

БОРИС МЫСЫККАТЫ

**ИНДОЕВРОПЕЙСКАЯ ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМУЛА
«НЕМЕРКНУЩАЯ СЛАВА» В ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЕ***Non omnis moriar; multaque pars mei
Vitabit Libitinam.*

Hor. Od. III, 30, 6–7

*Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muß im Leben untergehn.*Friedrich Schiller, Die Götter
Griechenlandes. 1788

«Васо своими же руками воздвиг себе памятник» (*Vaso jæxi k'ixæj samadta jæ kady cyrt*), так высказалась о Василии Ивановиче Абаеве осетинская журналистка Екатерина Джиоты. Эту цитату я решил привести по той причине, что именно о словах *kad* «слава» и *cyrt* «памятник» пойдет речь в данной статье. Именитый осетинский профессор неоднократно высказывался о том, что мотив славы в эпосе о нартах всегда привлекал его внимание. Так, в одном из своих поздних интервью В. И. Абаев сказал, что «примерно одновременно с тем, как у меня появился интерес к языку, появился интерес и к эпосу» и далее после цитирования своего любимого пассажа, он продолжил упоминанием сказания «Гибель нартов» (*Narty saft*) со словами: «мне тоже нравится, когда они заявили, что лучшие славная смерть, чем бесславная жизнь, это мне тоже по душе». Тонкое чутье ученого великолепно знакомого с индоевропейским материалом, не могло его провести. Вероятно на подсознательном уровне он все же осознавал, что в цитируемом им нартовском героическом девизе скрывается нечто большее, чем просто красивое изречение.

Посвящая эту работу светлomu имени Васо Абаева надеюсь, что моя скромная попытка вскрыть глубинный смысл этой цитаты из осетинского эпоса послужит прецедентом для дальнейших изучений перспективных «абаевских тем».

Осетинская эпическая формула «бессмертная слава»

В индоевропеистике существует целое направление изучающее т.н. поэтический язык (*Indogermanische Dichtersprache*), который состоит из фиксированных формул, реконструированных посредством сопоставительного лингвистического анализа, различных древних поэтических текстов. Данные формулы восходят к осколкам древнейшей поэзии, которая передавалась устной традицией еще в эпоху праиндоевропейской общности, т.е. во времена предшествующие ее распаду и диалектальной раздробленности (V–IV тыс. до н.э.). Возможно самым известным и значимым для данного направления остается и по сей день открытие, сделанное более полутора века тому назад пионером и по сути основателем школы индоевропейской компаративистики, немецким лингвистом Адальбертом Куном (Adalbert Kuhn). При помощи лингвистической палеонтологии ему удалось выявить фиксированные формулы в древнегреческой поэзии Гомера и древнеиндийских ритуальных гимнах «Ригведы». Одним из наиболее отчетливых примеров является реконструированная им формула «немеркнущая слава» (др.гр. κλέος ἄφθιτον | санск. *áksiti śrávah; śrávah...ákṣitam*).

Дальнейшие исследования показали, что семантическое поле «славы», а конкретнее «героической славы», находилось буквально в центре духовной жизни праиндоевропейцев. Этот вывод был подкреплен также данными ономастического материала, насчитывающего невероятное обилие древних имен, содержащих понятие «слава» [GARCÍA, RUIZ 2013: viii-ix]¹.

Позже, при более тщательном рассмотрении имеющегося материала оказалось, что поэтические формулы не всегда сохраняют свой древнейший лексический состав. Как доказал британский филолог М.Л. Уэст (M.L. West), рассматривая подобные архаичные формулы, следует учитывать универсальный для исторического развития языков феномен «лексического обновления», т.е. когда старое слово начинает выходить из употребления и заменяется более современным синонимом. «В древней поэтической формуле одно или более слов могут начать заменяться более молодыми эквивалентами <...> даже в случае замены исконных лексических терминов, тем не менее фраза удерживает свою пяти тысячелетнюю историческую идентичность» [WEST 2007: 78–79]. В таком случае не следует ограничиваться сопоставлением фраз, в которых все термины находятся в прямой этимологической связи. «Вполне правомерно приводить

¹Рассматриваемая формула получила отражение в микенском имени a-qi-ti-ta, которое восстанавливается как *ak^{wh}thitā из *ak^{wh}thiton klewos. Высказываю благодарность Н. Н. Казанскому за указание на это имя и ценные наблюдения.

