DOI: 10.23671/VNC.2019.1-2.41845

Т. К. САЛБИЕВ,
ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ

СКИФО-САРМАТСКОЕ ЯДРО ОСЕТИНСКОЙ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ (культ огня)

Изучение скифо-сарматского наследия в этнокультурной традиции осетин успешно ведется с конца позапрошлого столетия, то есть с того времени, когда произошло становление осетиноведения в качестве научной дисциплины. Именно тогда таким признанным корифеем мировой науки, как В. Ф. Миллер, было сделано открытие в эпосе и обрядности осетин различных реликтов скифской эпохи. Эти общие схождения, обнаруженные им в двух традициях, были сделаны с опорой на сведения «Скифского логоса» Геродота. Вслед за видным английским этнологом Тэйлором он называет их «survivals / фактами переживания» [Миллер 2007: 432], хотя сегодня их скорее бы определили как «пережитки». В числе выявленных им подобных «пережитков» можно назвать обычай скальпирования врага и изготовление из этих скальпов утиральников для рук и шуб, вручение почетной чаши отличившемуся в бою воину, упоминание древнего народа киммерийцев, мантические практики (гадание на ивовых палочках), а также похоронные обряды (посвящение коня покойнику и др.). Учитывая же то обстоятельство, что с 1882-го года, когда была впервые опубликована основополагающая статья В. Ф. Миллера «Черты старины в сказаниях и быте осетин», которая содержала эти наблюдения, прошло уже почти полтора века, можно уверенно говорить, что выдвинутые им положения успешно прошли проверку временем. Несмотря на недавние попытки — лингвистические в своей основе — отделить скифский мир от восточно-иранской традиции, они не получили признания в академической среде (об этом см.: [Башарин 2016: 211-216; Schmitt 2018]) и остаются пока лишь на уровне гипотезы. Сегодня очевидно, что тогда, фактически, были заложены надежные основы целого направления в осетиноведении, иногда называемого Scytho-Ossetica, которое получило дальнейшее развитие в работах признанных авторитетов гуманитарного знания прошлого века таких как, В. И. Абаев, Ж. Дюмезиль, А. Кристоль, Х. Бейли, Л. Згуста и др. (см. об

этом: [Чибиров 2016: 16–17]). Их труды полностью подтвердили научную состоятельность этого направления, поскольку с годами список подобных реликтов только расширялся.

Следует заметить, что подобные сопоставления скифской и осетинской традиции не только не утратили свою актуальность, но, напротив, оказываются сегодня в самом центре внимания специалистов. Действительно, обнаруживаемая ими удивительная культурно-историческая устойчивость, прослеживаемая на протяжении, по меньшей мере, двух с половиной тысячелетий, становится сегодня одним из главных приоритетов научных исследований. Дело в том, что в условиях глобализации подобная преемственность представляется одним из условий устойчивого развития человечества, обеспечивающим сохранение связи поколений, а также барьером, препятствующим утрате этнокультурной самобытности в условиях культурного нивелирования. При этом главной составляющей подобной преемственности можно по праву считать духовную, поскольку она оказывается не только наиболее чувствительной к внешнему воздействию, но также и в наибольшей степени выражает самобытность традиции. Представляется, что, в конечном счете, речь должна идти о некоем духовном ядре, способном оставаться неизменным вопреки внешним воздействиям. Тем самым, постановка в повестку дня проблемы культурно-исторической и историко-культурной устойчивости как самостоятельной задачи будет с необходимостью включать выяснение того, как развиваясь и изменяясь, это ядро, тем не менее, остается тождественным самому себе. В этих условиях особую значимость приобретает понимание механизма подобной устойчивости и условий ее протекания. Эти вопросы и будут составлять основное содержание настоящей статьи.

Постановка проблемы

Вряд ли могут быть сомнения в том, что для соответствия требованиям сегодняшнего дня в деле изучения скифских пережитков в осетинской традиции должен быть сделан новый качественный шаг, который бы позволил перейти к их комплексному и системному изучению. Решающую роль при этом следует отвести тому очевидному обстоятельству, что все эти пережитки являются по своей природе религиозно-мифологическими, что с неизбежностью предполагает рассмотрение их с точки зрения общественного сознания, идеологии. Это — ключевое по своему характеру — положение определяет и выбор объекта исследования, которым по праву становится культ огня. На главных из причин, обусловивших подобный выбор, следует остановиться более подробно.

Прежде всего, следует указать не только на удивительную историческую устойчивость, присущую этому культу, но также и отводимую ему в традиции едва ли не центральную роль. Действительно, осетинский культ огня, получающий свое наиболее зримое воплощение в святости домашнего очага, уже давно и надежно не только возводится к своему скифскому истоку [Чибиров 2008: 483–485], но и сохраняет все это время центральное положение в религиозно-мифологической системе. Применительно к скифскому периоду речь должна идти об образе Ταβιτί, которую Геродот отождествляет с древнегреческой богиней домашнего очага, Гестией, занимавшей главенствующее место в скифском пантеоне. Кроме того, он также сообщает, что существовала связанная с нею особо строгая клятва, которая считалась настолько священной, что её нарушение каралось смертью (Геродот, IV, 68). В итоге не остается сомнений в том, что этот культ был не просто в большом почете в скифской традиции, но играл в ней, несомненно, ключевую роль.

Вместе с тем, уже давно было обращено внимание и на то, что разведение ритуального огня является одним из обязательных элементов целого ряда обрядов осетинской этнокультурной традиции. Однако подлинным воплощением культа огня может по праву считаться лишь огонь домашнего очага, поскольку именно он наделен в традиции свойством максимальной сакральности. Эта присущая ему святость настолько велика, а проявления его сакральности настолько многообразны, что допускают даже его утилитарное использование и в обычных бытовых целях: для приготовления пищи, обогрева домочадцев и освещения жилого помещения, в центре которого он обычно располагался. В любом случае, ни одно из этнографических описаний осетин не обходится без упоминания святости очага.

Знаменательно, что находит поддержку и точка зрения, согласно которой, этот же культ огня встречаем и в духовной культуре сарматов [Сулимирский 2010: 22–23]. Нередко он получает привязку к погребальной обрядности [Смирнов 1975: 155–159], так что практиковавшееся сарматами разжигание костра у могилы, также может быть производным от культа домашнего очага [Яценко 1998: 63–74; Цуциев 2016: 25–26]. Весомым подтверждением подобной привязки и высокого статуса культа может служить рельефное изображение котла на цепи на задней стене «царского» дольменообразного склепа на реке Кривой, датируемого XI–XII вв. [Кузнецов 1993: 165]. Принимая во внимание то обстоятельство, что с мифологической точи зрения, царь является устроителем природного и социального космоса, есть достаточно оснований полагать, что и в сарматскую эпоху культ огня по-прежнему остается, по меньшей мере, одним из наиболее почитаемых.

Для понимания структуры сарматского культа неоценимую роль может играть набор из так называемой «пастушьей сумки», которую принято считать археологическим индикатором сарматских захоронений второго сарматского периода (161–260 гг. н. э.) в Карпатском бассейне [Кириченко 2013: 103]. В состав представленных в ней предметов входили железный нож, оселок, кремень, кресало. Этот походный набор, при жизни использовавшийся в пастушеском быту, клали в могилу, чтобы усопший, достигнув своей вечной обители, мог бы на новом месте также развести огонь. В литературе отмечалось, что применительно к Кавказу речь должна идти о погребальном инвентаре сармато-албанского периода, когда в качестве оберегов от темных сил стали активно использоваться кремни-огнива и другие символы, связанные с огнем, которые клали под голову покойника [Гаджиев 2008: 804]. Тем самым, благодаря этому связующему звену из сарматской эпохи удается надежно обозначить непрерывность высокого статуса культа огня на достаточно протяженном историческом отрезке, охватывающем около двух с половиной тысяч лет.

Далее, следует отметить и то, что обращение к культу огня действительно позволяет рассматривать проблему культурно-исторической преемственности комплексно и системно. В результате удается обеспечить переход от изучения хотя и многочисленных, но все же разрозненных пережитков (схождений / параллелей), к изначально целостной и внутренне единой традиции во всей ее полноте, органично сводя воедино духовное и материальное начало культуры.

В этой связи, в первую очередь, следует указать на структурный аспект культа огня, поскольку он органично сводит в единый комплекс самые различные элементы и атрибуты культуры. Так, в скифской традиции с культом огня принято связывать упавшие с неба и доставшиеся первому скифскому царю золотые, способные к воспламенению предметы: плуг с ярмом, секиру и чашу. Стоит заметить, что обычно и осетинские очажные цепи падают с неба, охваченные пламенем. Д. С. Раевский полагает, что эти предметы символизировали три социальные группы скифского общества, а через их прародителей Липоксая, Арпоксая и Колаксая — три олицетворённых в них зоны мироздания [Раевский 2006: 135–136]. Так через соотнесение со структурой раскрывается и мифологическая составляющая культа огня. Тем самым, на уровне мезокосма он соотнесен с тремя социальными стратами скифского общества, то есть земледельцы и скотоводы, воины и священнослужители и судьи. В свою очередь, это разделение на уровне микрокосма получает воплощение в характерных священных атрибутах, соотносимых с уровнем макрокосма, воплощенном в трех царях. В связи с этим в центре внимания также оказываются известные скифские котлы, в

числе которых описанный Геродотом котел скифского царя Арианта, сделанный из принесенных его подданными наконечников стрел. Кроме того сюда же относят и скифские зеркала, бывшие характерным женским атрибутом.

Примечательно и то, что с точки зрения структуры изначально из всего осетинского очажного комплекса, достаточно сложного по своему составу и включающему различные составные элементы [Чибиров 1970: 131], ритуально значимыми было принято считать лишь два основных: сам очаг с приочажным камнем, а также надочажную цепь. Так, широкое хождение получило высказывание Коста Хетагурова, посвятившего один из своих историко-этнографических очерков описанию старого осетинского быта, полагавшего, что очаг (*къона*) с неугасающим огнем и спускающуюся с потолка цепь (*рæхыс*) «составляют величайшую святыню каждого осетина» [Хетагуров 1953: 273]. Недавно, к двум названным компонентам были вполне обоснованно добавлены еще и дымоход, а также опорные столбы жилища [Чибиров 2008: 100]. Персонажный состав культа включает покровителей цепи и приочажного камня. В первом случае им является *Сафа*, а во втором — *Бынатыхицау / Бундор*. Эти два персонажа ясно выражают соотношение культурного (цепь продукт кузнечного ремесла) и природного начала (камень является минералом, способным сохранять тепло). Кроме того, приочажный камень связан с кошкой, обычным место нахождения которой в жилище он является. Замечу, что кошка (*гæды реуа*) — один из главных персонажей осетинских колыбельных песен и в силу одного этого уже включена в культурную традицию, связанную с материнством.

Системный аспект культа огня включает связанные с очагом ритуальные действия и церемониалы, а также существующие запреты. Так, Д. С. Раевский видит объяснение столь высокого положения скифской Гестии в ее участии в браке скифского царя и богини. Косвенным указанием на ее роль супруги царя он считает именование Табити (скифской Гестией) «царицей скифов» (Геродот IV 127). Тем самым ритуал символического бракосочетания царя с богиней Табити, выступавшей в роли его супруги, подтверждал сакральный характер царской власти у скифов. Отражением того же ритуала ему представляется рассказ Геродота (IV 7) об овладении первоцарём скифов Колаксаем золотыми предметами. Заслуживает упоминания и то, что известно изображение, которое могло бы служить визуальной иллюстрацией подобного скифского обряда. Это — золотая бляшка, содержащая сцену «приобщения божеству», состоящую из сидящей на троне богини с зеркалом в руке и стоящим перед ней мужчиной с ритоном в руке [Раевский 2006: 122–123]. Этот скифский ритуал бракосочетания один из немногих известных нам.

В осетинской традиции обрядность, связанная с очагом, гораздо богаче и разнообразней. Действительно, именно у очага и цепи было принято давать клятву, с ними прощалась в своей родной семье девушка, когда выходила замуж, и приобщалась к ним в своей новой семье. Рядом с очагом располагали и тело покойника перед выносом. Украсть или выбросить цепь считалось большим оскорблением и могло повлечь за собой кровную месть. Когда семейство лишалось последнего мужчины, то женщина одевала надочажную цепь себе на шею, в знак того, что линия мужская прервалась, «семейный очаг погас» [Калоев 2009: 248]. Кроме того, как уже было отмечено в литературе, очаг нередко становился «участником» церемониальных застолий, поскольку в него, согласно более ранним источникам, отправлялись первые «доли» ритуальной пищи и питья [Хадикова 2015: 91]. Очаг также связан с обрядом укладывания новорожденного в колыбель. Замечу, что приведенным перечнем далеко не исчерпываются связанные с очагом ритуалы и представления.

В связи с этнокультурным аспектом культа огня следует особо оговорить, что при подобной постановке меняется общее представление о культуре как таковой. В сугубо лингвистических терминах в данном случае можно говорить о том, что из тех многочисленных смыслов, которыми обладает исходный латинский термин *cultura,* необходимо выбрать один главный. Вместо таких привычных значений как «возделывание, обработка, уход, разведение, земледелие, воспитание, образование, развитие», ключевым теперь становится другое его значение, а именно: «поклонение, почитание». Иначе говоря, традиционная культура становится тождественна отправлению культа, но не в буквальном, а в широком смысле. В этом случае, изучение этнокультурной традиции, тем более позднесредневековой, невозможно в рамках сугубо секулярного подхода. Опора на атеистическую парадигму, лежащую в основе науки как области научного знания, не должна механически переноситься на объект описания, то есть изучаемую ею этнокультурную традицию. Признание этого, в сущности, простого и очевидного обстоятельства открывает перед осетиноведением новые перспективы.

Названный этнокультурный аспект обнаруживает себя при рассмотрении традиции двояко. С одной стороны, он влечет за собой обязательные сопоставления не только с генетически родственными традициями индоиранского (древнеперсидской и древнеиндийской) и шире индоевропейского круга. С другой стороны, он проявляет себя и во взаимодействии с внешним миром, в том числе и на ранних этапах глобализации. Для скифского этапа внешний мир будет представлен греческой (языче-

ской) традицией, тогда как для сарматского (аланского) — византийской (христианской). Также в расчет должно приниматься и имевшее место в позднем средневековье взаимодействие с исламом.

Наиболее зримо этот аспект обнаруживает себя в языковом плане, в осетинском имени покровителя очага — *Сафа*. В. И. Абаев считает, что исконное архаическое имя было, вероятнее всего, вытеснено в раннем средневековье адаптированным образом одного из популярных в восточной христианской церкви святых, Саввы Освященного, основателя известного монастыря, который привлекал к себе много паломников. При этом он полагает, что в его основе сохраняется культ железа, поскольку согласно дошедшим до нас сведениям, традиция приписывает *Сафа* изготовление первой надочажной цепи, которая была им спущена с неба в дар людям [Абаев 1979а: 9–10]. Хотя существует и иная этимология этого имени [Bailey 2003: 17], приведенная версия представляется исследователям наиболее убедительной [Кочиев 2017: 36–38]. Тем самым, есть достаточно оснований полагать, что осетинский культ огня прошел через этап христианизации.

Действительно, ведущееся уже около полутора веков изучение осетинской духовной культуры показало, что она прошла через этапы тесного взаимодействия с такими мировыми религиями, как христианство и ислам. При этом признано, что наиболее масштабным по своей силе и широте охвата было, несомненно, взаимодействие с христианством. Именно христианство оставило необычайно глубокий след во всех без исключения областях осетинской традиции, таких как идеология, календарь, обрядность, устное народное творчество, язык и пр. Еще Вс. Ф. Миллер уверенно говорил о целом христианском пласте в религиозных представлениях осетин [Миллер 1882: 237–279]. Вслед за ним современные исследователи не только отвергают идею поверхностной христианизации Алании, но и указывают на Византию как на источник христианизации средневековой державы [Мамиев 2014: 236–237]. Весьма вероятно, что первая встреча двух традиций была связана с Лазикой, вошедшей в VIII веке н. э. в состав Абхазского царства. Принявшая христианство в 523 г., она, вероятно, и стала плацдармом для его продвижения на север [Кузнецов 2002: 11]. Более подробно об этом будет сказано ниже.

