеств-покровителей свиней и кабанов – Хуварнон и Хугир, а также, например, одна дигорская сказка, в которой уайуг выкармливал мальчика мясом оленя и мозгом кабана («ху») [FOEDD 1891: 2₅₋₃], и дигорский вариант одного из нартовских сказаний, в котором убивают друг друга в схватке уайуг и кабан («сæйгæ наел») [НОГЭ: 451-454; НИАГЭ: 400-402; НКИАЭ-2: 461-464].

В то же время обозначения борова и свиноматки через заимствования вновь говорят о проявлении табуирования. Такое табуирование выходит и за рамки «охотничьего языка», поскольку устанавливаемое в «охотничьем языке» обозначение именно кабана «æнсургин», «ссырджын» – «клыкастый» прямо представлено, например, в дигорской «Песне изэдов» («æнсургинтæ») [ПНТО: 70, 226, 397] и в дигорском названии января «æнсури мæйæ». Следовательно, надежно устанавливается, что название «æнсури мæйæ» – «месяц клыка» имеет значение «месяц кабана», напоминающая о типологической лексической параллели из грузинского языка, приводившейся Г. С. Ахвледиани: *ešw- – «кабан», «свинья», древнегруз. «кабан, дикая свинья», груз. «клык», мегр. [askw-] – «свинья» в o-sk-u<*o-askw-u – «свинарник», в чанском основа утрачена [Климов 1964: 81], а также о «скифо-германских параллелях», приводившихся В. И. Абаевым.

Осетинское обозначение клыка (коренного зуба) – дигор. «æнсур(æ)», ирон. «(æ)ссыр» – является заимствованием из согдийского *ansūr- – «клык» и имеет также параллель в авестийском эпитете кабана tiži.asūra- – «с острыми клыками» [ВАРТНОЛОМАЕ 1904: 653; АБАЕВ 1958: 189; 1995: 6; ВАЙЛЕУ 1979: 11, 97, 474; РАСТОРГУЕВА, ЭДЕЛЬМАН 2000: 240; ЧЕНГ 2008: 229-230]. Данное заимствование использовано и в конструкциях других лексем. Дигор. «сонæнсурæ» – «клык». В первой части лексемы представлено

«сон» – «враг», «противник», «беда», «несчастье». Дигор. «æнсурдæндаг», ирон. «ссырдæндаг» – «клык», «бивень». Второй частью данной лексемы является оригинальное осетинское «дæндаг» – «зуб», «зубец», «спица колеса», которое представлено, например, в упоминавшемся названии волшебного зуба нарта Хамыца. Заметим, что образ этого зуба напоминает о том, что в дигорском диалекте «дæндаг» имеет также значение «порча», «действие нечистых сил» [АБАЕВ 1958: 355]. Дигор. къæппæнсурæ – «клык», дигор. къæпсур – «шип», ирон. къæпсыр – «клык», «крючок», «шип» (в первой части звукоподражательное по происхождению къæпп – «щелчок», «цап»), дигор. къæпсургин, ирон. къæпсырджын – «кзыкастый», «имеющий крючок», «шиповый», дигор. къæпсургонд – «с шипами». Производным от дигор. къæппæнсурæ и ирон. къæпсыр является в «детском языке» дигор. гæндзу, ирон. гæццы – «зуб».

В дигорском диалекте осетинского языка, как уже отмечалось, и само название кабана – «тускъа» – также является заимствованием, но из германского, и означает «кзыкастый» [АБАЕВ 1989; 89; 1995а: 319-320, 407]. Не исключено, что данное название отражено в одном из гидронимов Верхнего Поднепровья [Дзиццойты 2007: 118, сн. 30]. Попытка ввести дигор. тускъа в состав осетино-тюркских лексических параллелей за счет тюрк. *çişqa/çoşqa/çişqa/çoşxa* – «свинья» [КАТЧИЕВ 2009] крайне искусственна и неубедительна. Она опровергается только единственным фактом наличия в дигорском диалекте данного отдельного заимствования. Таким образом, заимствование из германского названия кабана, которое вновь может быть связано с табуированием названия животного, указывает на древнее разведение представлений об образах кабана и свиньи, в отличие от противоположного их сведения, отраженного в ирон. «хуы».