выражения, которые являются семантически параллельными, даже в случае если лексика расходится, но они отличаются лишь настолько, что допустимо предполагать их общее происхождение» [WEST 2007: 79]. По мнению американского лингвиста К. Воткинса (С. Watkins) подобные формулы определялись в первую очередь семантическими факторами, поскольку формула являлась выражением идеи, а идентичность формы и слов не была столь важной. «Мы можем говорить о двух высказываниях, как вариантах одной и той же формулы при условии идентичности их содержания и при значимости содержания в социальном контексте» [Бондаренко 2019: 311].

Несомненно в рамки вышеописанных критериев идеально уместается и осетинский вариант формулы, выявленной А. Куном. В наиболее лаконичной форме формула имеет вид *ænysu kad | ænysu koj* «вечная слава, бессмертная слава». Древнейшим памятником, в котором она встречается, выступает Нартиада, героический эпос осетин, уходящий своими корнями в ираноязычный скифо-сарматский мир.

Во всем многообразии аутентичных нартовских сказаний и их различных вариаций, данная формула наиболее устойчиво присутствует лишь в одном контексте. Более того, этот контекст является весьма важным в социальном плане, в силу наличия в нем недвусмысленных и очевидных поучительно-моральных коннотаций. Более того, по словам В.И. Абаева именно сюжет о кончине нартов и отказе от вечной жизни во имя вечной славы, скрывает в себе основную этическую идею всей эпопеи [АБАЕВ 1990: 203–204].

В последнем сказании эпопеи, повествующем о кончине нартов (*Narty sæft*), содержится иносказательный диалог на секретном хатиагском языке, который ведет глава нартов Урызмаг с самим Богом. Медиатором между небом и землей выступает ласточка, которая щебечет по-хатиагски (*xatiagaw ražyrdta*) послание Всевышнего на нартовском мужском собрании *ныхас*. Кроме предводителя нартов никто не понимал этот секретный язык (*Xatiagaw Wyryzmædjy jeddæmæ niči zydtæ*) [НК 2010: 586]. Само послание варьирует в разных текстах, также как и ответ героев, однако все версии сводятся к общей идее: приняв вызов возгордившихся нартов, перед финальной битвой, Бог все же предлагает им выбор: вечную жизнь (вариант: оставить им дурное потомство), либо вечную славу (вариант: уничтожить нартов полностью, букв. «в корне»). Нарты совещаются и выносят решение идти войной на Бога и небожителей, чтобы о них осталась вечная слава и следовательно отвергают предложение оставить им ущербное потомство. Сказали нарты: «Мы, мол, не нуждаемся в вечной жизни, но, мол, дай нам вечную славу» (*Max, dat, næ qæwu ænysu card, fælæ, dat, nyn ratt ænysu koj*) [НК 2010: 598]. В югоосетинской «Андиевской» версии говорится, что: «Они позору предпочли славную смерть...» [Туганов 1977: 141].

Примечательно, что согласно одному из сказаний о Уархаге², патриархе основателе воинского рода Ахсартаггата, перед своей кончиной старец оставляет своему потомству три заповеди. Третьей и самой главной он называет рассматриваемую формулу: «Бесславию предпочтительней смерть и вечная слава» (*Ægady bæsty mælcæt ætæ ænustæm kad хwызdær u*) [Гутиев 1989: 214]³. Это завещание нарты усваивают должным образом и, когда им приходилось выбирать между унылым смирением или войной с врагом, превосходящим их силой, они совещаются, а их вождь Уырызмаг озвучивает решение сражаться до конца, утверждая, что «Лучше за один день умереть в славе, чем вместо этого жить в вечном бесславии» (*Ænustæm ægadæj cæryny bæsty, iwbon kadimæ amælyn хwызdær u*) [НК 2012: 292]⁴.