Местом же взаимодействия скифской и греческой традиции следует считать северное Причерноморье. Именно здесь Геродот составил свой знаменитый «Скифский Логос», представляющий собой наиболее развернутое описание скифов времен античности. Независимо от того, общался он скифами напрямую или же ему помогал местный грек, хорошо знакомый со

скифским образом жизни и выступавший в роли посредника, его рассказ содержит элементы, ясно указывающий на имевшее место взаимодействие двух традиций. По сути речь шла о том, чтобы «конвертировать» скифскую религиозно-мифологическую традицию в греческую, так чтобы она стала понятна главным из их соседей. При этом происходит отождествление скифских богов с греческими. Эта первая, из известных нам попыток, придания скифской традиции глобального характера, ее включение в культурные процессы, охватывавшие не только Черноморский бассейн, но и все Средиземноморье. Полагаясь на сведения, приводимые Геродотом, необходимо отказаться от их буквального толкования. Как и во всякой встрече двух традиций, их «стыковка» не может быть абсолютно точной, но с необходимостью предполагает определенную степень погрешности, которой приходится пренебречь, с тем, чтобы сохранить главные черты сходства, обеспечивающие корректность предлагаемых сопоставлений. В общем можно полагать, что в случае с античностью, речь должна идти о внешнем взгляде на скифскую традицию, когда их взаимодействие имело место в контактной зоне и предполагало понимание греками ее основ. При этом принципиально важным следует считать то обстоятельство, что обе традиции были генетически родственны, происходя из единого корня индоевропейской историко-культурной общности.

В случае же с мировыми религиями взаимодействие происходило уже не только в ином месте — на Кавказе, но также и отличалось по своему содержанию. Мировые религии, восходящие к легендарному патриарху семитских племен Аврааму, были по своему происхождению уже иной природы. Кроме того, взаимодействие с ними происходило не в мифологическую, а в историческую эпоху, что с неизбежностью включало в него еще один дополнительный параметр. Вот почему взаимодействие теперь шло иным путем, когда уже стала невозможна простая «конвертация» персонажей мировых религий, а их освоение местной традицией предполагало их адаптацию или «переписывание» согласно собственным представлениям. Именно с таких методологических позиций выступил не так давно, рассматривавший эту проблему на материале финно-угорских народов Поволжья и Предуралья (мордвы, марийцев, удмуртов и коми) В. В. Напольских. Он предложил отказаться от явно устаревшего, на его взгляд, и идущего из советской этнографии концептуального подхода к подобному взаимодействию, для которого «характерно разделение неких «исконных» «древних» *дохристианских* верований и поздних христианских (resp. мусульманских и др.) наслоений, результатом влияния которых является сложение особых «синкретичных» форм и т.д. Ситуация представляется ему гораздо динамичнее и сложнее: когда содержание высокой религии (христианства или

ислама) из поколения в поколение как бы переводится на язык национальной традиции [Напольских 2002: 151–153]. Тем самым для изучения самобытности традиции важнейшее значение приобретает не отдельное, а ее совместное рассмотрение с христианством, которое бы обеспечило упомянутый выше «перевод», то есть переосмысление, христианства согласно собственным исконным представлениям, его культурную адаптацию и освоение.

Наконец, завершая список причин, обусловивших выбор культа огня в качестве основного объекта исследования, необходимо указать на степень его изученности, которая дает достаточно оснований, чтобы не только ставить, но и успешно решать проблему механизма и условий его культурно-исторической устойчивости. Дальше всех в изучении проблемы культа огня продвинулся выдающийся скифолог прошлого столетия Д. С. Раевский, обозначивший основные параметры ее решения и предложивший новаторский для скифологии методологический подход. Он вполне справедливо полагал, что максимальная сакральность огня в скифской традиции могла быть обусловлена его непосредственной вовлеченностью в космогонический цикл, который описывает представления о возникновении мироздания, общества и самого человека, приводя, в конечном счете, к эсхатологии, то есть «концу света». Подобное завершение космогонического цикла является необходимым финалом, после которого только и становится возможным начало следующего. Подобный подход принципиально отличается от сложившегося в осетиноведении представления о том, что культ огня может быть выведен из одного лишь солярного мифа [Чибиров 2008: 100; Кочиев 2017: 49], поскольку он предполагает гораздо более сложную и развернутую мифологическую трактовку.

Иначе говоря, присущая культу огня высокая сакральность получает убедительное объяснение в связи с общей космологизированностью очага. Замечено, что во многих культурах подобная космологизированность очага находила выражение в привязке к его центральному положению в жилище [Байбурин 1983: 126], что служит надежным типологическим обоснованием этнографического характера для предлагаемого подхода. Отсюда, вероятно, и идет связь очага с уже упоминавшимся осетинским традиционным обрядовым молением, долей из которого он также наделялся. В целом, подобный подход опирается на надежно установленное в науке обстоятельство, согласно которому применительно к любой древней культуре мифология предстает не просто всего лишь одним из ее элементов, но тотально господствующим способом миропонимания, формирующим ее «несущий каркас». Тем самым изучение мифологии перестает быть узкоспециальной задачей, напротив, теперь она понимается как ценный источник сведений

также и об их религии, и социальном устройстве, обрядности, языковой семантике, устном, танцевальном и визуальном фольклоре, и пр.

Кроме того, изучение мировой мифологии позволило сделать вывод, что основным содержанием космогонического мифа, его главным пафосом является превращение хаоса в космос. При этом обычно хаос представляется как мрак или ночь, как пустота, бездна, как аморфное состояние. Главным итогом этого превращения становится «переход от тьмы к свету, от воды к суше, от бесформенного к оформленному, от разрушения к созиданию» [Мелетинский 1995: 206]. Следует полагать, что культ огня и обнаруживает себя в рамках этого перехода. Знаменательно, что, будучи универсальным и имея общемировое распространение, в каждой традиции космогонический миф получает свое самобытное воплощение.

Предложенный Д. С. Раевским подход позволил ему первым предпринять достаточно успешную попытку изучения культа огня в рамках реконструкции космогонии в виде структуры, лежащей в основе описанного Геродотом скифского пантеона. Изучение особенностей синтаксиса и союзных слов, использующихся при его описании, позволило ему сделать заключение, что он представляет собой не простой перечень богов, расположенных в порядке иерархии, но является, по сути, описанием последовательности развертывания космогонического цикла [Раевский 1994: 206]. Он пишет: «Первоначально существует лишь Табити — огонь в самых разных его проявлениях, пронизывающий впоследствии весь универсум, представленный во всех его зонах и потому наиболее (μάλιστα) почитаемый. Существование Табити в ее уникальности — это первый этап скифской космогонии и одновременно — первый уровень скифского пантеона. Затем (έρι δέ) возникают небо (Папай) и земля/вода (Апи), входящие во второй разряд скифских богов, что составляет вторую стадию космогенеза. В таком случае четыре божества третьего уровня, почитаемые после ранее названных (μετά δέ τούτους), должны представлять тот средний мир, который возникает вследствие брака богов второго уровня, а само появление этой тетрады персонажей должно знаменовать третью, заключительную, стадию космогенеза». К третьему уровню он относит Аполлона (Гойтосира), Афродиту Уранию (Аргимпаса), Ареса (скифское имя которого не приводит). За скобками оказываются Таргитай и Посейдона (Фагимасада). Их особое положение можно видеть в том, что первый из них сопоставлен с Гераклом, то есть, наделен не только небесными, но также и человеческими чертами, тогда как второму поклоняются только царские скифы, из чего следует что этот культ, в отличие от остальных, носит локальный характер.

Помимо трех уровней, которые он различает, предложенный им анализ, безусловно, ценен тем, что он впервые сводит воедино два начала —

религиозное и мифологическое — которые вместе открывают новые перспективы в решении поставленной задачи. Эта методологическая особенность, которая позволяет рассматривать в органичном единстве иерархию, то есть сакральность, и космогонический цикл. Тем самым можно предполагать, что скифский космогенез представляет цикл, движение внутри которого, от его начала к концу, от первотворения к эсхатологии, обусловлено постепенным и неотвратимым убыванием сакральности огня.

В рамках обозначенного подхода, главной целью изучения культа огня неизбежно становится реконструкция некоей наделенной сакральностью базовой структуры, лежащей в основе исходного космогонического цикла и лежащей в основе культурно-исторического ядра традиции. Достижение поставленной цели будет предполагать решение следующих задач:

– выяснение ее общей конфигурации (сюжетной основы),
– установление принципов ее организации,
– описание образующих ее элементов (персонажного состава),
– выявление характера отношений между ними (иерархии),
– определение ее пространственных и временных параметров,
– установление роли и места используемых в ней атрибутов,
– выяснение ее источника,
– описание ее эволюции.

Представляется, что последовательное проведение заявленного подхода позволит не только увидеть поставленные вопросы в новом свете, но и сделает возможным привлечение сравнительно-исторического материала, пока еще остающегося вне поля зрения исследователей. Кроме того, высока вероятность того, что удастся прояснить социально-исторический аспект культа, а точнее, его соответствие уровню развития скифского общества, находившегося, как принято считать, на этапе раннего государства [Бессонова 1983: 7]. Вместе с тем, станет возможным нахождение этимона имени скифской Ταβιτί, семантика которого бы не расходилась с данными Геродота, но при этом учитывала бы космологический аспект скифской мифологии. В конечном же счете, учет космогонического аспекта скифского культа огня позволяет ясно обозначить причины, по которым Гестия, игравшая в древнегреческой мифологии хотя и важную, но далеко не ведущую роль, смогла занять место во главе скифского пантеона.

В соответствие с поставленными задачами главными методами исследования будут сравнительно-исторический, структурно-семиотический, а также сравнительно-типологический. При этом одинаково возможны два пути, как ретроспективный, так и проспективный, подобно тому, как прокладывающие туннель проходчики движутся с разных сторон навстречу друг другу, чтобы встретится в том единственном месте, где они

смогут не разминуться друг с другом. С той лишь разницей, что вместо толщи земли следует успешно преодолеть глубь веков и тысячелетий. Иначе говоря, двигаясь из скифской древности, необходимо достичь этнографической эпохи в Осетии, а изучая осетинский материал, его следует непротиворечиво возвести к исходной архаической стадии.

Скифская Гестия

Если следовать предложенным путем, то образ скифской Гестии, открывающей первый этап космогонического цикла, должен был бы, так или иначе, содержать в своем имени идею творения. Только в этом случае, то есть при ясной соотнесенности с космогенезом, получает объяснение высшая сакральность, приписываемая ей скифской традицией. Напомню известное сообщение Геродота о том, что существовала связанная с нею особо строгая клятва, которая считалась настолько священной, что её нарушение каралось смертью (Геродот, IV, 68). В итоге не остается сомнений в том, что этот культ был не просто в большом почете в скифской традиции, но был наделен в ней высшей сакральностью, поскольку в его власти находилось самое ценное, чем наделен человек — жизнь.

Однако высказанное предположение пока еще не находит совершенно никакой поддержки в известных этимологиях скифского теонима. Наглядное представление об этом позволяет получить обращение к существующей разноголосице относительно этимологии теонима Ταβιτί. Обобщенный недавно в работе С. В. Кулланды [Кулланда 2016: 90–91] опыт поисков исходного этимона имени Ταβιτί, ясно свидетельствует о том, насколько проблема еще далека от своего разрешения. Исходя из тех этимологий, которые рассмотрены в упомянутой выше работе, скифская Гестия предстает то в образе «горящей» (от иранского корня **tap-* ‘гореть’), то «зажигающей и воспламеняющей» (сравнение с древнеиндийским *dū-*). Сам он выдвигает еще одну новую версию — «готовящая ритуальную пищу» (из субстратного индоевропейского заимствования в скифском **dh₂p-* ‘готовить ритуальную пищу’). Общим недостатком всех приведенных версий можно считать не только то, ни одна из них не является фонетически безупречной, но, прежде всего, их семантику. Дело в том, что предлагаемая семантика неизбежно упрощает образ скифской Гестии, делает его плоским, одномерным, ставя во главу угла одну лишь присущую ему связь с культом огня / очага, оставляя без какого-либо внимания космологические черты. Также остается открытым вопрос о том, насколько предлагаемые образы соответствуют уровню социально-исторического развития скифского общества. Очевидно, что без учета этого аспекта не может быть убедительной этимологии.

Между тем, Д. С. Раевский, разбирая этот образ, напротив, делал очевидной всю его сложность. Фактически он исходит из представления об огне не только как объекте поклонения, в рамках которого образ Гестии выступает его персонифицированным воплощением, но трактует огонь еще и как орудие космогенеза, соотнося его с космологическими представлениями скифов. Он говорит об общем для индоиранских народов представлении об огне как природной стихии, выступающем универсальным первовеществом в процессе космогенеза [Раевский 2006: 135–136]. При подобной постановке вопроса неоценимую роль могло бы играть предложенное им же обращение к древнеперсидской зороастрийской традиции, где имеем не только культ огня с ясно выраженной космогонической составляющей, но и находим образ Создателя, дающий ключ к пониманию скифской Гестии.

Так имя великого Бога зороастризма Ахура-Мазды, согласно Р. Кенту [Kent 1953: 164–165] может быть разделен на три части. Первая часть — *Aura-* ‘Lord, God’, из ПИЕ **esuro-*. Вторая и третья части пишутся слитно и возводятся к ПИЕ **mn̥s-d^{h}eH$_1$* «устанавливающий мысль», «осмысливающий», отсюда «мудрый». Последняя часть этого композита представляет собой рефлекс известнейшего индоевропейского корня без учета ларингалов, представленного в «Индоевропейском этимологическом словаре» под № 376 — **dhē-2* ‘ставить, класть’, надежно документируемого во всех группах индоевропейской языковой семьи [Pokorny 1959: 235–239]. Таким образом, согласно приведенным этимонам, он уже изначально предстает в роли Создателя, что находит подтверждение помимо языковых данных также и в тексте Авесты. Указания на эти места содержатся у разных исследователей. Так М. Бойс отмечает [Boyce 2014: 684–687], что в Гатах, то есть наиболее древней части Авесты, представляющей собой сборник поэтических гимнов, приписываемых традиций самому Зороастру, Ахура-Мазда осуществляет творение двояко. В одном из стихов его орудием становится сила мысли (*Y*. 31.11), в большинстве же других им является его Священный Дух, *Spənta Mainyu* (*Y*. 44.7; 31.3; 51.7).

Начать разбор скифской лексемы можно было бы с конца, разделив ее на корень и суффикс tí, представленный в языке Авесты для образования абстрактных понятий, «имен действия» [Соколов 1979: 165] и встречающийся в именах зороастрийских божеств. Один из подобных примеров был разобран В. И. Абаевым [Абаев 2016: 170]. Он отмечает, что с помощью суффикса *-tī* от глагольной основы образуются существительные с отвлеченным значением. Известный пример — имя авестийской богини *Artī*, как производное от иранского корня *ar-* ‘распределять, раздавать; воздавать’. С участием абстрактного суффикса оно становится отглагольным именем со

значением ‘воздаяние’, после чего абстракция персонифицируется, то есть начинает трактоваться как понятие, наделенное личностным началом. Так в Авесте появляется богиня «воздаяния (людям за их заслуги)». Следует заметить, что для подобных образований признак рода следует считать вторичным, поскольку абстрактное понятие, по определению, не может быть чувствительно к этой категории. В качестве типологически схожего примера можно сослаться на формы обращения к особам знатного происхождения, имеющим высокий социальный статус: «Ваше Величество, Ваше Сиятельство, Ваше Святейшество, Ваше Превосходительство» и пр., также содержащие в своем составе суффикс с абстрактным значением. Для разъяснения же корня следует обратиться к осетинской традиции.