Здесь показательно, что данное разведение подкрепляется наличием у осетин-дигорцев и двух разных божеств-покровителей, для домашних свиней – Хуварнон, для диких свиней – Хугир. Причем, название первого Хуварнон должно означать «Фарн свиньи», связываясь с общеосетинским представлением о фарне как о благополучии, благодати и т. д., имеющем древнеиранские корни (сравни название сарматского божества Уатафарн – «Фарн спальни» или дигорское название божества-покровителя лесов Гъæди фарнæ – «Фарн леса»). Следовательно, отмечавшиеся сохраняющиеся в осетинской традиции положительные представления о животном достаточно древние и могут, например, соотноситься с такими качествами животного, как плодовитость, т. е. символизировать плодородие, богатство, благополучие в жизни человека (вспомним о «кесаретском поросенке» в русской традиции).

В названии же божества-покровителя диких свиней Хугир представлено дигор. «гир» – «боров», «кабан», «вепрь», т. е. в его образе выделяется

именно идея «самцовости». Интересно, что в осетинском языке представлено и такое определение, как дигор. «æмигир», ирон. «æмыдзыр». В. И. Абаев определяет его как название каждой из жен при многоженстве («сосупружница»), а также любовницы, реже любовника. Исследователь связывает его с «гир» – «боров», «кабан», которое изначально могло означать вообще «самец». Из осетинского такое определение могло привести к заимствованию в ингуш. «енгир», «енгæр», чечен. «емгæр», также обозначающем одну из жен [АБАЕВ 1958: 147-148]. Однако следует заметить, что М. С. Туганов в одном из своих писем к В. И. Абаеву разъяснял, что дигор. «æмигир» означает «солубовница» и определяет соперницу только в любви и ни в каком другом деле [НА СОГСИ 54].

Разведение представлений об образах кабана и свиньи отмечается и у осетин-иронцев. Если общим божеством-покровителем свиней у них выступает Хуыджыры, то в роли божества-покровителя кабанов может выступать Уастырджи [ТЕХОВ 1972: 122]. Данное божество особо почитается во всей Осетии, прежде всего мужчинами, является покровителем мужчин, путников, воинов. Его название табуировано для женщин. Появление данного божества в роли покровителя кабанов при наличии в осетинском пантеоне хорошо известных божеств-покровителей животных и птиц свидетельствует о некой особой роли образа данного животного.

Главным божеством-покровителем животных, к которому особо обращаются и охотники, является Æфсати. По мнению исследователей, Æфсати изначально выступал покровителем всего скота, домашнего и дикого. Его образ сравнивают с образами одноглазого гиганта кельтского эпоса «Мабиногион», скифской Владычицы зверей и индийским покровителем диких животных Пасупати, выступающих в женских и мужских ипостасях. Полагают, что имя последнего идентично имени осетинского божества [ГУРИЕВ 1991: 4-20]. Было предложено рассматривать имя Æфсати как эволюцию престижного древнеиранского теонима Wispati («Святой Бог») или возводить к скифскому *Aspati, полагаемому и для обычного славянского «Осподь» (рус. «Господь») – «Святой Бог» [CORNILLOT 2002: 14-19; 2008: 153-154].

Согласно представлениям осетин-дигорцев, Æвсати оберегает свои «стада» и выделяет из них долю человеку только вместе со своего рода «лешим» Гъæдæрæхсæг (Гъæдæрæхснæг, Гъæд-Арæхсæг – «Владыка леса молодняка» или «Стройный лес»; Гъæдсæр – «Глава леса», Гъæдсæр-Гъæдæрæхснæг), который считался хранителем лесов с населяющими их благородными зверями. В состав благородных животных включались и кабаны. В. И. Абаев сопоставляет вторую часть в его названии с древнеиндийским гакṣаṇа – «хранитель», дающим общее значение «Хранитель лесов» [Абаев 1958: 534].

При Аѳсати находится очень сильный и свирепый кабанчик, который служит орудием мести божества для нарушителей его правил (божество охоты и леса адыгов Мезитха разъезжал на «златощетинистой свинье»). На Ближнем Востоке образ кабана известен еще со II тыс. до н. э. Здесь особое место занимали культы великих женских божеств, включавшие в себя и поклонение вепрю. Вероятно, из этого региона заимствовали соответствующие культы греки, у которых с вепром в первую очередь ассоциировались Артемида, Кибела, Афродита и др. В их образах выступала Великая богиня, с которой в своем хтоническом аспекте связан и образ змеедевы-прародительницы скифских легенд. Другой ипостасью Великой богини была скифская Владычица животных.