Интересно, что как и многие другие древние эпические изречения (в том числе и хатиагские), рассматриваемая формула вошла в список изблуженных осетинских народных поговорок. Кроме прочих вариантов известны следующие: «Честь⁵ и слава живут вечно» (*Namys ætæ kad ænustmæ cærync*); «Вечной жизни предпочтительней вечное имя (слава)» (*Ænusy cardæj ænusy nom хwызdær u*); «Не нужна нам вечная жизнь, лучше — вечная слава и память (букв. слава)» (*Næ næ qæwu ænusy card, feltaw — ænusy kad ætæ koj*); «От нартов славное имя осталось» (*Narty nom kadæm bazzad*) и т.д. [Осетинские пословицы 1976: 141].

Эта формула также встречается в некоторых героических песнях, недаром в одной песне поется: «Наших храбрецов песню | Народ увековечил» (*Nyr qæbatyrty zaræg | Adæm ænustæm kændzysty!*). В «Песне о Тотразе» (1927 г.) поется: «Хей — хей, таким бессмертным | воспоминанием стала твоя эпическая повесть» (*G'ej- g'ej, wædæ ænustmæ | mysinag u dæ kadæg*) [ИП 2012: 161]. Весьма интересен тот факт, что слово *kadæg* «эпос, сказание, сага» состоит из *kad* «слава» и суффикса *-æg*, букв. «для прославления» [Абаев 1958: 566]. В «Песне о Куртатинцах» поется о доблестных поступках горцев: «Такими богатырями погибли отчаянные смельчаки Осетии! | Ой, битва! Бессмертными будут жить ваши славные имена» (*Aftæmæj qæbatyræj fæmard sty Iry saggyrdtæ! | Oj, tox! Ænustæm cærdzysty wæ kaddjyn næmttæ!*) [СОК 2014: 289]. В другой поется: «Вечно будет жить в нашей Осетии твое имя, хей!» (*Ænusty cærdzænis næ Iry dæ nom,*

² Его имя означает «Волк».

³ После завещания нарты отнесли Уархага к берегу, построили там большой склеп (*zæppadz*) и там его со славою (*kadimæ*) положили.

⁴ Ср. в «Беовульфе» фразу адресованную бесславным воинам, предавшим героя предводителя. «Уж лучше воину | уйти из жизни, чем жить с позором!» (БВ. 2889).

⁵ Слово *namys* также имеет значение «слава».

g'ej!') [ИАС 2014: 590]. Формула также проникла и в другие фольклорные жанры: «*твоя слава будет жить во вечно*» (*dæ kad cærgæen ænismæ*) [АБАЕВ 1958: 168]⁶.

Как видно из вышеприведенных фразеологизмов, дальнейшее развитие получил и осетинский вариант и.е. поэтической формулы. В ряде вариантов слово для обозначения «славы» (*kad, koj*) заменяется словом «имя» (*nom*), которое также употребляется в понятии «слава»⁷. В одном из вариантов говорится, что нарты предпочли оставить свое славное имя, нежели дурное потомство (*Fydvædy bæsty — nom*). Тогда «*Бог полностью прервал их род, и только осталось от нартов имя, и нынче нартовского мужчины больше не существует*» (*Xwυšaw iwυyl sæ myggag ask'wydta, æmæ bazzadi Nartæn ærmæst cæ nom, æmæ nyr nærton læg nal i*) [НК 2010: 607]. В другом уже упомянутом варианте, наряду с формулой *ænisy koj*, фигурирует также более длинная трактовка, включающая все три понятия (*kad, koj, nom*), но не соблюдается краткая структура формулы. «*Но если останется нашим потомкам наша слава, тогда наше имя будет славнейшим* (букв. «*имя наше еще больше прославится*»)» (*Fælæ næ fæstagættæn kwy bazzaja næ koj, wæd næ nom wydzæn kaddjyndær*) [НК 2010: 598].

В поэтическом юго-осетинском варианте эпоса, в т.н. «Андиевских текстах», встречаем аналогичное изречение, но уже не в контексте сюжета о смерти нартов, а в похвальном пожелании (правда это отклонение от нормы): «*Да будет славным твое имя во вечно*» (*Fæwæd myn kaddjyn dæ nom ænismæ*) [НК 2011: 33].