Образ Создателя оказывается базовым и для осетинского Всевышнего — Хуыцау. Не вдаваясь в подробности дискуссии, ведущейся вокруг этимологии этой лексемы [Абаев 1989: 256; Барабанов 2013: 115–117; Таказов 2014: 61–64], замечу, что наиболее взвешенной и убедительной представляется версия, согласно которой признается ее исконное происхождение. Такого взгляда всегда придерживался видный британский востоковед Х. Бейли [Bailey 2003: 26–27]. Недавно в поддержку этой позиции, хотя и весьма осторожно, выступили также известные отечественные иранисты В. С. Расторгуева и Д. И. Эдельман, которые предлагают видеть в осетинской лексеме контаминацию, то есть смешение, двух праиранских дериватов. Первые из них **xvata(h)-dāta-* и **xva-dāta-* ‘сам собою созданный, установленный’ → ‘Господь, божество’ — производные от праиранского корня **hua + dā-* ‘(свой) дом, (свое) жилище’, соответствующего индоевропейскому *sva-* ‘собственный’ и *dhā-* ‘класть, устанавливать’. Вторые производные ‘господин, владыка; хозяин’, ‘Господь, божество’ являются отглагольными именами от корня **tau-* ‘мочь; быть в состоянии’ [Расторгуева, Эдельман 2007: 425–426]. Так идея творения находит воплощение в самом наименовании Создателя, как ‘самого собою установленного’ и ‘мощного самого по себе’.

Разбирая под этим углом зрения теоним Ταβιτί необходимо также принимать во внимание возможные соответствия между греческим письмом и скифской фонетикой, которые описал Абаев [Абаев 1979б: 329]. Из них, прежде всего, следует указать на согласные. Он допускал, что греческая тета могла соответствовать на письме скифским звукам — t, d. В свою очередь греческая бета могла передавать на письме звуки b, v (w). Судя по всему, в отличие от осетинского скифский теоним Ταβιτί лишен приставки, но наделен суффиксом с абстрактным значением. Вместе с тем в его основе можно видеть ту же самую контаминацию двух корней, что имеет место и в осетинской традиции, допускающую чередование начального согласного

t / d. В результате мы получаем объяснение для происхождения греческой беты, которая до сих пор оставалась под вопросом и могла быть отражением на письме звука v (w) в исходе корня **tau-* ‘мочь; быть в состоянии’. Происхождение первого ι можно было бы объяснить *i*-эпентезой, хорошо известной в осетинском вокализме, когда имеет место вставка в результате воздействия последующего гласного переднего ряда [Ченг 2008: 134]. Весьма вероятна также известная эпентеза анаптиктического характера, то есть обусловленная благозвучием [Дзиццойты 2017: 375]. В любом случае, теоним Табити мог изначально буквально значить «(Его / Ее) Могущество». Подобная версия находит поддержку и в сравнительно-исторических данных.

Крупнейший французский лингвист прошлого века Эмиль Бенвенист, рассматривая иранскую титулатуру, выделяет согдийское обозначение «царя» в форме *xwt’w*, то есть *xwatāw*, отражющим более древнее *xwa-tāw-(ya)* ‘тот, кто мощен сам по себе; кто облечен властью благодаря себе’. Это образование представляет собой точное соответствие греческому *autokrátōr* буквально ‘само-властец, само-держец’ [Бенвенист 1995: 256]. Его образ не может быть отделен от социального титула верховного правителя, образованного по греческому образцу βασιλεύς βασιλέων ‘царь царей’ и входящего в известный ряд титулатуры империй античного мира: древнеперсидской, вавилоно-аккадской и т. д. В этом же ряду, вероятно, следует рассматривать и осетинскую формулу *Хуыцæутты Хуыцау* ‘Бог богов’. Следует особо подчеркнуть, что в данном случае мы имеем дело с устойчивым выражением — единственном, допускающем употребление рассматриваемой лексемы в форме родительного падежа множественного числа. Помимо этого выражения, нет ни одного случая, когда рассматриваемая лексема имела бы в традиции в самостоятельном употреблении какую-либо падежную форму множественного числа. Фактически речь идет о таком хорошо известном лингвистике разряде имен, как *Singularia tantum*. Таким образом, приведенная формула все еще нуждается в дополнительном изучении.

Важно понимать, что помимо сакрального значения эта лексема также имеет и социальный аспект, который может быть выражен с помощью русской пары *Господь — Господин*. Все же базовой для концепта Бога в осетинской религиозной традиции следует признать идею Творца, Создателя, которая находит выражение в контаминации двух вышеупомянутых праиранских этимонов. Для подтверждения следовало бы выяснить ту роль, которую Создатель играет в мифе первотворения осетинской традиции.

В своих общих чертах этот образ, конечно, уже описан. Согласно наблюдениям В. И. Абаева, *Хуыцау,* в отличие от других небожителей, лишен антропоморфных черт. В целом его образ носит ярко выраженный

абстрактный характер. Осетинский Бог не принимает непосредственного участия в земных делах, что позволяет определить его как *deus otiosus*, то есть «Бог отдыхающий, отстранившийся» [Абаев 1989: 255]. В целом же концепт Бога формируется в самой осетинской традиции с помощью ряда постоянных эпитетов, служащих для выражения его характерных свойств. В первую очередь его определяют с помощью формулы *Иунæг Кадджын Хуыцау* — ‘Единый Достославный Господь’, которая свидетельствует о том, что он представляется как «единственный» и «достойный восхваления». Иногда представляется, что стоящая особняком особая формула, на которую в свое время также обращал особое внимание Ж. Дюмезиль, *Хуыцæутты Хуыцау* ‘Бог богов’, служит основанием для признания многобожия, свойственного осетинской традиции. При этом она идет вразрез с вышеупомянутым представлением о единственности Бога — *Иунæг Кадджын Хуыцау* — ‘Единый Достославный Господь’. Другим Его постоянным эпитетом является *цытджын* ‘досточтимый’, что служит Его определением в качестве объекта почитания и поклонения. Наконец, применительно к Нему часто используется формула *Дуне скæнæг Хуыцау* ‘Мир создавый Господь’, что соответствует его роли Создателя, Творца вселенной. Другой распространенный эпитет: *æмбал Кæмæн нæй* ‘не знающий Себе равного (буквально, не имеющий товарища)’, указывающий на Его непререкаемое верховенство, а также *Дунедарæг* ‘Вседержитель’. Все перечисленные характеристики в совокупности названные качества образуют так называемый «пучок различительных признаков», обнажающих в концепте Бога базовую идею творения.

В этом случае, можно было бы предполагать, что скифская Ταβιτί не просто открывает пантеон и главенствует в нем, но сама является источником сакральности, присущей стихии огня. Она выражает саму идею чистоты, приписываемую традицией огню, до того как он войдет в соприкосновение с материальным миром, орудием преобразования которого в космический порядок он выступает. Напомню, что, целомудренная и безбрачная Гестия была не только богиней домашнего очага, но также будучи старшей дочерью Кроноса и Реи, пребывала в полном покое на Олимпе, символизируя незыблемый космос [Тахо-Годи 1987: 299]. Воплощением идеи подобной чистоты и непорочности могли выступать весталки — служительницы культа огня в древнем Риме.

Примечательно, что подобно римским весталкам, принимавшим обет безбрачия, попечение огня в осетинской традиции также было вверено незамужним девушкам, то есть девственницам. Об этом ясно говорится в одной из песен, входящих в комплекс традиционной свадебной обрядности, известной как «*Нанайы зарæг* / Песня матери». Она исполняется мужчинами

из числа поезжан, прибывших за невестой (чындзхæссджытæ / киндзхонтæ), и поется в момент, когда невесту выводят из родительского дома. Ее название обусловлено тем, что она обращена к матери невесты и может быть отнесена к жанру свадебных причетей, своего рода обрядового оплакивания невесты. Приведу несколько примеров с переводом на русский чзык, выполненным Т. А. Саламовым [Памятники 1992: 84, 240].

Уой, нана, ныр де ’хсæв артнуæрдæг,
Дæ райсом артгæнæг, ой, нана,
Гъей, гъей, ныр дын æй хæсгæ куы кæнæм.
Гъей, гъей, мæгуыр дæ бон кæндзæнис,
Ныр бон ивайын байдыдта, —
Бацæттæ кæн дæ буц хъæбулы.

Ой, нана, ту, что с вечера огонь в очаге золой прикрывала,
Ту, что поутру огонь в очаге разводила,
Эй-эй, — теперь увозим мы ее,
Эй-эй, горе, тебе, горе, нана!
Вот уже и заря разгорается!
Собирай же в дорогу дитя свое любимое!

Знаменательно, что в приведенном отрывке из песни также упомянута и утренняя заря. Следует заметить, что, описывая вечерние действия девушки, используется известная идиома *zyng (art) nywærdyn* ‘«кутать» вечером огонь в золу, чтобы он до утра не угас’, являющаяся обязанностью девушки в отчем доме. В состав идиомы входит глагол *nywærdyn, nordyn : nywærst, norst* | *niwærdun : niwarst* ‘кутать’, ‘укутывать’, ‘закутывать’ [Абаев 1973: 216–217]. Здесь традиция сохранила общеиранскую лексему для обозначения этой природной стихии — * *ātar-*, **aθr-* ‘огонь, пламя, костер’ [Абаев 1958: 70]. Примечательна и сама лексема, используемая для обозначения огня. В. И. Абаев выводит осетинское *zyng* ‘раскаленный уголь, огонь’ из **uz-anga-* (и.е. **ang-*, **ong-* ’уголь’) с вторичным перебоем *a* > *i*. Он указывает на отдаленное родство с индоевропейским названием ’огня’: древнеиндийское *agni-*, славянское *ogn’*, латинское *ignis* [Абаев 1989: 322–323]. В другой песне это же действие может обозначаться и иначе, как в нижеследующем отрывке [Памятники 1992: 85, 241].

Уæй, нана, дæ изæйрон артæмбæрзæг кизгæ,
Киндзи ку цæуй!

Ой, нана, твоя дочь, вечером огонь в очаге золой прикрывавшая,
Замуж выходит!

Теперь обязанность прикрыть огонь на ночь (изæйрон артæмбæрзæг кизгæ) описывается на языковом уровне как одно из характерных свойств невесты, выражаемых с помощью развернутого атрибутивного комплекса.

Заслуживает упоминания и другая параллель с римскими весталками, основанная на совпадении такого обряда, как связывание ног девушек повыше колен. На нее уже обратили внимание исследователи [Гиджрати, Тменов 1988: 174]. Изучая погребения в каменных ящиках на холме Бузунахума, расположенном на западной окраине (левый берег реки Айгомугидон) селения Махческ, где расположен один из крупнейших в Северной Осетии склеповых могильников. В трех из изученных женских погребений (№№ 1, 6, 10) между ногами погребенных, а именно посередине между коленями и тазом, были обнаружены металлические кольца с остатками кожи и наконечник кожаного ремешка. Принимая же во внимание саму позу погребенных, колени которых были плотно прижаты друг к другу и наличие здесь же прямых указаний на функцию описываемых выше находок, было сделано предположение о том, что это захоронения девушек. Дополнительным аргументов в его пользу стали два наблюдения, почерпнутые из традиционной культуры осетин, и в наши дни населяющих данную территорию. Прежде всего, следует упомянуть известное замечание Махарбека Туганова, касающееся особенностей традиционной хореографии, в котором он говорит о том, что плавность хода девушки в танце Хонга кафт могла достигаться за счет перевязывания коленей чуть повыше колен с помощью полотенца. Кроме того, эта же самая поза плотно сдвинутых колен могла передаваться в символической форме, когда на надмогильных камнях (цыртах), расположенных над женскими захоронениями, в числе прочих предметов домашнего обихода также присутствуют и ножницы. Расспросы местного населения показали, что память о символике названных изображений не была утрачена, поскольку было сказано, что ножницы, изображенные в открытом виде, с раздвинутыми лезвиями, указывают на замужних женщин. Тогда как в случае с незамужними девушками ножницы было принято изображать закрытыми. Приведенные образы, легко допускают семантический переход от орудия женского рукоделия к анатомическому строению женского тела. В итоге была предложена аналогия с культом домашнего очага, девственниц-весталок, служительницы которого в Риме и Древней Греции использовали в качестве одного из характерных атрибутов цепочки, связывающие их ноги.

Как видим, выбор Гестии как древнегреческого дублера кажется вполне оправданным. Однако он не исчерпывается лишь указанием на Творение, но содержит его в себе целиком и потому должен быть развернут в

некий сюжет с заданным составом участников, исполняющих свои космогонические роли, своего рода устойчивые амплуа, когда по ходу развертывания космогонического цикла сакральность постепенно и неизбежно идет на убыль.

Трехвалентность

Для перехода к рассмотрению второго этапа скифского космогенеза, связанного уже с материальным миром и имеющего выраженную вертикальную составляющую, во внимание должен приниматься такой выделенный Д. С. Раевским характерный признак Табити как ее трехвалентность, который на уровне мезокосма соотнесен с тремя социальными стратами скифского общества, то есть сословиями священнослужителей и судей, воинов, а также земледельцев и скотоводов. В свою очередь, это разделение на уровне микрокосма получает воплощение в характерных священных атрибутах, соотносимых с уровнем макрокосма, воплощенном в трех царях. В рамках предложенного разграничения становится возможным дальнейшее успешное продвижение по намеченному пути.

Итак, известно, что в греческой мифологии, старшая дочь Кроноса и Реи, Гестия (Ἑστία) была богиней домашнего очага. Согласно дошедшим до нас описаниям она предстает покровительницей неугасимого огня, как начала объединяющего мир богов, человеческое общество и каждую семью. В этом, вероятно, и следует видеть проявление ее трехвалентности. [Тахо-Годи 1987: 299]. Эта же трехвалентность получает и несколько иное толкование в сугубо социальной плоскости, когда очаг предстает не только средоточием дома и местом объединения семьи, но также и городской общины и всего государства [Геффкен, Цибарт 1914]. Примечательно, что аналогичный культ был представлен и в римской традиции, где Гестии соответствовала Веста (*Vesta*), один из исконных в Риме и восходящий, как принято считать, к древнейшим индоевропейским традициям. Ей был посвящен специальный храм, в котором ее служительницы, весталки, поддерживали вечный огонь, как символ государственной устойчивости и надежности. И здесь она также обнаруживала свою трехвалентность, поскольку в римской мифологии она была богиней «священного очага городской общины, курии, дома» [Штаерман 1987: 234]. В данном случае, трехчастная структура, соответствующая греческой: в обеих структурах находим схождения греческой и римской традиций: каждая семья — каждый дом, человеческое общество — община, мир богов — курия (здание римского форума, то есть государства, где также располагалась резиденция царей Рима).

Плодотворность подобного допущения находит убедительную поддержку в древнеперсидской традиции, к учету данных которой также призывал Д. С. Раевский, когда обращал внимание на то, что в греческой традиции Гестия является трехвалентностной богиней, что должно быть связано с хорошо известными в зороастрийской традиции тремя священными огнями [Раевский 2006: 135–136]. Согласно описаниям М. Бойс можно говорить о трех главных зороастрийских огнях: огонь Адур-Фарнбаг, горевший в Парсе, до реформы был изначально огнем воинской аристократии и Сасанидов, а огонь Адур-Гушнасп в Мидии — огнем священников, в то время как огонь Парфии Адур-Бурзэн-Михр принадлежал низшему сословию крестьян — пастухам и земледельцам. При этом «Огонь воинов» оказался настолько прочно связан с царской властью, что для царей стало обязательным ритуалом после коронации совершать к нему пешее паломничество [Бойс 1994: 146–147]. Если теперь принять во внимание то, что всякое зороастрийское богослужение сводилось к интронизации священного огня, и было, в конечном счете, обращено к Ахура-Мазде, то становится возможным перейти к рассмотрению этого главного образа зороастризма.