Кабанчик Аѳсати оказывается во власти и его дочери Ацърухс («Божественный свет»), что может указывать на сохранение отголосков в образе покровителя диких животных и его прежней женской ипостаси. Впрочем, исследователи уже отмечали, что двуполоая (андрогинная) божественная ипостась в осетинских материалах представлена во взаимосвязанных образах нартовской Сатаны и Аѳсати, возмозжно, носящих и однокоренные имена [Чочиев 1983: 88-92; Дзищойты 2003: 54-55, 60, 65, 96-98; Cornillot 2002: 13-19]. В одном из вариантов нартовских сказаний о споре за шкуру золотой лисицы победивший Урызмаг поведал историю о том, как попал к некой женщине, превращавшей его в различных животных. Образ данной женщины сопоставим с образом богинь плодородия, Великих богинь. По совету Аѳсати, Урызмаг добился освобождения, превратив женщину в «дикую свинью», за которой постоянно гонялись собаки [НОГЭ: 451].

Говоря об образе кабанчика Аѳсати, служившего орудием мести, следует учитывать тот факт, что вебрь, например, служил орудием мести божества у индоиранцев. Известная семантическая связь «глаз–солнце» (осетинский Аѳсати, как и его балкарский аналог Апсаты, предстает «кривым», т. е. одноглазым) позволяет отметить, что вебрь был воплощением Вишну-Солнца, почитание солнца в виде вепря сохранилось в германской мифологии, в образе вепря выражалась отрицательная, палящая сила солнца, отраженная в малоазийских мифах об убийстве вепром Адониса. В «Махабхарате» используется слово «мартанда», означавшее как «солнце», так и «вебрь» [Смирнов 1985: 461].

Возмозжно, одноглазость образа Аѳсати в своих древних истоках связана с представлениями о солнечной стихии и о ее сакральных силах. По мнению исследователей, сам образ осетинского Аѳсати связан с образом древнеиранского солнечного Митры [Cornillot 2002: 14-18], который в описании Геродота (Herod. I, 131) выступает в образе женского божества, отождествляемого с Афродитой Уранией, Миллитой и Аллиллат, т. е. Вели-

кой богини [Хазанов 1973: 44-45; 1975: 177]. Собственно фольклорные материалы прямо указывают, что Ёфсати был сыном Солнца. Солнечная природа божества Ёфсати четко проявляется в образе его дочери Ацырухс [Накусова 2006]. В Нартовском эпосе под этим именем выступает дочь Солнца. Ее берет в жены нарт Сослан, герой, чей образ также наделен солнечными чертами.

Показательно, что завязка сюжета о гибели этого героя связана с мотивом отвержения им инициативы дочери Колеса Ойнона или дочери Солнца, которое сопровождается и оскорблением ее героем сравнением с кабанной [НОГЭ: 163; НИАГЭ: 211; НКИАЭ-2: 596, 604, 631]. Сам сюжет о гибели Сослана связан с мотивом его убийства колесом Балсага, которое служит символом солнца. Возможно, сюжеты о браке Сослана с дочерью солнца и его отказе другой дочери солнца, которую он сравнивает с кабанной (вспомним и определение «æмигир»), отражают представления о двух противоположных, благой и губительной, силах единого солярного начала.

Сюжет поединка с колесом присутствует и в цикле сказаний о нарте Батразе. В одном из сказаний о гибели нарта, где представлен сюжет зооморфных превращений противников, повторяющий сюжет о соревнованиях Сослана, колесо Балсага также превращается в кабана («хъæддаг хуы») и настигается Батрадзом в образе барса [НИАЭ: 468; НЭОН: 348-349; НКИАЭ-6: 425].

Сюжет о соревновании Сослана также наделен яркими солярными чертами [Дюмезиль 1977:С. 68-76], в том числе и за счет некоторых образов противников Сослана. Показательны варианты данного сюжета как игры в волшебные альчики, которые превращаются в различных животных и птиц. Среди таких превращений мы видим кабана («нæлхуы») или кабанов, которых догоняют и разрывают, загоняют и ловят между ног самого Сослана, пригоняют обратно борзые, охотничьи и дворовые собаки [НИАГЭ: 172, 189-190, 368; НОГЭ: 111, 137, 142, 391; НКИАЭ-2: 79, 756; НКИАЭ-5: 182]. В поединке с грозным противником Созырыко привязывает к седлу поросят («хуыйы хыбылтæ») [НИАГЭ: 368, 369; НОГЭ: 392].

В роли одного из противников Сослана выступает Мукара, правитель северных скал, с образом которого связаны древние легенды об охраняющих золото грифонах. В некоторых вариантах сказаний его отцом выступает Тар («Мрак», «Темнота»). С его именем связано «Темное ущелье» (Тарком, Тарæком), т. е. горные районы. В этом ущелье пасется табун лошадей Уастырджи, лежит «сложенный в куче дракон» и живет сам Ёфсати. В целом на севере от страны нартов, за бьющимися лбами горами, лежат большие и бескрайние равнины, располагается гора Саухонх/Саухох («Черная гора»). На этих северных равнинах обитал Кар, также называемый в некоторых сказаниях отцом Мукары.

Особое внимание в последнее время было уделено образу Черной горы осетинского эпоса, которая аргументированно сопоставляется с мифологической горой ариев Хара Березайти (Харайти). Златоглавая Хара Березайти («Высокая Хара») прямо сопоставима с золотоносными Рипейскими горами древних легенд. На ее вершине божества построили дворец для солнечного Митры [Дзиццойты 1992: 202-220]. На Саухох жили уайыги, подобно тому как в авестийской традиции Вайу («Ветер») стоял на пути душ умерших к Хара Березайти, а в древнеиндийской традиции Вайу облетал свои владения у горы Меру. Подобно авестийской Харе, Саухонх была связана с потусторонним миром. Здесь правил уайугами Хъэндзæргæс, имя и образ которого сопоставимы с легендарными скифскими грифонами, охранявшими в горах золото. Само чудовище долгое время удерживало в пещере Саухох дочь солнца Хорческу.

В Нартиадах народов Кавказа представлен образ великана, свернувшегося кольцом вокруг костра. Герой добывает огонь, выигрывая у великана состязания, подобные тем, которые в Нартовском эпосе осетин выигрывает Сослан у Мукары. Именно в эти состязания и вводится сюжет о волшебной игре в альчики. Образ свернувшегося в кольцо великана надежно определен как образ солнца и сопоставим со скифскими изображениями свернувшегося хищника. Такая форма в свою очередь идентична форме мирового змея, маркирующего периферическую зону космоса, семантически тождественную нижнему миру.

В Нартовском эпосе осетин представлен и упоминавшийся образ солнечного колеса Балсага, которое, являясь смертоносным оружием, убивает Сослана. В дигорских вариантах оно чаще называется «Колесом Иоанна», что фиксирует более позднее христианское влияние. Более древним представляется другое название солнечного колеса – «Колесо Руймона», что и более точно отражает изначальный характер змееобразного образа.

Показательно, что сюжет о соревновании Сослана и его грозного противника, которого в некоторых вариантах представляет Мукара, привязывается к холодному, зимнему периоду, в котором особое значение отдается январю – «тъæнджы мæй», «æнсури мæйæ» [НКИАЭ-2: 328, 382, 383, 390]. В одном из вариантов сказаний представлен мотив переноса соревнования с марта на январь [НКИАЭ-2: 378]. Видимо, следует учитывать, что январь в осетинской традиции связан с новогодними празднествами, в обрядах которых, как и в индоевропейской традиции, наглядно представлена связь с культом солнца. Но современная зимняя новогодняя традиция имеет и свою историческую параллель в весенней новогодней традиции, связанной с мартом месяцем, т. е. с тем же солнечным культом (солнцестояние и солнцеворот).