Исследователи также отмечают традиционную формулу в памятниках ахеменидского Ирана, где Ахура-Мазда также предстает именно в этой роли Демиурга, к числу творений которого называю создание неба, земли и смертного человека [Раевский 1994: 206]. Примечательно, что эта формула вложена в уста земного царя, последовательно воспроизводящего ее снова и снова. В итоге, мы получаем достаточно оснований для того, чтобы видеть и в образе скифской Гестии черты не только Создателя, но также и царя, соотносимые с тремя сословиями и тремя зонами мироздания.

Упомянутая трехвалентность может быть убедительно восстановлена и в базовом для космогонического мифа мотиве выделения космоса из хаоса, лежащего в основе осетинского обрядового моления. Напомню, что в современной мифологии принято считать, что основным содержанием мифа первотворения, его главным пафосом является превращение хаоса в космос. При этом обычно хаос представляется как мрак или ночь, как пустота, бездна, как аморфное состояние. Итогом же превращения хаоса в космос становится «переход от тьмы к свету, от воды к суше, от бесформенного к оформленному, от разрушения к созиданию» [Мелетинский 1995: 206]. Этот переход и обнаруживает себя со всей очевидностью в таком обязательном атрибуте обряда как ритуальный напиток, а именно пиво, являющееся аналогом авестийской *хаомы*. Речь идет о таком хорошо известном памятнике устного народного творчества осетин, многократно публиковавшемся и изученном, как «*Бæгæны æнтауджыты куывд* / Молитва закваши-

вающих пиво» [Памятники 1992: 32, 186, 390]. По сути, это молитвословие представляет собой гимн пиву. Вот его текст, а также перевод, выполненный А. А. Хадарцевой:

Нарты нæртон æфсин Сатанайы
Къухæй æфтыд фæу!
Дæ кад Сидæмоны кадæн æфтыд фæуæд!
Де ’хсар Æлгъуызы æхсарæн фæуæд!
Дæ бæркад — Хъусæгоны бæркадæн!
Кæй тыххæй дæ рауагътой,
Уымæ сыгъдæгæй фæхæццæ у!
Мæ къах æмæ дын мæ къух хорз фæуæнт!
Чи дæ баназа, уыдонæн сойау батай!
Мæн та дæ кадæй хай уæд!

Рукой нартовской хозяйки Сатаны
Будь заквашено!
Пусть слава твоя станет равной славе Сидамона!
Отвага твоя пусть будет подобна отваге Алгуза!
Обилие твое — обилие Кусагона!
До того, в честь кого ты делаешься,
Дойди чистым.
Пусть и нога моя, и рука моя послужат тебе для добра.
Кто тебя выпьет, тому пусть пойдешь ты впрок, словно топленое масло,
А мне пусть перепадет частица твоей славы!

Наибольший интерес в приведенном гимне представляют перечисленные в нем сыновья легендарного этнарха осетин, царя Ос-Багатара. В. С. Уарзиати, разобравший этот памятник, обратил внимание на то, что упоминаемые в молитвословии персонажи мужского пола, «персонифицируют трифункциональную религиозно-мифологическую структуру, известную во всем индоиранском и, шире, индоевропейском мире. Сопоставление ритуального напитка с характерными чертами этой структуры — *честью* (духовностью), *отвагой и изобилием* — свидетельствуют о неординарности пива и его возлияний в традиционном быту осетин и их предков» [Уарзиати 2007: 149, 319]. Он же отмечает некоторые отклонение от канонической схемы в распределении социальных функций между сыновьями этнарха. Действительно, ожидали бы, что материальное изобилие было соотнесено не с Кусагоном, а с Сидамоном. Все же он считает подобные колебания неизбежными в условиях доминирования культуры нового времени.

Дело в том, что предания об Ос-Багатаре и его сыновьях оказываются типичным этногоническим мифом. Наиболее подробно эти предания были разобраны Е. Г. Пчелиной и З. Н. Ванеевым, которые показали, что Ос-Багатар оказывается в них родоначальником, этнархом, осетинского народа, а его сыновья предстают родоначальниками трех колен, расселившихся по всей Осетии. Принято считать, что, несмотря на разнобой имен и их общее количество, в целом удается выявить изначальную трехчленную версию первопредков: Кусагон (Цахил), Царазон (Агуз) и Сидамон, наделенных функциями и символами трифункциональной структуры древнеиранского общества [Уарзиати 2007: 291-294]. Позднее названные три колена Ос-Багатара были надежно сопоставлены Р. С. Бзаровым [Бзаров 1987] с известными эпическими родами, разобранными в свое время Ж. Дюмезилем. Напомню, что существует фрагмент эпопеи, записанный Махарбеком Тугановым в 1925 году, который в лаконичной форме отражает это представление, иллюстрируемое тремя нартовскими родами: «*Бориатæ адтæнцæ фонсæй гъæздуг, Алæгатæ адтæнцæ зундæй тухгин, Ахсæртæгкатæ адтæнцæ бæгъатæр æмæ хъаруæгин лæгтæй.* / Бората (Бориата) были богаты скотом (фонс), Алагата были сильны умом (зунд), Ахсартагката отличались храбростью (*бæгъатæр*) и были сильны людьми (*хъаруæгин лæгтæй*)». В этом описании характерных особенностей нартовских родов Жорж Дюмезиль [Дюмезиль 1977: 11] видел разделение на три сословия «умных, воинов и богачей», а точнее, жрецов и судей, воинов (из среды которых выходили цари) и общинников, производителей материальных благ.

Очевидно, что приведенная социально-историческая структура, проявляющая себя в ритуальном напитке, сакрализуется путем ее соотнесения с устройством космоса. В основе этого соотнесения ясно распознается характерное для мифологического сознания отождествление макро-, мезо- и микрокосма. В этой связи следует указать на доспехи Ос-Багатара: шлем, копье и колчан, являющиеся по своей сути царскими инсигниями, обнаруживающими очевидную связь со священными предметами скифской истории, тремя золотыми предметами, упавшими с неба и символизирующими три социальные функции. Примечательно, что достаются они младшему из братьев, Колаксаю (Геродот IV, 5), которого Д. С. Раевский считает мифическим царем, воплощающим в себе как социальный, так и природный космос [Раевский 2006: 94]. Для понимания общих принципов устройства космоса на втором этапе творения ключевая роль должна быть отведена мифологеме Священного брака, или Иерогамии, когда огненная стихия вступает во взаимодействие с влажной субстанцией мирового океана, когда происходит постепенное ослабление ее сакральности.

Рождение солнца

С точки зрения взаимодействия стихии огня и влажной субстанции мирового океана ключевая роль должна быть отведена скифскому Папаю, отождествленному Геродотом с древнегреческим Зевсом. Этот персонаж, соотносимый с небом, мог бы стать олицетворением небесного огня, то есть молнии. Эта природная разновидность огня получает максимальную сакральность. Грозовой миф представляется вполне уместным в начале Творения. Молния приводит к порядку изначально аморфную влажную субстанцию, воплощенную в образе Апи. Молния разделяет воды на небесные и земные, выступая в качестве распорки между ними, в роли мировой оси (axis mundi), обозначающей вертикаль. Для вод небесных (дождь, проливающийся из туч и облаков) становится характерным такой признак как пресный вкус и отсутствие запаха, тогда как воды земные (минеральные источники), напротив, солоноватые и пахучие. В результате вместе с огнем небесным появляется и огонь подземный, хтонический, наделенный наименьшей сакральностью.

Для понимания взаимодействия различных проявлений огня весьма показательным оказывается обращение к осетинскому культу огня. Учет его космогонической составляющей, а также рассмотрение всех трех основных элементов, таких как надочажная цепь, отверстие дымохода и очажный камень проливают свет на лежащий в основе этого этапа мотив Священного брака — Иерогамии.

Начать следует с покровителя очажной цепи — *Сафа*. В. И. Абаев считает, что исконное архаическое имя было, вероятнее всего, вытеснено в раннем средневековье адаптированным образом одного из популярных в восточной христианской церкви святых, Саввы Освященного, основателя известного монастыря, который привлекал к себе много паломников. При этом он полагает, что в его основе сохраняется культ железа, поскольку согласно дошедшим до нас сведениям, традиция приписывает Сафа изготовление первой надочажной цепи, которая была им спущена с неба в дар людям [Абаев 1979а: 9–10]. Тем самым, культ сводится лишь к одному из своих элементов, а главным вопросом становится не его происхождение, а историческая эволюция, хронологически привязанная к средневековью.

В попытке найти в осетинской традиции скифскую Гестию, Л. А. Чибиров, напротив, выделяет вторую составляющую приочажного комплекса. Он ставит во главу угла образ *Бынаты хицау / Бундор* (буквально «властитель, господин места, жилья»), который является покровителем дома и домочадцев и соответствует, согласно Вс. Ф. Миллеру [Миллер 1882: 253] русскому домовому. Из приводимой им же характеристики этого образа, в

первую очередь, выделю место его предполагаемого обитания в традиционном доме — либо приочажный камень (*къона*), либо кладовая (*къæбиц*). Видный исследователь старого осетинского быта Б. А. Калоев приводит о много интересных сведений о кладовой [Калоев 2009: 250]. Так он отмечает, что это место было окружено ореолом таинственности и пользовалось особым почитанием. Вход туда был доступен только старшей из женщин, *Æфсин*, хранившей у себя ключи от входной двери. Описывая же его устройство, он замечает, что оно представляло собой глухое помещение, имевшее небольшое отверстие в стене дома, пропускавшее свет. Оно сообщалось с главным помещением традиционного жилища, хадзаром, через низкую дверь. Основываясь на приведенных сведениях, Л. А. Чибиров предлагает ввести в этот культ еще и такой дополнительный персонаж как *Æфсин* [Чибиров 2008: 483–484], что вряд ли может быть принято, поскольку в этом случае связь с очагом оказывается слишком опосредованной.

Лишь Жорж Дюмезиль [Дюмезиль 1990: 111, 114–115] рассматривает оба элемента культа огня не раздельно, а совместно. Все же главной героиней этого культа ему представляется совершенно другой, не культовый, а фольклорный персонаж, а именно, *Ацырухс*, дочь солнца и жена величайшего из эпических героев, Сослана, которая, утратив свой статус, превратилась в одного из сказочных персонажей. Имя же *Ацырухс* он буквально интерпретирует как «священный свет» и предлагает считать эпитетом, вытеснившим исконное. Кроме того, он сопоставляет его с именем индийской дочери солнца Тарати, вписывая этот образ в индоиранский круг. Главное затруднение, связанное с трактовкой названного скифского образа, он видит в том, что Геродот не приводит родословной описываемых им скифских богов, а говорит лишь о функции каждого из них, то есть рассматривает их не в мифологическом, а в теологическом ключе. Он также допускает, что она могла быть женой скифского Зевса и матерью Таргитая, первого царя. В этом случае возникает возможная связь этого образа со скифским священным горящим золотом, упавшим с небес и предназначенным ее сыну, как символы трех социальных функций (культа, войны и земледелия).

Кроме того, он первым вводит в изучение осетинского культа огня элементы космологии [Дюмезиль 1990: 111–112]. При этом он разделяет металлическую часть очага и горящий в нем огонь. Образ покровителя надочажной цепи — Сафа, подробно описанный в свое время Вс. Ф. Миллером [Миллер 1882: 248–249], он связывает с небесной кузней, где она, согласно народным представлениям, наряду с боевым оружием она обычно и изготавливалась. Огонь же, в отличие от цепи, он связывает не с небесами, а относит его к другой зоне мироздания, то есть земле. Он справедливо

отмечает, что солнце играет важную роль в обрядовом фольклоре осетин и в их культовых действах, представляясь не столько светилом, сколько частью мира людей, прототипом, своего рода прародителем любого огня. При этом он полагает, что в осетинском языке существовало особое обозначение культового огня, позволявшее отличать его от огня, используемого в быту для приготовления пищи. В этом случае его называли — *Æртхурон*, именем с ясной внутренней семантикой и состоявшим из арт ‘огонь’ (с ослаблением начальной гласной *а*- в *æ*-) и хур ‘солнце’, оформленным патронимическим суффиксом -*он*. Замечу, что упомянутый суффикс чрезвычайно употребителен и в случае отыменных образований может указывать на отношения самого общего свойства: зæхх ‘земля’ — зæххон ‘земной’ [Абаев 1959: 112–113]. В этом случае, образ, напротив, получает более убедительную и ясную привязку к одной из космологических зон, без дополнительных коннотаций, усложняющих его мифологическое восприятие.

Следующим шагом должен был бы стать переход от двухчастного представления о структуре осетинского культа огня к трехчастному. Подобный переход может быть осуществлен, если наряду с приочажным камнем и надочажной цепью, также включить в рассматриваемый комплекс и третий элемент — дымовое отверстие в потолке. Оно находит выражение в современном осетинском языке в двух лексемах. Первая из них, *erdo* обозначает «отверстие в плоской крыше сакли для выхода дыма» и является поздним заимствованием из мохевского говора грузинского [Абаев 1958: 412–413]. Второе же, *rūdzyng / rodzingæ* является исконным и содержит весьма ценную культурную информацию, объединяя в своей семантике ‘окно’ и ‘культовый хлеб’, ‘калач’.

Его этимология указывает на то, что изначально именно оно было главным источником света в жилом помещении, так как по своей семантике оно должно было бы значить ‘светлый’, ‘сияющий’ и т. д. Относительно же второго значения, отмечается его связь с культом солнца/огня/света [Абаев 1973: 428–429], поскольку другое название этой культовой выпечки приводит нас к уже упоминавшемуся Ж. Дюмезилем образу *Æртхурон*, который он связывал с огнем очага. Именно он по праву предстает отдельным третьим элементом рассматриваемого комплекса. В результате, с учетом космологизированности жилища и соотнесением элементов огня с представлением об устройстве мироздания можно различать следующие его разновидности. Первый огонь — небесный, который представлен в осетинской традиции надочажной цепью и связан с образом небесного кузнеца *Сафа*. Связь с небом позволяет отождествлять его с природной стихией, находящей воплощение в огне молнии. Применительно к скифской традиции за этим образом будет стоять Папай, названный Геродотом Зевсом. В

случае с зороастрийской традицией речь должна идти об огне священнослужителей. Второй огонь — земной, будет соотнесен с отверстием для выхода дыма. Его патрон *Æртхурон* символизирующий солярную составляющую культа огня и представляющий сословие воинов. Из скифского пантеона его прототипом может служить Таргитай. Связь с солярным культом позволяет соотнести его с четырьмя сторонами света, определяющими третий этап скифского космогенеза. Наконец, третьим элементом будет огонь очага, являющийся по своей природе хтоническим и покровительствуемый таким персонажем как *Бынаты хицау / Бундор*. Он действительно наделен в осетинской традиции определенными женскими чертами и потому может быть надежно сопоставлен со скифской Апи (греческая Гея). Его социальная характеристика будет указывать на общинников, производителей материальных благ (земледельцев и пастухов). Тем самым, все три культа могут быть надежно сопряжены друг с другом: как в плане космогоническом, так и в социально-историческом аспекте.

Еще более яркий и ясный образ Священного брака находим в уже упоминавшемся наборе из сарматской «пастушьей сумки», составлявшие походный набор пастуха в начале новой эры [Кириченко 2013: 103]. Входившие в ее состав предметы могут быть разделены на две условные группы. К первой группе можно отнести состав кремень и кресало, которые используются для высечения искр, позволяющих разжечь трут. Поскольку в качестве трута могла использоваться и быстро истлевавшая сухая трава, то нет ничего удивительного в том, что этот третий элемент Священного брака в наборе отсутствует. Представленные в осетинской традиции калачевидные кресала выковывались кузнецами и потому могут быть непосредственно связаны с грозовым мифом, одним из главных героев которого и выступает кузнец-громовержец. Позволю себе также высказать предположение, что осетинские очажные цепи являются результатом трансформации подобного кресала, от которого они унаследовали помимо прочего также и восьмеричную форму. С подобной точки зрения, как своего рода трансформацию можно, по-видимому, интерпретировать и котел, также бывший продуктом работы кузнеца. Из подобных котлов наиболее известным можно считать котел скифского царя Арианта, описанный Геродотом, на изготовление которого шли наконечники стрел его подданных. В этом случае котел сохраняет связь не только с культом железа, но также обретает свойства, присущие наконечнику стрелы, указывающие на его связь с воздушной стихией, а через нее и с небесами. Вполне обоснованным в связи с этим выглядит проводимое исследователями сопоставление скифского котла с чудесными котлами нартов и представленным в эпопее сословием священнослужителей рода Алагата. Отсюда же идет и связь котлов с осетинскими

святилищами [Кочиев 2009: 325–327, 330–332]. Таким причудливым образом культ железа находит свои воплощения на различных исторических этапах, приспосабливаясь к складывающимся обстоятельствам.

Кремень же можно считать одной из разновидностей приочажного камня, связанного в осетинской традиции с женским началом. Их взаимодействие, как известно, приводит к появлению снопа искр, от которого должно воспламениться дерево, символизирующее рождения солнца. Этот третий элемент представлен в пространстве традиционного жилища отверстием дымохода, служившим также источником освещения помещения. В литературе уже отмечалась возможность проведения коррелятивных связей подобных осетинских отверстий для света с женскими зеркалами. Кроме того отмечался их высокий семантический статус, поскольку существовал особый, посвященный им праздник, отмечаемый неделю спустя после Большой масленицы во время которого их смазывали топленым маслом [Кусаева 2016: 65]. В этой приуроченности можно, вероятно, видеть связь с весенним солнцеворотом. Два других предмета, а именно, железный нож и оселок, также способны при взаимодействии давать пучок искр. Знаменательно, что упомянутые выше элементы, разведенные по условным группам, приходят в непосредственный контакт во время одного из эпизодов осетинской свадебной обрядности, описанный Коста Хетагуровым: «С молитвой на устах шафер обводит невесту три раза вокруг очага, ударяя шашкой при каждом обходе в висящую над очагом цепь» [Хетагуров 1953: 203]. Вряд ли могут быть сомнения в том, что шашка тождественная ножу. Главным же в приведенном описании становится его приуроченность к свадебному ритуалу с участием шафера, выступающего в роли заместителя жениха, и невесты — главной виновницы торжества.

Представление об отношениях между элементами очажного комплекса, как членов одной семьи прослеживаются в осетинских традиционных загадках. Так в загадке об угле и дыме (*æвзалы æмæ фæздæг*) читаем: «*Фидæ нур райгурдæй, // Æ фурт бы гъæуунгти хæтуй /* Отец только родился, // А сын по улицам слоняется». Другая загадка, посвященная печной трубе (*тохына*) гласит: «*Сæ мад — дынджыр, // Йæ лæппу — цъæх, // Йæ чызг — сырх* / Мать — большая, / Сын — серого цвета, / Дочь — красного» [Тменова 2008: 129–130]. Несмотря на элементы модернизации, связь с брачной семантикой остается несомненной: отец — сын, мать — ее дети. В корпусе загадок о различных элементах очажного комплекса представлены и варианты, в которых используется зооморфный код. Известны следующие версии загадки об огне и котле (*аг æмæ арт*): «*Нæ сау хъуджы бын — сырх род* / Под нашей коровой — красный теленок», а также «*Сурх дæркъæ ссау сæгъи астæруй* / Красный теленок черную кожу лижет» [Тменова

2008: 127–128]. В обеих из приведенных загадок вновь представлена пара, отражающая рождение потомства: корова — теленок, коза — козленок. Тем самым, и в устном народном творчестве рассматриваемый мотив находит последовательное выражение.

Однако вслед за вторым этапом космогенеза должен последовать и третий, который приведет нас, в конечном счете, к эсхатологии, к мифологическому «концу света».

Гетерогенность пространства и времени

Дальнейшее продвижение в изучении структуры рассматриваемого космогонического цикла невозможно без обращения к обрядовому молению — *куывду*, являющемуся кульминацией религиозной традиции осетин. Открывает его обычно молитвословие, выражающее саму идею творения и представление о его протекании. Ключевую роль для молитвословий приобретает фигура Творца, стоящего в центре обряда. К нему апеллируют и вверяют себя его покровительству, произнося молитвословия. Ему посвящены и сами обрядовые действия. Именно его ролью определяется выделение обряда освящения трех пирогов из церемонии всего остального моления. Только к нему обращаются стоя и обнажив головы, тогда как вторая часть происходит сидя. В качестве примера может выступать молитвословие *Ирон куывд* (*Æфсадмæ чи цæуы, уымæн*) «Осетинская молитва (посвященная отправляющемуся на армейскую службу)» [Памятники 1992: 57–58]. Привожу начальную и заключительную строфы этого памятника.

Хуыцау!
Табу дæуæн, Хуыцау!
Де сконд адæм стæм,
æмæ нын дæ хорзæх, дæ арфæйæ бахай кæн.
Хуыцау,
зæххыл адæмы номыл хорздзинадæй цы ис,
цы сфæлдыстай,
хай нын дзы бакæн!
Хуыцау,
мæгуыр, æгадæй нæ бахъахъхъæн!
.....
Де сконд зæдтæй афтæ чи зæгъа:
«Æз хуыздæр ахъаз бакодтаин,
æ ном куы ссардтаис, уæд»,
Тынгдæр æхцон уымæн фæуæд!

Перевод на русский язык выполнен Дз. Г. Тменовой [Памятники 1992: 213].

Боже!
Слава тебе, Боже!
Сотворены тобою, и одари нас своей милостью,
Надели нас своими щедротами.
.....
Боже!
Тем, что создано на земле хорошего во имя человека,
надели и нас!
Боже!
Избавь нас от нужды и позора!
Боже!
Кто из сотворенных тобою зэдов скажет:
«Я бы лучше помог, если бы меня вспомнили»,
пусть тому будет еще более угодно!

В приведенном отрывке важно указание на то, что и люди, и силы небесные — все сотворены Создателем. У него просят о милости и заступничестве, о наделении небесной благодатью. Подобное представление об устройстве мироздания содержится b в осетинском традиционном молитвословии, обращенном к Создателю: *Еунæ Хуцауæн кувд* «Молитва Всевышнему» [Памятники 1992: 51]. Она была записана в 1924 году в селении Фараскатте от Д. Бердиева.

Хуцау!
Ду еунæг дæ!
Дæхецæн лигъстæ кæнæн,
Дæхе æма Де зæдти номбæл!
Дæ уарзон пахампартæбæл, Де зæдтæбæл
Дæ салан исæмбæлæд!
Дæхуæдæг нин ци равардтай,
уонæй Дин лигъстæ кæнæн!
Не ’ртæ къерей Дин æхцæуæн,
нæ хъурмæнлæг, нæ бæгæний хæццæ.
Æнæ рæдудæй ке зæгъæн,
йе Дæмæ æхцæуæн фæккæсæд!
Кæд йестæбæл рæдуйæн,
уой ба нин ниххатир кæнæ,
Еунæ Хуцау!

Хуцау,
Де сконд адæмæн кæрæдзей бауарзун кæнæ!
Дæ арви сойнæ — Дæ зæнхæбæл,
Дæ зæнхи сойнæ — Де сконд адæмæн,
Еунæ Хуцау!
Дæ хуарз æртæхæй нин хай бакæнæ.
Фуд дунгæ, фуд æртæхæй нæ багъæуай кæнæ.
Цæндæг-уæндæгæй нæ бакосун кæнæ,
Еунæ Хуцау!
Ци феронх ан,
уони нин дзæбæхæй раттæ,
Хуцау!

Перевод на русский язык выполнен Дз. Г. Тменовой [Памятники 1992: 206].

Ты един, Всевышний!
Просим Тебя
Во имя Твое и Твоих изэдов!
Ниспошли благословение
На Своих любимых пророков и изэдов!
Что Ты нам ниспослал, с тем Тебя мы и молим:
Пусть Тебе угодны будут наши три пирога,
Жертвенное животное вместе с нашим пивом!
То, что мы истинно скажем,
Пусть Тебе будет угодно.
Если же в чем-либо заблуждаемся,
То прости нам это, Всевышний!
Боже, сделай так, чтобы сотворенные Тобой люди
Полюбили друг друга!
Да будет небесная благодать на Твоей земле,
Да будет земная благодать сотворенным Тобой людям,
Единый Боже!
Надели нас добрым дождем!
Избави нас от злого ветра и злого дождя!
О Единый Боже, дай нам силы и бодрости для труда!
О чем мы забыли попросить,
И тем нас, Боже, по-доброму надели!

Приведенная молитва, как видим, в первую очередь выражает просьбу, мольбу. Вместе с тем контрапунктом разворачивается и тема Создателя, а через него и творения в целом.

Представляется, что решающую роль для реконструкции мифов первотворения мог бы иметь обряд освящения трех пирогов, открывающий всякое традиционное моление. Дело в том, что данный обряд, открывающий пиршественное моление — *куывд*, представляет собой главный публичный способ обращения к Всевышнему. К Нему апеллируют и Его покровительству вверяют себя, произнося молитвословия. Ему посвящены и сами обрядовые действия. Именно Его ролью определяется выделение обряда освящения трех пирогов из церемонии всего остального моления. Только к Нему обращаются стоя, обнажив головы, тогда как вторая часть моления происходит сидя.

В основе обряда уверенно распознается и универсальная схема творения, и возникающая в его результате космологическая модель. Одним из первых к такому выводу пришел В. С. Уарзиати. Акт первотворения он видел, прежде всего, в жертвоприношении. Фактически он опирается на идеи крупнейшего мифолога прошлого столетия М. Элиаде, который отмечал, что «каждое жертвоприношение воспроизводит исходный акт творения» [Элиаде 2002: 212]. Помимо пирогов это относится, конечно же, и к жертвенному животному и обрядовому напитку, также рассматриваемому как жертвоприношение. В. С. Уарзиати пишет: «После посвятительной речи и освящения жертвенной пищи через причащение самым младшим из присутствующих мужчин пироги разрезали в строгом соответствии с ритуалом, который воспроизводил образ первотворения и имел задачу интегрировать космос с его составными частями. Все это реализовывалось самим действием, во время которого жрец произносит над жертвой, находящейся на алтаре, соответствующем центру мира, текст, содержащий указанные только что отождествления, и жертва принимается, в чем следует видеть действия, преобразующие синтез космоса, восстановление всего того, что возникало в акте первотворения» [Уарзиати 1989: 46]. Таким образом, обряд трактует творение как акт разделения жертвы на составные части, с их последующей реинтеграцией в единое целое.

Помимо того, что удалось надежно идентифицировать миф первотворения, таким образом была обнаружена и важная черта, отличающая эти мифы от всех остальных известных в мифологии категорий — их высокая сакрализованность. Изучение мифологии народов мира показало, что отличительной особенностью этой категории мифов является именно это свойство [Мелетинский 2003: 654]. В те годы, когда государственной идеологией был атеизм, исследователь не мог открыто указывать на религиозный характер осетинского пиршественного моления — *кувда*. Поэтому он прибегал к его бытовому описанию, определяя его как обрядовое застолье, подчеркивая его праздничный характер.

Позднее в приведенную трактовку содержания мифа первотворения было внесено существенное уточнение. Уже упоминавшийся базовый для космогонического мифа мотив выделения космоса из хаоса был убедительно восстановлен в манипуляции с тремя пирогами, обязательной для обряда освящения трех пирогов, перед тем как старший из присутствующих возносит молитву во славу Господа творца. Вот как описывает его Р. С. Бзаров: «Необходимый атрибут молебственного пира — три пирога с сыром, ритуальный символ гармонии вселенной, состоящей из трех миров — верхнего, среднего и нижнего. После молитвы освящения, с чашей в руках вознесенной к Богу, раздвинутые (модель Хаоса) пироги сдвигаются в правильную стопку (гармония Космоса) и делятся на восемь частей (числовой символ космической полноты и обновления)» [Бзаров 2010: 103].

Таким образом, как представляется, удается не только обнаружить сам миф в обряде, но и подтвердить его общекультурную актуальность. Дело в том, что обряд освящения трех пирогов является обязательным для любого календарного молитвенного пиршества. Кроме того, на уровне семейной обрядности он носит регулярный характер и воспроизводится каждый воскресный день.

В более развернутом виде обряд освящения трех пирогов может быть представлен следующим образом. Замечу, что он, существуя в рамках устной традиции, не только допускает, но даже в некотором роде подразумевает варьирование. Однако все возможные варианты остаются в рамках единого канона.

«Глава пиршества встает, сняв головной убор, что было недопустимо в любой другой бытовой ситуации, и берет в правую руку чашу с пивом, а в левую — вертел с поджаренными ребрами. Бывает так, что в левую руку берут верхний из трех пирогов, на котором лежит шашлык. Бывает и так, что обеими руками он держит перед собой большую чашу с пивом, а шашлык берет его помощник справа. В любом случае верхний и средний пироги чуть раздвигают относительно друг друга так, что все они оказываются сдвинуты “справа/налево” или “с севера / на юг”. Если вспомнить, что вся пища, напитки — к небесам, то такая проекция на момент начала трапезы является оправданной. Условный взгляд сверху дает возможность видеть не один, а как бы все три пирога. <…>

Глава застолья начинает свое молитвословие. <…> Молящий единого Бога от имени всего общества получал поддержку словесной формулой *Оммен Хуыцау! / Хуыцау зæгъæд!* Многократно повторяемая на едином дыхании фраза, смысл которой соответствует христианскому “аминь”, была многозначна. Она придавала главе пиршества силы в искренности его

молитвы, а всем присутствующим — уверенность в божьей благосклонности и их собственном благополучии. <…>

Закончив молитву-посвящение, старейшина передавал чашу с пивом, верхний пирог и шашлык через кого-нибудь из присутствующих в противоположный конец стола. Весь этот набор передавался младшим для причащения или вкушения от ритуальных пирога и шашлыка. Назывался этот обряд *аходын*/*ахуадун*, а бокал — *кувæггаг*» [Уарзиати 2007: 166].

В мифологии с точки зрения сакральности как время, так и пространство, неоднородны. Пространство имеет сакральный центр и периферию. В осетинском традиционном жилище сакральным центром, как принято считать, служил очаг. В очаге всегда поддерживался огонь. Святыней считалась надочажная цепь, свисавшая с потолка. Сакральность убывает по мере отдаления от центра. При освящении трех пирогов в качестве алтаря выступал столик на трех ножках — *фынг*. Столик помещался в непосредственной близости от очага. Пространственный аспект также ясно выражен и в манипуляциях с пирогами. Всего их три — соответственно трем уровням мироздания. Перед началом моления их раздвигают — исходный хаос. Главным содержанием молитвы является обращение за помощью к Создателю, с тем чтобы он даровал свою благодать. После посвятительной речи пироги сдвигаются в правильную стопку и разрезаются на восемь частей, соответствующих четырем сторонам света (с характерной редупликацией). В перекрестье образуется центр, а по краям — периферия. Эта пространственная составляющая наиболее очевидна.

Кроме того, обряд вписан в пространственные координаты соответственно расположению его участников. Положение старшего определяется не только близостью к сакральному центру, но также и тем, что он должен стоять лицом на Восток, что с неизбежностью помещает его самого на Западе. Младшие же в этом случае, занимающие по отношению к нему противоположное место, будут находиться именно на Востоке. Примечательно, что в традиционном жилище, когда отсутствует возможность ориентации по солнцу, решающее значение может иметь положение старшего по отношению к входной двери. С мифологической точки зрения вход в жилое помещение оказывается изофункционален Востоку, как началу.