Возможно, приблизиться к решению затронутой проблемы нам поможет исследование А. В. Дарчиева отдельного нартовского сказания [НКИАЭ-3: 163-168] о схватке Батраза с чудовищным кабаном («хъæддаг хуы»), съевшим его брата. Исследователь полагает, что образ кабана данного сказания связан с образом горного, северного, холодного ветра, с образом Мировой Горы, с которой, например, соотносятся представления о Рипейских горах скифской мифологии. Кабан является захватчиком и хранителем богатств. Победа Батраза над кабаном соотносится с древним индоевропейским космогоническим мифом о победе бога-громовержца над чудовищем, в результате которой освобождаются земные блага и солнце. Символом такого солнца в осетинском сказании становится извлекаемый победителем из поверженного кабана золотой шар, соотносимый с представлениями о фарне не только как о солнечном начале, но и как о символе верховной власти на земле. Смертельная схватка между кабаном и Батразом предстает схваткой между двумя кабанами, напоминая о том, что одной из инкарнаций божества войны и победы Веретрагны был именно кабан. Данные наблюдения сопоставимы с решением о том, что в образе кабана мог выступать еще скифский Арес [Дарчиев 2004: 170-215; Литвинский 1968: 92-93]. Некоторые исследователи пытались сопоставить не только образы, но и имя осетинского Батраза с именем Веретрагны [Герценберг 1970: 37].

Наблюдения автора вполне отчетливо соотносятся и с приводимыми выше материалами, дополнительно раскрывая древнюю мифологическую тему, сохранившуюся в Нартовском эпосе осетин. Показательно, что ее древность находит своеобразное подтверждение все в тех же материалах осетинского эпоса, в которых сюжет о борьбе с кабаном переносится еще в донартовское время. Так, в сказании (дигорский вариант) о Сослане и черепае нарты обнаруживают смешанные кости человека, кабана и гончих. Оживив череп великана («уæйуг»), они узнают от него, что тот жил еще до появления на свете нартов. Он пошел на охоту на кабана («сæйгæ нæл»), который убил многих охотников. Кабан убил его коня и гончих, переломал ему ноги, но великан успел один раз ударить его ломом и затем разорвал руками [НОГЭ: 451-454; НИАГЭ: 400-402; НКИАЭ-2: 461-464]. Заметим, что в данном сюжете представлены известные нам мотивы убийства кабаном людей до его столкновения с героем, а также мотив гибели героя от повреждения ему ног. Видимо, следует вспомнить, что «уæйуг» означает «ветер».

Решение о воплощении скифского Ареса в образе кабана соотносится с решением многих исследователей, что в осетинской традиции его фольклорным восприимчиком был Батраз, а в осетинском пантеоне – Уастыр-

джи, который и принимает на себя функции божества-покровителя кабанов. Приведенные нартовские сюжеты, как мы видели, связаны с идеей соревнований, столкновений, воинских поединков. Представленные в них волшебные мотивы зооморфных превращений сопоставимы и с идеей охоты. Такое сочетание мотивов боевых действий и охоты сопоставимо, например, с другим нартовским сказанием, в котором один и тот же сюжет разворачивается на фоне рассказа о том, как нарты отправились в военный набег за добычей («балц») или на охоту («цауæн») [Туаллагов 2011: 141]. Такое объединение понятий «охота» и «военный набег» напоминает о том, что во многих кочевых обществах сама охота было часто неразрывно связана с военной подготовкой. Аммиан Марцеллин (Amm. Marc. Res Ges. XXXI, 2, 21), описывая дальние передвижения алан, указывал именно на две цели таких передвижений – «разбой и охота» (*latrocinando et venando*).

Приведенные наблюдения вновь напоминают о том, что у осетин иронцев божеством-покровителем кабана, образ которого представлен в указанных нартовских сказаниях, выступает Уастырджи – покровитель мужчин, путников и воинов. В Нартовском эпосе осетин он проявляет особую связь и покровительство выдающимся нартовским героям. Возможно, следует отметить, что в Дигории следующий после Нового года день посвящен празднованию в честь Уаскерги. Следует отметить, что сюжет охоты на кабана многократно встречается в различных изображениях.

Образ кабана был популярен в скифских изображениях, и, возможно, с ним связано появление образов киммерийца и скифа в сценах калидонской охоты греческой вазовой живописи VII-VI вв. до н. э. [Скржинская 1986: 84-95]. Такие сцены охоты отмечаются в Хорезме, а также на сосуде из Косики. На одном из рельефов гробницы IV в. н. э. армянских Аршакидов в Ахце представлен воин с собаками, охотящийся на кабана. Д. С. Раевский, указывая на близость сюжета с росписью склепа № 9 некрополя скифской столицы в Крыму, предположительно включает его в круг скифосакских мифологических изоглосс [Раевский 1977: 128]. Изображения самого кабана неоднократно встречаются среди материалов памятников скифской, сарматской, аланской археологических культур. Вновь вспомним и о находках среди них кабаньих клыков.