В обряде, как видим, выражен и темпоральный аспект. Обряд *аходын* «причащения жертвенной пищи младшими» ясно задавал временную ось старший/младший, одновременно замыкая ее. Но гораздо более важным представляется то, что сам обряд был ясно вписан в два временных цикла — лунный и солнечный. Солнечный цикл имеет два измерения: годовое (полный оборот Земли вокруг Солнца) и суточное (полный оборот Земли вокруг собственной оси). В соответствии с годовым циклом определялись сроки

так называемой календарной обрядности. Суточный же цикл предписывал исполнение обряда около полудня. В осетинской традиции суточный цикл начинается вечером, поэтому, например, вечер пятницы соответствует началу субботы и т. д. Лунный цикл, в свою очередь, также имел два измерения: месячное (полное обновление луны) и недельное (соотносимое с одной из четырех лунных фаз).

Недельный цикл

Развернутое представление о сюжете, лежащем в основе осетинских мифов первотворения, может дать, как представляется, обращение к недельному циклу. В осетинской традиции неделя имела христианское оформление. С мифологической точки зрения обряд освящения трех пирогов следует считать своего рода актуализацией творения. Он мог быть актуализирован не в будничный, а лишь в сакрально отмеченный день. Таким днем было воскресенье. Именно воскресенье следует считать днем наивысшей сакральности, своего рода сакральным пиком. Истощение творческого импульса Создателя, ослабление вносимой им в мир сакральности должно было наступать в субботу. Согласно христианской традиции суббота был днем отдыха, так как в этот день отдыхал сам Создатель, посвятивший предшествующие шесть дней творению. Данные осетинской этнографии поддерживают такое предположение. В пятницу вечером, которая по-осетински называется *сабат изæр* «вечер под субботу», на могиле недавно умершего было принято устраивать поминки. В этих поминках участвовали только женщины. Описание этого обряда приводит Вс. Миллер: «Каждую пятницу вечером, в течение целого года, женщины семьи, в которой произошла смерть, забрав в доме все, что было накоплено в течение недели — яйца, сыр, лепешки, иногда кур и куски баранины, идут на могилу, куда собираются все замужние женщины всего аула и вдовы, и там после обычных приготовлений угощают всех пришедших. <…> Мужчины сильно восстают против этого обычая, но женщины всячески отстаивают его» [Миллер 1992: 471].

В субботу днем было принято справлять годовые поминки. Кроме того, в субботний день было принято устраивать так называемую толоку, общественные помочи — *зиу*/*зеу*. Как видим, все эти обрядовые действия отражают представление об упадке импульса Создателя. В случае с поминками общество оказывается ближе к потустороннему миру, с которым и общается посредством поминальных обрядов. Вместе с тем своими действиями люди стараются удержать мир от скатывания в хаос. На годовых поминках было принято устраивать скачки — *дугъ*/*догъ*. Бег лошадей как средство поддержания энергии мира. Общественные по-

мочи — преодоление социального упадка, происходившего под воздействием сил разрушения. Отсюда помощь социально ущемленным категориям общества: больным, немощным, оставшимся без присмотра старикам, сиротам, вдовам и т. д.

Дни между этими двумя крайними точками могли бы служить описанием творения, разворачивая его сюжет от пика к упадку.

Повторю, что согласно традиции не только в дни священных календарных праздников, но еженедельно, каждый воскресный день, готовились три пирога. Таким образом, систематически происходил процесс воссоздания мирового порядка [Газданова 2007: 418]. По-осетински *Хуыцау-бон* буквально значит 'Божий день'. Обозначение воскресенья калькирует христианскую модель [Абаев 1989: 256]. Воскресенье было также обычным днем для всех праздничных торжеств: свадеб, пиршественных молений — *кувдов* и т. д. С эмоционально-психологической точки зрения воскресенье был днем радостным, счастливым. Идея развития, динамической прогрессии вносится в недельный цикл двояким путем. Сначала она получает начало в названии понедельника — *къуырисæр* 'глава недели'. Элемент *сæр* 'глава, верх, начало' [Абаев 1979: 73] в названии понедельника задает и пространственный вектор недельному временному циклу: по мере убывания (сверху — вниз), и заключает в себе одновременно и идею иерархии, главенствования и подчинения, которая получает продолжение при обозначении последующих дней недели через порядковые числительные: вторник — *дыццæг* 'второй (день)', среда — *æртыццæг* 'третий (день)', четверг — *цыппæрæм* 'четвертый (день)'.

Но кроме мирского счета дней недели, был также известен и «божественный» счет, выражаемый через святых покровителей, которым был наделен каждый из дней. А. Р. Чочиев был первым, кто привлек внимание исследователей к тому, что учет небесных покровителей, которыми наделен каждый день недели, может быть чрезвычайно важен для изучения религиозных верований осетин [Чочиев 1985: 267]. Ссылку на этих покровителей В. С. Газданова видит в осетинском традиционном обмене приветствиями. Когда приветствуют кого-либо, то сообразно времени суток желают ему либо доброго утра, либо доброго дня и т. д. В ответ же ему с благодарностью за приветствие отвечают стандартной фразой «Да будет на тебе благословение того, чье это утро (день, вечер и т. д.)» [Газданова 2005: 23].

Замечу, что одним из первых попытку реконструкции небесных покровителей дней недели предпринял Х. Цгоев [Цгъойты 2005: 7]. Его реконструкция, опирающаяся на данные осетинской традиции, представляется мне вполне убедительной. Следует лишь уточнить, что суббота, для которой он не выделяет святого покровителя, может быть соотнесена с таковым. Кроме того, в случае, когда он предлагает не одного, а сразу

двух покровителей, следует ввести иерархию, определяющуюся ролью в космогенезе.

Итак, эти небесные покровители могут быть обозначены в самих названиях дней недели. Уже упомянутое воскресенье посвящено Создателю, на что ясно указывает его название. Столь же ясно указание на покровителя содержится и в названии пятницы — *Майрæмбон* ‘день Богородицы’. Имя небесного покровителя второго дня недели, утраченное в иронском диалекте, сохранено в дигорском, где этот день недели называется *Геуæргибон* [Абаев 1958: 378], то есть день Святого Георгия.

Нет явного покровителя лишь у трех дней недели — понедельника, среды и четверга. Однако в отличие от субботы в этом случае не составит труда их установить. В традиции понедельник твердо привязан к культу *Уацилла* — пророка Ильи. Е. Г. Пчелина сообщает: «Боясь разгневать Уацилла (который мог побить градом поле), мужчины-осетины в прошлом не работали по понедельникам, начиная с окончания пахоты и сева и до конца сенокоса и жатвы хлебов» [Пчелина 1930: 9]. Среда была днем осетинского «домового», буквально «владыки места» — *Бынатыхицау*. Четверг — днем святых Михаила и Гавриила, имевших в осетинском двойное имя *Мыкалгабыртæ* [Абаев 1973: 138–139].

Таким образом, с учетом святых покровителей вся осетинская неделя может быть представлена в следующем виде: *Хуыцау — Уацилла — Уастырджи — Бынатыхицау — Мыкалгабыртæ — Мады Майрæм*. Для субботы в качестве покровителя предположительно мог быть *Тутыр* — по христианской традиции именно в субботу начинался посвященный ему недельный пост, первый в Великом посте. В пользу подобного предположения свидетельствует и то важное место, которое отводится этому святому в осетинской календарной обрядности.

Если допускать, что неделя в развернутом виде содержит миф творения, то его содержание, выражаемое через святых покровителей, может быть организовано в следующий цикл:

Хуыцау-бон — воскресенье. Особый день. Замысел создания вселенной. Идеальное представление о творении. Делались три пирога, отмечались праздники, свадьбы. Сакральный центр. Последующий недельный цикл — материальное воплощение идеи творца.

Уациллайы-бон — понедельник. *Уацилла* — небесный дух, заведующий громом и молнией [Миллер 1992: 424]. Грозовая водная стихия. Лишенная формы и структуры изначальная водная субстанция начинает приобретать порядок. Первый этап космогенеза. Молния обозначает вертикальную составляющую и разделяет: верх (тучи) / низ (океан). Проблески молнии также освещают пространство, а гром наполняет его звуком.

С этим святым также связано представление о мировой горе, Тбау-Хох, где расположено его главное святилище. Мировая гора выступает в роли распорки между небом и землей, подпирающей небеса и препятствующей их падению вниз. Может быть соотнесен с жреческим сословием.

Уастырджийы-бон — вторник. *Уастырджи* — святой Георгий представляется покровителем мужчин, всадником на чудесном белом коне. Солярный герой. Он создает между верхней и нижней зонами мироздания, тучами и океаном, средний мир — мир людей. Он — первый человек, он существо двойной природы: земной и божественной, сын Неба и Земли. Он же создает и социальный порядок. Четыре стороны света, обозначаемые в горизонтальной проекции, следует соотносить с четырьмя фазами солнца: восход, зенит, закат и ночь, пребывание солнца на том свете. Покровитель путников и воинов.

Бынатыхицауы-бон — среда. *Бынатыхицау* — властитель, господин места, жилья, домовой. «Домовой может принимать различный вид, представляться мальчиком, уродливой женщиной с клыками, белым барашком и т. п., но видеть его могут только знахари в ночь под Новый год. Покровительство домового испрашивается при свадебном обряде невесты, которая, уходя из дома, переходит к покровительству домового семьи своего мужа и тем самым может разгневать патрона своего дома. Бынаты хицау ближе других духов к женщинам, как видно из того, что им не запрещено произносить его имя <…>, между тем как всех остальных духов они должны называть не их настоящими именами, а условными, описательными» [Миллер 1992: 437]. В традиционном жилище его местом обитания определен либо приочажный камень (*къона*), либо кладовая (*къæбиц*). Создание жилища с очагом, возникновение отдельной большой семьи — *бинонтæ*. Покровитель общинников, земледельцев и скотоводов, производителей материальных благ. Завершает трехчастную вертикальную ось. В отличие от двух других, в этом образе более выражены женские черты.

Мыкалгабырты-бон — четверг. В этот день отмечали праздник Мыкалгабыртæ, являющийся царским культом рода Цæразонтæ. Пара Мыкал и Габыр открывают горизонтальную проекцию космологической модели: восток и запад. Разделение на тот (потусторонний) и этот миры. Разделение космоса на культуру и природу. Стоят на страже рубежей культурного мира, на границе с хтоникой, откуда явствует все материальное благополучие. Близнечный мотив. В этот день могли отмечаться праздники и прочих святых, а также происходило поминание предков.

Майрæм-бон — пятница. День Богородицы. Женщинам нельзя заниматься домашними делами. Отдых для того, чтобы обеспечить воспроизводство человеческого рода. Топографическое расположение на границе

культурного мира, поселения. Богоматерь, чудесное зачатие, погребение в пещере, которая освящается ночью. «Покровительницей женщин считается Мады-Майрæм — мать Мария, занесенная к осетинам еще ранней проповедью христианства. Богоматерь обратилась в фетиш: около аулов большой камень носит название Мады-Майрæм и к нему водят молодую при брачном обряде. Приближаясь к священному камню, мальчики бросают в него каменьями и пулями, восклицая при этом: вот столько мальчиков (сколько камней или пуль) и одну синеокую девочку подай, Майрам, нашей доброй невестке. <…> Заметим еще, что осетинские женщины имеют такое же уважение к пятнице, как русские к Св. Пятке (Параскевии); они не решаются шить в этот день, хотя дозволяют себе прочие работы» [Миллер 1992: 436]. Обязательный день отдыха для женщин, было запрещено исполнять даже самую легкую работу по дому, в том числе и шить. В этом запрете можно видеть подготовку к приему супруга ночью, с тем, чтобы обеспечить наиболее благоприятные условия для зачатия потомства.

Тутыры-бон — суббота. Общественная помощь (*зиу*) и годовые поминки. Истощение мира, приближение к его концу и одновременно к началу нового цикла. Двойственность, объединяющая полюса. Федор Тирон, буквально Федор «новобранец». Он собрал отряд из молодых воинов и сжег храм Кибеллы. Был брошен в темницу, а затем сожжен на костре. Костер, завершающий разрушение мира и возвращающий его в исходное влажное состояние.

Числовая составляющая этой структуры может быть описана следующим образом: 8 = 1 + (3 + 4). Где 1 образует контрастную пару с 7, как антитеза идеального и материального мира. При этом 7 имеет ясно выраженную пространственную составляющую, в которой 3 соответствует трем вертикальным зонам мироздания, а 4 указывает на четыре стороны света в горизонтальной плоскости. При этом 4 и 5 элементы этой структуры сдвоенные.

Итак, миф первотворения, актуализируемый обрядом, может быть схематично развернут в следующую последовательность. Замысел творения как идея, исходящая от Создателя. Воплощение творения путем придания структуры водной стихии, мировым водам. Вода по своим свойствам наиболее близка к представлению об отсутствии формы, аморфности. Орудием творения, преобразующим водяную «протоплазму», выступает огонь. Первым в дело вступает громовержец — *Уацилла*. Он отделяет воды небесные (тучи) от вод земных (океан). Он творит с помощью молнии (мировой столп). Следом создание суши, вторая космическая зона. Солнце. *Уастырджи*. Затем — семья, создаваемая вокруг очага. *Бынатыхицау*. Так возникают три космические вертикальные зоны, соотнесенные с тремя огнями:

небесным (молния), земным (солнце) и подземным (очаг). В горизонтальной проекции на рубеже между миром людей и природой четыре стража, охранители и податели духовных и материальных благ. *Мыкалгабыртæ* занимают рубежи на Востоке и Западе. Для близнечной пары часто характерно выяснение первородства, старшинства. Как видим в обряде, деление старшие/младшие проходит по оси Восток/Запад. *Мыкал* — на Востоке, *Габыр* — на Западе. *Мады-Майрæм* — на Севере. Родительский дом для вышедшей замуж девушки по-осетински так и называется *цæгат* ‘север’. На юге же — *Тутыр*, мировой пожар. Подготовка к новому творению. День поминания мертвых, участие человека в удержании мира от скатывания в изначальное бесформенное состояние.

Одновременно с ними В. С. Уарзиати, также опиравшийся на сведения информаторов, отметил, что «в традиционном обществе три вертикально расположенных пирога, включенные в ритуальный контекст, организовывали мифологическое пространство. <…>, разделяя его на три космологические сферы: верхнюю, среднюю и нижнюю» [Уарзиати 2007: 135–138]. Кроме вертикальной оси при разрезании пирогов двумя прямыми пересекающимися линиями также ясно обозначалась и горизонтальная плоскость: «Образуемая крестообразная фигура оказывается вписанной в круг трех пирогов. В сочетании эти два геометрических знака образуют символ *центра и четырех направлений вселенной*. Таким образом, мы имеем в процессе ритуала классическое сочетание магических чисел *три* и *четыре*. Производное от них число семь относится к древнейшим координированным понятиям мира и гармонии. Оно характеризует общую идею вселенной, полный состав пантеона и прочее. Это союз двух природ — духовной и телесной, синтез динамического и статистического аспектов мироздания. Такая числовая символика отражена во многих индоевропейских и индоиранских традициях» [Уарзиати 2007: 138–139].

Вместе с тем оказалось, что космология также соотносима и с социальной организацией общества. Части жертвенного животного, голова, шея и лопатка (или курдюк), ясно соотнесены с вертикальной осью космоса. «Социальная структура составляет с вертикальной структурой модели мира следующую связь. Сословие жрецов или в конкретных условиях воинов соотносится с небесной сферой, сословие воинов или жрецов-посредников между двумя верхними сферами — со средней сферой космоса, а сословие общинников — с землей» [Уарзиати 2007: 135–138]. Это был новый этап в изучении осетинской космологии. В результате этого открытия изучение осетинской космологии перешло от описания представлений к реконструкции космологической модели, которая обладает определенной структурой, организованной в соответствии с определенными принципами.

Не разрозненные представления, а универсальная модель. Как видим, были выявлены и основные пространственные параметры этой модели. По вертикали: три зоны. По горизонтали: сакральный центр в середине четырехугольника, углы которого соотносимы со сторонами света, а стороны выступают в роли границы между Культурой, то есть пространством, освоенным человеком, и Природой. Одновременно имело место и изменение представления о характере отношений между мифологией и традиционной культурой, которое фактически и привело к смене всей исследовательской парадигмы. Главное содержание этого перехода заключается в том, что культура теперь предстает не просто источником сведений о мифологии, а объектом мифологического моделирования.

Как уже отмечалось, важнейшее значение для экспликации содержания мифа является молитвословие, открыто выражающее саму идею творения и представление о его протекании. Ключевую роль для молитвословий приобретает фигура Творца, стоящего в центре обряда. К нему апеллируют и вверяют себя его покровительству, произнося молитвословия. Ему посвящены и сами обрядовые действия. Именно его ролью определяется выделение обряда освящения трех пирогов из церемонии всего остального моления. Только к нему обращаются стоя и обнажив головы, тогда как вторая часть происходит сидя. Только в этом случае старшие произносят молитву, обращенную к Создателю, с обнаженной головой. Вслед за старшими этому примеру следуют и все остальные. Обнажение головы — особо значимый жест для традиционной культуры. В языке есть особое определение, описывающее это состояние — *xūdaistæj*/*xodaistæj* ‘сняв шапку’ [Абаев 1989: 244]. Следует отличать от *бæгъæмсар*/*бæгъæнсар* ‘с непокрытой головой’ [Абаев 1958: 246], которое указывает на бытовой характер, без какой-либо обрядовой коннотации. Обнажение головы было значимо с религиозной точки зрения настолько, что по пути к святилищу отмечалось особое место, где надлежало снимать головной убор — *xūdisæn* ‘место вблизи святилища, где полагалось снимать шапку’ [Абаев 1989: 243]. Обнажение головы — выражение почтения и смирения. Большое значение при этом, конечно, приобретает и сама голова. Не случайно указание на положение головы содержится и в осетинском глаголе, описывающем моление — *kūvyn/kovun* ‘молиться’, *særæj kūvyn* ‘кланяться’ [Абаев 1958: 603]. Не случайно нарты, приближая свою погибель, отказывают в поклонении Создателю, приподняв косяки своих дверей, чтобы им не приходилось нагибаться и склонять голову, переступая порог.

Важен также и состав участников обряда, среди которых принято различать главных и второстепенных. К числу главных следует отнести трех старших, занимающих почетное место во главе молящейся группы, и трех

младших, симметрично расположенных по отношению к ним в ее конце. К числу главных персонажей следует также отнести и хозяек, участвовавших в приготовлении ритуальной пищи. Они не могут на равных присутствовать за мужским столом. Однако на их непосредственное участие в обряде указывает обычай посылки им почетных бокалов, обязательный к исполнению для любого *кувда*. Остальные участники обряда могут быть отнесены к второстепенным, они обеспечивают его массовость, представляя собой «среднюю» временную группу, расположенную между старшими и младшими. Представляется, что вышеназванные семь главных участников обряда воплощают основных участников творения. В традиции они описаны лишь с помощью порядковых числительных: первый старший, второй старший и т. д. Все же за этими фигурами распознаются уже упомянутые персонажи.

Во время календарных праздников, привязанных к определенному святилищу, первым старшим обычно становится определенный на эту роль по общественному статусу хранитель святилища — *дзуарылæг*. В иных обстоятельствах на эту роль могут выбрать и любого другого, чье знание обряда не вызывает сомнений у его участников. В семейной обрядности в этом качестве выступает старший из домочадцев, что укрепляет его главенствующее положение в семье и с точки зрения культа. В любом случае самым важным критерием при выборе старшего признается его знание религиозно-обрядовой традиции. С этой точки зрения он вполне соответствует христианскому пророку Илье, представленному в осетинской традиции как *Уацилла*. Первый старший, возглавляя обряд, представляет жреческое сословие. Вторым старшим часто становится кто-либо, представляющий гостей. Этой роли вполне соответствует осетинский *Уастырджи*, беспрестанно путешествующий между тремя мирами на своем чудесном трехногом коне по имени *Æфсургъ*. Он представляет не только путников, но в целом сословие воинов. Третий старший нередко хозяин дома, либо устроитель *кувда — фысым*. В нем распознается образ *Бынатыхицау*. С общественной точки зрения это представитель общинников, производителей материальных благ. Трое старших воплощают социальную структуру общества.

Трое младших представляют горизонтальную проекцию Вселенной. Они суть три земных царя. *Мыкалгабыртæ* следует видеть в первых двух младших, располагающихся друг напротив друга. Примечательно, что в христианских церквах именно так было принято располагать иконы Михаила и Гавриила: друг напротив друга, перед выходом из церкви. Молитва в честь этих святых провозглашается перед завершением церемонии. У них просят обеспечения изобилия и процветания, то есть исполнения именно

тех общественных функций, которые определены царям. Третий младший — *Тутыр*. В начале моления три старших передают им для причащения свои бокалы. Этот обряд служит своего рода имитацией первой человеческой жертвы, принесенной в «начале времен», известной в иранской традиции под именем Гайомарда, а в индийской традиции — как Пуруша. Второй раз про младших вспоминают, когда посылают им часть предплечья животной жертвы — *базыг*. Теперь открытое соперничество, тот, кто сможет ее сломать, получит почетный бокал — будет «помазан» на царство, что вполне соответствует роли ветхозаветного пророка Ильи. Здесь можно предполагать реминисценцию скифского этнического мифа о трех сыновьях Таргитая, пытающихся натянуть тетиву лука отца. В этом случае *Мыкал* сопоставим с Колаксаем (Царем Солнцем), *Габыр* — с Арпоксаем (Царем Глубины), а *Тутыр* — с Липоксаем (Царем Горы). Наконец, ближе к концу церемониала младшим посылается также и ухо жертвенного животного, разделенное на три равные доли, оно должно выступать средством их примирения между собой. *Мады-Майрæм* в обряде представляют так называемые *Æфсинтæ*, заменяющие земную царицу. В каждой церемонии им обязательно посылаются почетные бокалы, что обеспечивает их, хотя и опосредованное, участие в обряде.

Кроме того видим, что изучение образов христианских святых становятся ключом к мифологическому коду, позволяющему раскрыть осетинский сюжет творения, представленный в недельном цикле. Семичастная структура мифа творения осетин может непосредственно восходить к свойственному аланам так называемому «семибожному пантеону». Далее, в глубь истории, эта структура ведет к скифскому мифу, реконструированному Д. С. Раевским на основании античных свидетельств и, в первую очередь, Геродота, отождествлявшего скифских и греческих богов. Во главе пантеона в обеих традициях можно предполагать образ Создателя. В скифской традиции это будет *Табити*, в осетинской — *Хуыцау*. Осетинский громовержец *Уацилла* будет соответствовать скифскому Папаю (Зевсу), солярный герой *Уастырджи* — Таргитаю (Гераклу), покровитель домочадцев *Бынатыхицау* — скифской Апи (Гее), близнецы *Мыкалгабыртæ* — Гойтосиру (Аполлон и, вероятно, его сестра-близнец Деметра), покровительница женщин и чадородия *Мады Майрæм* — Аргимпасе (Афродите Урании), эсхатологический персонаж *Тутыр* — Аресу. Следует также указать и на возможную связь с семью святыми, *Амеша Спента*, зороастризма, а также с особой группой небесных богов древнеиндийской мифологии — *Адитьями*, как на общий индоиранский первоисточник.

Таким образом, главные участники обряда, как представляется, достаточно надежно могут быть соотнесены со святыми участниками

творения, обеспечивающими воплощение божественного замысла. Проведенный анализ обнаруживает глубокое знание христианской традиции, осмысленной на свой исконный лад. Ключевая роль в этом мифе отводится царскому культу. Предлагаемые выводы носят, безусловно, предварительный характер и нуждаются не только в более весомой аргументации, но также и в проверке на широком этнографическом материале, которым располагает сегодня осетиноведение. Выражаясь образно, можно говорить, что христианские святые стали участниками чужой пьесы, роли в которой им были определены согласно уже существовавшим «амплуа». Обеспечивая модернизацию общества, входя в мировое пространство раннего средневековья, аланы хотели понять других и сами хотели быть поняты. При этом они успешно решили проблему универсального и специфического, выработав формы, в равной степени приемлемые как для собственной исконной традиции, так и для христианства. Вопреки заповеди, в новые меха было налито старое вино.

Нумерология

Дополнительный аргумент в пользу реконструируемой восьмеричной структуры исходного религиозно-мифологического ядра может быть найден в осетинской системе счета. Более того, обращение к этой системе позволяет выявить некоторые характерные особенности мифологического сознания, обеспечивающие устойчивость рассматриваемых структурно-семиотических моделей.

Уже давно было обращено внимание на то, что одной из характерных особенностей осетинской системы счета может считаться представленное в ней обозначение ‘девяти’ двумя различными лексемами. Так, с одной стороны, в составе сложных числительных *nu-dæs/næw-dæs* ‘девятнадцать’ и *næwædz/næwædzæ* ‘девяносто’ восстанавливается осетинский рефлекс старого иранского корня для обозначения девяти **næw*-, исторически преемственный с исходным для индоевропейских языков корнем **en-newn*. Сам этот корень представлен во многих древних и современных индоевропейских языках при обозначении ‘девяти’: персидском *nu(h),* курдском *ne(h),* заза *nau*, сакском *nau*, *no*, авестийском *nava*, древнемидийском *nava*, немецком *neun*, латинском *novem*, армянском *inn*, греческом *’εννέα* и пр. С другой стороны, в самостоятельном употреблении встречаем новообразование *farast* ‘девять’, которое, в отличие от всех остальных числительных, не восходит к соответствующему общеиндоевропейскому названию (в данном случае к древнеиранскому *nava*-). Слово ясно членится на приставку *far*- ‘за’, ‘по ту сторону’ и корень *ast* ‘восемь’ (иранское **pāra-ašta*) — буквально «за

восемью», «сверх восьми». Объясняя семантику этого числительного, В. И. Абаев замечает: «Такой способ обозначения ‘девяти’ указывает на то, что восьмерка считалась “круглым” числом, как и десятка. В пользу этого говорят и такие выражения, как *æstæmæj æstmæ* (в эпосе) “восемь дней” (как круглый счет времени) и др. Древность подобных представлений подтверждается тем, что индоевропейское название ‘девяти’ происходит от прилагательного новый (ср. древнеиранское *nava-* ‘новый’ и *nava-* ‘девять’) и означает “новое” (после восьми) число» [Абаев 1958: 419-420; Абаев 1973: 173-174]. Как видим, изучение этимологии позволило не только открыть само древнее представление, но также выявить и два его характерных свойства. Перечислим их.

Первое характерное свойство — *воспроизводимость*, которую следует признать его самой яркой особенностью. Легко видеть, что, говоря о «способе обозначения ‘девяти’», подразумевается устойчивость определенной мыслительной структуры или модели, восходящей к архаическим представлениям о счете. Более того, в данном случае есть все необходимые основания для того, чтобы говорить об «архаизирующей инновации», так как архаическая модель воспроизводится благодаря новообразованию. Второе характерное свойство — *адаптивность,* которая позволяет видеть историческую преемственность не в буквальном сохранении лексемы, а в готовности самого способа наименования к модификации сообразно заданным условиям. Рассмотренная модель, собственно, и неизменна лишь в том, что следующее после *восьми* число должно указывать на начало нового счета, а то, каким образом это будет выражено, никак заранее не предопределено.Итак, мы убеждаемся, что применение сравнительно-исторического метода, лежащего в основе этимологических исследований и долгое время остававшегося господствующим в осетиноведении, позволяет успешно обнаруживать архаические явления и выявлять их характерные свойства. Однако эти явления неизбежно рассматривали как разрозненные фрагменты, лишенные системного характера. Все же новый этап в изучении архаического пласта наступил в последнее десятилетие, когда в осетиноведении самостоятельное значение стал приобретать структурно-семиотический метод, опирающийся на достижения сравнительно-исторического, но имеющий ряд принципиальных отличий. Его главной отличительной особенностью можно считать взгляд на традиционную культуру изнутри, который позволяет воссоздать картину мира народной культуры в органическом единстве всех ее элементов. Кроме того, благодаря его применению современной наукой уже приобретен успешный опыт изучения общих свойств архаического мышления, который, как оказывается, может быть применим и к осетинскому материалу.

Вновь вернемся к нашему примеру. Обращение к структурно-семиотическому методу в данном случае позволяет пойти дальше в нашем понимании рассматриваемого числового представления и выявить ряд его свойств, не столь значимых со сравнительно-исторической точки зрения. Итак, продолжим наш перечень характерных свойств рассматриваемого архаического числового представления, которые обозначены В. И. Абаевым, но не развернуты им. Современные достижения науки позволяют видеть также и нижеследующие свойства. Третье характерное свойство — *системность*. Это свойство проявляется дважды. С одной стороны, необходимо рассматривать два корня, старый и новый. Отказ от старого корня, то есть **næw*, может быть связан с его участием в десятичной системе счета, поскольку он сохраняется в составе осетинских сложных числительных *nu-dæs*/*næw-dæs* ‘девятнадцать’, а также *næwædz*/*næwædzæ* ‘девяносто’, связанных с десятками. Таким образом, удается провести четкое разделение между двумя системами счета на уровне лексики.

Благодаря описательному способу номинации последнее числительное также получает особый статус в системе, так как единственное из натурального ряда чисел имеет ясную внутреннюю форму — другими словами, оно изначально имеет народную этимологию. Этим, по-видимому, следует объяснять то обстоятельство, что круглым, наряду с двадцатью, считалось и число восемнадцать, то есть ‘два по девять’. Вот что пишет К. Л. Хетагуров в одном из разделов своего известного этнографического очерка «Особа» о штрафах за нанесенные ранения: «Всякое поранение, имевшее последствием членовредительство, подводилось под строго определенный параграф. Поранение головы с повреждением черепа ценилось в 18 коров. Рана, простиравшаяся до лба настолько, что шапкой нельзя было прикрыть шрама, — 18 + 9 коров. (У осетин 18 коров представляли из себя нечто вроде единицы меры.)» [Хетагуров 1953: 304–305]. Таковы данные обычного права.

При этом осетинское числительное *æstæs*, *æstdæs* ‘восемнадцать’ представляет собой сложение из *ast* ‘восемь’ и *dæs* ‘десять’ с ослаблением первого гласного. В этом числительном на уровне лексики сведены вместе ‘восемь’ и ‘десять’. С другой стороны, очевидно, что соотносимая пара *ast* ‘восемь’ и *farast* ‘девять’ также образуют отдельную семантическую подсистему, рассмотрение которой связано еще с одним характерным свойством этого числового представления.

Четвертое характерное свойство — *мотивированность*. По сути, мы имеем дело с двумя этимологиями: научной и так называемой народной, исходящей из высокой внутренней мотивированности рассмотренного слова, которое достаточно ясно членится на приставку *far*- ‘за’, ‘по ту сторону’

(пространственное значение) и корень *ast* ‘восемь’. Следует заметить, что фонетическая форма *far-* не может считаться абсолютно прозрачной. Она сохранилась в этом виде всего лишь в приведенном примере. Однако сам корень, безусловно, совершенно понятен. В этой связи заметим, что архаическое, или мифологическое, мышление обладает особыми свойствами, из которых выделим одно, представляющееся нам важнейшим, а именно так называемый этиологизм. Принято считать, что именно *этиологизм* (от гр. αἰ ‘причина’), то есть попытка объяснять всякое реальное явление в окружающей человека среде («как это произошло?», «как это сделано?», «почему?») является существеннейшей чертой мифологического мышления [Токарев, Мелетинский: 13]. Приведенные бинарные (иногда троичные, четверичные и т. п.) оппозиции, прежде всего, упорядочивают и концептуализируют данные элементарно-чувственного восприятия [Мелетинский 1995: 85, 230]. Это наблюдение позволяет нам двигаться дальше.