В погребении № 2 «царского» кургана № 4 могильника Филипповка 1 был обнаружен железный меч IV в. до н. э., инкрустированный сложными композициями в скифо-сибирском зооморфном стиле. Среди них, в частности, представлены сцены охоты всадника на кабана, принесения в жертву оленя, образ павшего воина, Мирового древа и т. д. «Текст» повествования начинается со сцены охоты на кабана, в которой образ всадника сопровождает соляренный знак. Исследователи полагают, что изображения на мече

могут быть связаны с культом меча, солярно-огненного начала, образом Веретрагны-кабана или иметь параллели в осетинских нартовских сказаниях из цикла Сослана [Рукавишникова 2011: 375]. Возможно, «текст» повествования следует рассмотреть и в контексте исследуемого нами вопроса.

Интересны также наблюдения о распространении изображений кабана в Притеречье под скифским влиянием. Отмечается тотемная функция данного образа, отразившаяся в названиях некоторых чеченских тайпов. В нахском ономастиконе представлены и соответствующие имена, включающие заимствованное осет. Нал. Образ кабана у нахов наделялся могучей силой и служил соответствующим эпитетом. Он служил также для передачи идеи смертоносной силы, которая убивает для последующего возрождения. В земледельческих культах нахов этот образ связан с образом умирающего и рождения зерна, солнца [Вольная 2002: 91-92]. Заметим, что в индоевропейской традиции образ свиньи (кабана) был тесно связан с образом «духа хлеба», в его образе могла, например, воплощаться богиня хлеба Деметра. Он воплощался в образе «святочного вепря», «рождественского вепря», что подразумевало и прежнее принесение животного в жертву [Фрэзер 1983: 330-333, 438-446].

Таким образом, у нас появляются основания предполагать, что в названии января «æнсури маѣѣ» мог бы найти свое отражение образ кабана, восходящий к древним индоевропейским космогоническим мифам и солярному культу. Интересно, что с образом кабана, например, в Западной Европе связан образ легендарного короля Артура, который сближается исследователями в первую очередь с образом нартовского Батраза [Туаллагов 2011а: 21-22]. Возможно, следует обратить внимание и на некоторые неиндоевропейские материалы. В китайской мифологии представлена легенда [Юань Кэ 1987: 139-147] о том, как на небе по очереди, непрерывно, а затем и одновременно всходили 10 солнц, божественных братьев, что привело к ужасным последствиям на земле. Их отец, божество Ди-цзюнь, отправил лучника И проучить их. Но лучник И, проникнувшись состраданием к мукам людей, уничтожил девять солнц, павших на землю в виде 3-ногих ворон. Лучник И зарезал пойманного им в Тутовом лесу кабана и принес его в жертву небесному правителю. Но тот рассердился на лучника и не пустил его обратно на небо. Лучник И остался на земле, охотился со своими слугами в горных лесах, забывая о своем горе во время схваток со зверями, а сильный свистящий ветер развеивал его печаль...

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ 1958 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.
- АБАЕВ 1960 – АБАЕВ В. И. Примечания // Немет Ю. Список слов на языке ясов, венгерских алан. Орджоникидзе, 1960.
- АБАЕВ 1973 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1973. Т. III.
- АБАЕВ 1989 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1989. Т. IV.
- АБАЕВ 1995 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Указатель. М., 1995.
- АБАЕВ 1995а – АБАЕВ В. И. Скифо-европейские изоглоссы // Абаев В. И. Избранные труды. Общее и сравнительное языкознание. Владикавказ, 1995а. Т. П.
- АЛБЕГОВА 2000 – АЛБЕГОВА З. Х. Палеосоциологическое исследование религии алан V-XII вв.: Дисс. ... канд. ист. наук. 07.00.06. М., 2000.
- АЛБОРОВ 1967 – АЛБОРОВ Б. А. Зуб любви «Æрхъыздæндаг», «Хъождæндаг» осетинских нартских сказаний // УЗ ЮОПИ. 1967. Серия гуманитарных наук. Т. XI.
- ВОЛЬНАЯ 2002 – ВОЛЬНАЯ Г. Н. Прикладное искусство населения Притеречья середины I тысячелетия до н. э. (На материале скифо-сибирского звериного стиля). Владикавказ, 2002.
- ГАРДАНТИ 1908 – ГАРДАНТИ Мих. Социально-экономические очерки (Современная Северная Осетия). Владикавказ, 1908.
- ГЕРЦЕНБЕРГ 1970 – ГЕРЦЕНБЕРГ Л. Г. Namici Fyrt// Актуальные вопросы иранистики. М., 1970.
- ДАЛЬ 1956 – ДАЛЬ Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956. Т. IV.
- ДАРЧИЕВ 2008 – ДАРЧИЕВ А. В. Скифский военный культ и его следы в осетинской Нартиаде. Владикавказ, 2008.
- ДЗИЦКОЙТЫ 1992 – ДЗИЦКОЙТЫ Ю. А. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ, 1992.
- ДЗИЦКОЙТЫ 2003 – ДЗИЦКОЙТЫ Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.
- ДЗИЦКОЙТЫ 2007 – ДЗИЦКОЙТЫ Ю. А. К этимологии топонима K'wydar 'Южная Осетия' // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2007. Vol. I. № 1, 2.
- ДЗИЦКОЙТЫ 2008 – ДЗИЦКОЙТЫ Ю. А. К этимологии термина nart// NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2008. Vol. V. № 1, 2.
- ДЮМЕЗИЛЬ 1977 – ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1977.
- КАМБОЛОВ 2006 – КАМБОЛОВ Т. Т. Очерк истории осетинского языка. Владикавказ, 2006.
- КАРАКЕТОВ 1995 – КАРАКЕТОВ М. Дж. Традиционная обрядово-культовая поэзия карачаевцев (культ и образ божества Чоппа в Карачае). М., 1995.
- КАТЧИЕВ 2009 – КАТЧИЕВ А. Х.-А. Некоторые осетино-тюркские лексические параллели (по материалам историко-этимологического словаря осетинского языка) // Тюрки Се-

- верного Кавказа: история, археология, этнография. Материалы научной конференции 12 апреля 2008 г. М., 2009.
- Климов 1964 – Климов Г. А. Этимологический словарь картвельских языков. М., 1964.
- Литвинский 1968 – Литвинский Б. А. Кангюйско-сарматский Фарн (к историко-культурным связям племен южной России и Средней Азии). Душанбе, 1968.
- НАКУСОВА 2006 – НАКУСОВА Н. Т. Магомет как солярный герой в Нартовском эпосе, обряде «бахфалдисын» и охотничьих песнях осетин // Материалы 1 Летней историко-филологической школы-семинара для молодых ученых. Владикавказ, 2006.
- НА СОИГСИ 54 – НА СОГСИ. Ф. Абаева В. И. Оп. 1. Д. 54.
- НА СОИГСИ 71 – НА СОИГСИ. Ф. Абаева В. И. Оп. 1. Д. 71.
- НИАЭ – Нартаэ. Ирон адаэмы эпос. Сталинир, 1942 (груз. графика).
- НИАГЭ – Нартаэ. Ирон адамы героикон эпос. М, 1990. Ч. 1.
- НОГЭ – Нарты. Осетинский героический эпос. М., 1989. Кн. 2.
- НЭОН – Нарты. Эпос осетинского народа. М., 1957.
- НКИАЭ-2 – Нарты кадджытаэ: Ирон адаэмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2004. Ч. 2.
- НКИАЭ-3 – Нарты кадджытаэ: Ирон адаэмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2005. Ч. 3.
- НКИАЭ-5 – Нарты кадджытаэ: Ирон адаэмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2010. Ч. 5.
- НКИАЭ-6 – Нарты кадджытаэ: Ирон адаэмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2011. Ч. 6.
- ПНТО – Памятники народного творчества осетин. Т. 1. Трудовая и обрядовая поэзия. Владикавказ, 1992.
- РАЕВСКИЙ 1977 – РАЕВСКИЙ Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977.
- РАСТОРГУЕВА, ЭДЕЛЬМАН 2000 – РАСТОРГУЕВА В. С., ЭДЕЛЬМАН Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М, 2000. Т. I: а-ā.
- РАСТОРГУЕВА, ЭДЕЛЬМАН 2007 – РАСТОРГУЕВА В. С., ЭДЕЛЬМАН Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М., 2007. Т. III: f-h.
- РУКАВИШНИКОВА 2011 – РУКАВИШНИКОВА И. В. Многофигурные композиции с антропоморфными сценами в контексте звериного стиля // Труды III (XIX) Всероссийского археологического съезда. СПб.-М.-Великий Новгород, 2011. Т. I.
- СИМОНЕНКО 2012 – СИМОНЕНКО А. В. Сарматское погребение с тамгами на территории Ольвийского государства // Золото, конь и человек: Сборник статей к 60-летию Александра Владимировича Симоненко. Киев, 2012.
- СКРЖИНСКАЯ 1986 – СКРЖИНСКАЯ М. В. Герои киммерийских и скифских легенд в греческой поэзии и вазовой живописи VII-VI вв. до н.э. // ВДИ. 1986. № 4.
- СМИРНОВ 1985 – СМЕРНОВ Б. А. Введение, примечания и толковый словарь // Махабхарата. Выпуск III. Эпизоды из книги III, V. Горец. Ашхабад, 1985.
- СОБИЕВ 1958 – СОБИЕВ И. Т. Сказания, песни, детские рассказы, охотничий язык и другие. 1958 // НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. П. 67. Д. 11.
- ТЕХОВ 1972 – ТЕХОВ Ф. Д. Охотничий язык у осетин // ИЮОНИИ. 1972. Вып. XVII.