С точки зрения мифологической бинарной логики исходное индоевропейское противопоставление ‘восьми’ и ‘девяти’ было основано на оппозиции: старый (последний) / новый (первый). В современном осетинском языке рассматриваемая числовая пара соотнесена с пространственным горизонтальным противопоставлением. В соотносимой паре: *ast* ‘восемь’ и *farast* ‘девять’ выраженным пространственным противопоставлением является *(впереди)/здесь/позади*. Кстати, существует и наречие времени, также использующее в своей семантике пространственное противопоставление, но уже не горизонтальное, а вертикальное: *wælastæn* ‘сверх восьми (дней)’ о продолжительности охоты и т. п. Оно представляет собой сложение из *wæl-* ‘над, сверху’ и *astæn* (дат. пад., ед. ч. от *ast*) ‘восьми’, соотносимое с троичной оппозицией: *(снизу)/здесь/сверху*.

Наконец, может быть выделено также еще одно — пятое — характерное свойство — *универсальность*, предполагающая возможность объективизации (овеществления) этого логического, то есть абстрактного, представления во всех областях традиционной культуры — как духовной, так и материальной. В первую очередь следует указать на язык. Действительно, упомянутая выше идиома *æstæmæj æstmæ представлена* в языке эпоса «восемь дней» (как круглый счет времени). Также известно производное от порядкового числительного прилагательное *æstæm / æstæn* ‘редкий’, то есть «встречающийся в пропорции один на восемь» [Абаев 1958: 191]. В обиходном языке также употребительно наречие времени *æstæmæj æstæm* со значением ‘крайне редко’. Таким образом, можно говорить, наряду с пространственной, также и о временнóй составляющей этого числительного.

Далее речь должна идти об этнокультурных объектах, среди которых необходимо упомянут один из важнейших элементов домашней утвари:

рæхыс / рæхис ‘надочажная цепь, к которой подвешивался котел’. Повторю, что согласно существующим сведениям она считалась священной и имела своего божественного патрона *Сафа*. Над очагом и цепью давали клятву. Украсть или выбросить очажную цепь считалось большим оскорблением для всего рода и вызывало кровную месть. Такая цепь хранилась и в доме моего деда. Выполнена она была, безусловно, в строгом соответствии с каноном: сверху имела большой крюк, чтобы крепиться к потолочной балке, а снизу лапку, на которую могли подвешивать над очагом небольшой котел. Сама же цепь четко делилась на две части. Если считать сверху, то сначала шли *девять* звеньев, а снизу замыкали цепь еще *три* звена. Между ними находилось связующее кольцо круглой формы, хотя основные звенья были выполнены в форме восьмерки. Это связующее кольцо также включало и дополнительный крюк, который мог использоваться в зависимости от хозяйственной надобности. Кстати, В. А. Цагараев, описывая очажную цепь, хранящуюся во Владикавказском краеведческом музее, отмечает, что ее верхний и нижний крючки орнаментированы растительным узором — елочкой (деревцем), у которой двенадцать уходящих вправо и влево веточек. Сама же цепь состоит из *девяти* звеньев [Цагараев 2000: 38; полное изображение этой цепи см.: Калоев 1973: 90]. Сюда же можно отнести и пищевые продукты: восьмеричное деление ритуальных круглых пирогов (ос. *чъири* / *къере*) [Уарзиати 1995: 123]; три треугольных особо престижных ритуальных пирога (ос. *æртæдзыхон/сæвсат*) образуют девятиконечную звезду. Заметим, что речь идет о ритуально значимой пище. Кроме того следует отметить и фольклорный образ оленя, который включает постоянный эпитет *æstdæssion* ‘восемнадцатирогий’. Вот что замечает в этой связи В. И. Абаев: «Последний эпитет, видимо, глубоко традиционен. Именно 18 отростков (9 пар) имеют оленьи рога на древних изображениях» [Абаев 1973: 11]. Также возможно и соотнесение числа с анатомическим кодом, как это имеет место в загадке о теле человека (ос. *лæджы буар*): «Иу *къуыдыры* — фараст *хуынчъы* / На одном чурбане — девять дыр» [Миллер 1992: 181]. Так представляет фольклор анатомическое устройство человека. Наконец следует упомянуть и этнополитический образ. Известно, что центральное место на средневековом гербе Осетии, изображение которого было зарисовано в XVIII веке грузинским историком Вахушти, занимает изображение горной гряды, трактуемой как модель «мировой горы», то есть один из алломорфов модели мироздания. Вот как описывает ее В. С. Уарзиати: «Горный кряж состоит из трех ярко выраженных вертикальных зон, нижняя из которых имеет четыре вершины, средняя — три, а верхняя, расположенная в самом центре и как бы венчающая эту своеобразную

пирамиду, — одну» [Уарзиати 1996: 19]. Заметим, что общее количество вершин мировой горы восемь.

Ограничимся этими примерами. Именно универсальность является условием, обеспечивающим возможность создания фольклорных образов. Эта характерная черта связана, по-видимому, с такой особенностью архаического мышления, как *диффузность*. Речь идет прежде всего о том, что само логическое мышление еще слабо отдифференцировано от эмоционального, абстрактное от конкретного [Мелетинский 1995: 165–166]. Хотя есть трактовка, объясняющая рассмотренную особенность осетинской системы счета влиянием субстратного языка [Эдельман 2005: 63–65], мифологическая интерпретация этого явления все же представляется более убедительной.

Таким образом, рассмотренное числовое представление обладает следующим набором мифопоэтических свойств: (а) воспроизводимость; (б) адаптивность; (в) системность; (г) мотивированность; (д) универсальность. Первые два свойства взаимосвязаны и являются историческими по своей природе. Воспроизводимость обеспечивается посредством адаптивности. Подобную нерасторжимую пару образуют и такие свойства, как системность и мотивированность. Системность позволяет «за деревьями увидеть лес». Мотивированность призвана раскрыть семантику древнего представления, то есть его внутренний смысл. Представляется, что универсальность имеет важнейшее значение при постановке проблемы мифопоэтических основ традиционной культуры. Именно это свойство архаических представлений обеспечивает их всеобщность и единство.

Заключение

Проведенное исследование подтвердило наличие в осетинской традиции устойчивого религиозно-мифологического по своей природе ядра, обеспечивающего ее устойчивость к внешним воздействиям на протяжении тысячелетий и позволяющего надежно возводить ее не только к скифо-сарматской эпохе, но и далее к индоевропейской архаике. Непосредственным носителем этого ядра в пространстве осетиннкой традиции следует по праву считать культ огня, наделенного в ней максимальной сакральностью и потому занимающего в ней центральное место. Вместе с тем реконструкция структуры этого ядра действительно обеспечивает комплексное и системное решение проблемы культурно-исторической и историко-культурной преемственности, ставшей актуальной в связи с процессами нивелирования, обусловленными имеющей место в современном мире глобализацией.

Осуществленная в проведенном исследовании реконструкция космогонического цикла позволила раскрыть механизм устойчивости культа огня, который предстает не только объектом поклонения, но также и орудием творения. При этом Священный брак неба и земли — центральный для сюжета, лежащего в основе рассматриваемой структуры — ведет к рождению солнца, обеспечивающему полноту мироздания. Источником развития внутри этой структуры оказывается убывание сакральности огня, характерное как для недельного, так и для годового цикла, всякий раз неизбежно приближающемуся к своему упадку. На уровне суточного цикла от рассвета к закату, на уровне недельного — от воскресенья к субботе, на уровне годового — от весеннего равноденствия к зимнему солнцевороту. Отсюда вытекает и очевидная гетерогенность, то есть разнородность, пространства и времени, играющая ключевую роль для понимания амплуа, отводимых традицией участникам космогонического цикла.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Абаев 1958 — Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том I, А-К’, М.-Л.

Абаев 1959 — Абаев В. И. Грамматический очерк осетинского языка. Орджоникидзе.

Абаев 1973 — Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том II, L-R, Л.

Абаев 1979а — Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том III, S-T’, Л.

Абаев 1979б — Абаев В. И. Скифо-сарматские наречия // Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М.

Абаев 1990 — Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература, Владикавказ.

Абаев 2016 — Абаев В. И. Авеста: Лекции (1982–1983 гг.) с анализом и комментариями. Цхинвал.

Байбурин 1983 — Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян, Л.

Барабанов 2013 — Барабанов О. Н. Хуцау и дауаги: два нерешенных вопроса в историко-семиотическом анализе дохристианских индоевропейских верований у аланов // территория времени, № 4 (14), 2013.

Башарин 2016 — Башарин П. [Рецензия] С. В. Кулланда. Скифы: язык и этногенез // Journal of Language Relationship / Вопросы языкового родства, 14/3 (2016). Сс. 211–216.

Бенвенист 1995 — Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.

Бзаров 1987 — Бзаров Р. С. Древняя традиция в общественном строе осетин-алагирцев первой половины XIX века // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе.

Бойс 1994 — Бойс, М. Зороастрийцы: верования и обычаи. СПб.

Бессонова 1983 — Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. Киев.

Гаджиев 2008 — Гаджиев М. С. Археологические реалии мифологического образа // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Выпуск VIII. Крупновские чтения 1971–2006. Москва/Ставрополь, 2008. С. 803–804.

Газданова 2005 — Газданова В. С. Традиционная культура осетин. Владикавказ, 2005.

Газданова 2007 — Газданова В. С. Магический круг // Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007. С. 415–418.

Геродот 1972 — Геродот. История в девяти книгах. Л.

Геффкен, Цибарт 1914 — Геффкен, Й., Цибарт, Э., 1914, Реальный словарь классических древностей, (URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/lubker)

Гиджрати, Тменов 1988 — Гиджрати Н. И., Тменов В. Х. Погребения в каменных ящиках на Холме Бузуни-Хума // Погребальный обряд древнего и средневекового населения Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988. С. 173–176.

Дзиццойты 2017 — Дзиццойты Ю. А. Вопросы осетинской филологии. Том I. Цхинвал.

Дюмезиль 1977 — Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология, М.

Дюмезиль 1990 — Дюмезиль Ж., Скифы и нарты, М.

Калоев 1973 — Калоев Б. А. Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973.

Калоев 2004 — Калоев Б. А. Осетины: историко-этнографическое исследование. М., 2004.

Кириченко 2013 — Кириченко Д. А. Сарматы Венгрии по данным антропологии // Вестник археологии, антропологии и этнографии, 2013 № 3 (22). С. 103–112.

Кочиев 2009 — Кочиев К. К. Опыт осетиноведческого комментария к рассказу Геродота об Эскампее и котле Арианта // Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology and Language, Vol. VI, № 1-2, Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw-Paris. P. 319–345.

Кочиев 2017 — Кочиев К. К. Образ преподобного Саввы Освященного в народных верованиях осетин // Аланское православие: история и культура. Владикавказ, 2017, С. 36–51.

Кузнецов 1993 — Кузнецов В. А. Алано-осетинские этюды. Владикавказ.

Кузнецов 2002 — Кузнецов В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ.

Кулланда 2116 — Кулланда С. В. Скифы: язык и этногенез. М.

Кусаева 2016 — Кусаева З. К. Семиотика зеркала в фольклорно-этнографической традиции осетин // Bulletin of the KIH of the RAS, 2016, Vol. 25, Is. 3, Ethnology & Anthropology. Pp. 63–73.

Мамиев 2014 — Мамиев М. Э. Аланское православие: история и традиция. М.

Мелетинский 1995 — Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1995.

Мелетинский 2003 — Мелетинский Е. М. // Общее понятие мифа и мифологии, Мифология, М. С. 653–672.

Миллер 1882 — Миллер В.Ф. «Осетинские этюды», Ученые записки императорского Московсого университета. Отдел историко-филологический. Выпуск второй. М.

Миллер 1992 — Миллер Вс. Осетинские этюды. Владикавказ.

Миллер 2007 — Миллер В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // В горах Осетии Владикавказ, 2007. Сс. 431–447.

Напольских 2002 — Напольских В. В. «Заметки на полях книги: Неоязычество на просторах Евразии», Вестник Евразии / Acta Eurasica, №1 (16), 151–159.

Памятники 1992 — Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия. Владикавказ.

Раевский 1994 — Раевский Д. С. Скифский пантеон: семантика структуры // Историко-этнографические исследования по фольклору, М. С. 198–213.

Раевский 2006 — Раевский Д. С. Мир скифской культуры, М.

Расторгуева, Эдельман 2007 — Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Т. 3, М.

Смирнов 1975 — Смирнов К. Ф. Сарматы-огнепоклонники // Археология Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 1975. Сс. 155–159.

Соколов 1979 — Соколов С. Н. Язык Авесты // Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки, М. Сс. 129–233.

Сулимирский 2010 — Сулимирский Т. Сарматы. Древний народ юга России. М.

Таказов 2014 — Таказов Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ.

Тахо-Годи 1987 — Тахо-Годи А.А. Гестия // Мифы народов мира, Том 1, А-К, М. С. 299.

Тменова 2008 — Тменова Дз. Г. Осетинские народные загадки. Владикавказ.

Токарев, Мелетинский 1987 — Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1987. С. 11–20.

Уарзиати 1989 — Уарзиати В. С. О столике «фынг» и ритуальной пище осетин // Литературная Осетия. 1989. № 74.

Уарзиати 1995 — Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. М., 1995.

Уарзиати 1996 — Уарзиати В. С. Средневековый герб алан-осетин // Альманах «Осетия XX век». Владикавказ, 1996. Вып. 1. С. 10–25.

Уарзиати 2007 — Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин // Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2007. С. 12–255.

Хадикова 2015 — Хадикова А. Х Этнические образы и традиционные модели поведения осетин, Владикавказ.

Хетагуров 1953 — Хетагуров К. Л., Óсоба // Избранное, Дзауджикау. С. 263–309.

Цгъойты 2005 — Цгъойты Х. Арвы дуар: ирон мифологи æмæ цардуаджы дзырдуат. Дзæуджыхъæу.

Цуциев 2016 — Цуциев А. А. Некоторые параллели в поминально-погребальной обрядности североиранских народов (от скифов до осетин) // Известия СОИГСИ, № 21 (60). Сс. 24–31.

Ченг 2008 — Ченг Дж. Очерки исторического развития осетинского вокализма. Владикавказ-Цхинвал.

Чибиров 1970 — Чибиров Л. А. Осетинское народное жилище. Цхинвал.

Чибиров 2008 — Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ.

Чибиров 2016 — Чибиров Л. А. Осетинская Нартиада: мифологические источники и ареальные связи. Владикавказ.

Цагараев 2000 — Цагараев В. А. Золотая яблоня нартов. Владикавказ.

Цгъойты 2005 — Цгъойты Х. Арвы дуар: ирон мифологи æмæ цардуаджы дзырдуат. Дзæуджыхъæу.

Чочиев 1985 — Чочиев А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвал.

Элиаде 2002 — Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1: От каменного века до элевсинских мистерий. М.

Штаерман 1987 — Штаерман Е. М. Веста // Мифы народов мира, Том 1, А-К, М. С. 234.

Эдельман 2005 — Эдельман Дж. И. Фрагмент истории осетинских числительных // Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology and Language, Vol. III, № 1-2, Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw-Paris. P. 59–68.

Яценко 1998 — Яценко С. А. Сарматские погребальные ритуалы и осетинская этнография // Российская археология, 1998, № 3. Сс. 63–74.

Bailey 2003 — Bailey H. W. Ossetic (Nartæ) // Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies. Paris — Vladikavkaz, 2003. Vol. II. № 1–2. P. 7–40.

Boyce 2014 — Boyce M., «Ahura Mazda», Encyclopædia Iranica, I/7, pp. 684–687 (URL: http://www.iranicaonline.org/articles/ahura-mazda).

Dziccojty Ju. A., 2002, «Ossetic FYDAZ and OPRS. DUŠIYĀRA-» // Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology and Language, Vol. 1, № 1, Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw-Paris. P. 87–92.

Kent R.G., 1953, Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon, New Haven.

Pokorny J., 1959, Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, Bern / München.

Schmitt 2018 — Schmitt R. Die Sprache der Skythen // Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies. Paris — Vladikavkaz, 2018. Vol. XIII. № 1–2. Pp. 77–86. “SCYTHIAN LANGUAGE,” Encyclopædia Iranica, online edition, 2018, available at http://www.iranicaonline.org/articles/scythian-language (accessed on 10 April 2018).