- ТОТРАТЫ, МЕХЕМЕТТЫ 1966 – Тотраты Б., Мехеметты А. Цуаны фарстатæй // Мах дуг. 1966. № 11.
- ТУАЛЛАГОВ 2011 – Туаллагов А. А. Аланы или «аланы»? // Европейская Сарматия: Сборник, посвященный Марку Борисовичу Щукину. СПб., 2011.
- ТУАЛЛАГОВ 2011а – Туаллагов А. А. Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). Владикавказ, 2011а.
- ФРЭЗЕР 1983 – Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1983.
- ХАЗАНОВ 1973 – Хазанов А. М. Скифское жречество // СЭ. 1973. № 6.
- ХАЗАНОВ 1975 – Хазанов А. М. Социальная история скифов. М., 1975.
- ЧЕНГ 2008 – Ченг Д. Очерки исторического развития осетинского вокализма. Владикавказ-Цхинвал, 2008.
- ЧИЧЕРОВ 1957 – Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX веков (очерки по истории народных верований) // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М., 1957. Новая серия. Т. XI.
- ЧИБИРОВ 1984 – Чибиров Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984.
- ЧИБИРОВ 2008 – Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ, 2008.
- ЧОЧИЕВ 1983 – Чочиев А. Р. Сатана – «богиня» и «мать» // ИЮОНИИ. Тбилиси, 1983. Вып. XXVI.
- ЮАНЬ КЭ 1987 – Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1987.
- АВАҔЕҔ 1970 – АВАҔЕҔ V. I. The names of the months in Ossetic // W. B. Henning. Memorial Volume. London, 1970.
- BAILEY 1979 – BAILEY H. W. Dictionary of Khotan Saka. London-New York-Melbourne, 1979.
- BARTHOLOMAE 1904 – BARTHOLOMAE Chr. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904.
- BUTLER 2012 – BUTLER A. Three Digoron Notes // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdzyqæw, 2012. Vol. IX. № 1-2.
- CORNILLOR 2002 – CORNILLOR F. Les racines mythiques de l'appellation Nartes // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdzyqæw, 2002. Vol. I. № 1.
- CORNILLOT 2008 – CORNILLOT F. Le Testament du Roi Rasparagan: du Feu des Slaves au Nom des Roxolans // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdzyqæw, 2008. Vol. V. № 1, 2.
- FOEDD – Fünf Ossetischen Erzählungen in Digorischen Dialect. Herausgegeben von W. Miller und R. von Stackelberg. Mit deutscher Übersetzung, glossar und anhang von R. von Stackelberg. St.-PETERSBOURG, 1891.
- MUNKACSI 1932 – MUNKACSI B. Blüten der ossetischen Volksdichtung. Budapest, 1932.
- WITZEL 2005 – WITZEL M. Central Asian Roots and Acculturation in South Asia: Linguistic and Archaeological Evidences from Western Central Asia, the Hindukush and Northwestern South Asia for Early Indo-Aryan Language and Religion // Linguistics, Archaeology and the Human Past. Kyoto, 2005. Occasional Paper 1.