Таким образом, даже на осетинском материале, можно проследить подтверждение выводов М.Л. Уэста. В данном конкретном случае, речь идет не столько о замене лексических элементов формулы, сколько о переносном пересказе главной идеи, которая была заложена в этой формуле, что вполне уместно согласно критериям К. Воткинса. Даже подобные искаженные варианты, несомненно, восходят своими истоками к древней и.е. поэтической формуле, прошедшей длительный путь передачи из уст в уста, протяжением в 5 тысяч лет. А ведь и сам М.Л. Уэст употребляет идентичную конструкцию утверждая, что иногда, когда тела великих людей уже успели истлеть, а их души воссоединиться с первопредками, «*их имя пережило смерть; они достигли немеркнувшей*

⁶ Ср. в «Беовульфе» фразу «Ты сам стяжал себе | всевечную славу!» (*þú þé selfhafast | daédum gefremed | þæt þín dóm lyfað | áwa tó aldre·*) (БВ.953-955).

⁷ Слово *nom* также означает «известность, слава», ср. выражение «идуший на смерть ради славы» (*nomyl mælæg*), «именитый» (*nomgin*) и т.д. [АБАЕВ 1973: 188]. Ср. осетинскую пословицу «*Слава, имя и почет — идентичны*» (*Kad, nom, æmæ cyt — ætxwyzon*) [Осетинские пословицы 1976: 141].

славы» (*their name had survived death; they had achieved **unfading fame***) [WEST 2007: 375]⁸. Согласно Р. Шмитту (Rüdiger Schmitt), повествовать же о вечной славе война являлось ответственностью именно поэта. «Слава, которую герой себе добывает в битве, будет жить как раз в стихах поэта» [SCHMITT 1967: 67–68].

Для того, чтобы слава осетинских эпических героев жила вечно, сказители включили в последнее сказание эпоса напутствие в виде завещания, обещающего в наследство славу нартов тому, кто будет о них помнить и размышлять (*тах či qwudy kæna, næ kad bazzajæd wydonæn*) [НК 2010: 609]. Этот нюанс в полной мере отражает один из основных аспектов менталитета, свойственного воинам индоевропейской архаики: будоражащую их сознание жажду славы⁹, как единственного доступного им средства остаться бессмертными, на неопределенный отрезок времени, пока память о их деяниях жива в эпических сказаниях [WEST 2007: 396–410]. «Герой чьи деяния достигли признания и известности при жизни может надеяться, что после смерти его тела, его имя сохранится, возможно не буквально «до конца мира», но на неопределенный срок» [WEST 2007: 410]¹⁰.

С помощью рассматриваемого осетинского варианта представляется возможным реконструировать и главную идею самой индоевропейской поэтической формулы. Слава ценилась превыше мирского существования.

Подтверждение тому мы можем обнаружить в нескольких пассажах средневековой англосаксонской дружинной эпической поэмы «Беовульф». «Так врукопашную | должно воителю | идти, дабы славу | стяжать всевечную, | не заботясь о жизни!» (*þonne hé æt gíde | gegán þenced | sumne lof | ná utb his lif searad*) (БВ.1535–1537). В другом пассаже читаем: «Каждого смертного | ждет кончина! | пусть же, кто может, | вживе заслужит | вечную славу! | Ибо для воина | лучшая плата — | память достойная!» (*wyrce sé þe móte | dômes aé r déape | þæt bið drihtguman, | unlifgendum | æfter sélest*) (БВ.1386–1389).

По сути эта же идея заложена Гомером в единственном пассаже «Илиады», в котором формула представлена в своей изначальной лексической форме. Главному греческому герою Ахиллесу представляется выбор: скорая смерть на чужбине и вечная слава, если он останется на берегах Трои, или же спокойная и длительная жизнь на родине. «Жребий двоякий меня

⁸ Ср. в «Беовульфе» фразу «но имя славное | донныне знаемо | под этим небом» (БВ. 267–268).

⁹ Ср. в «Беовульфе» фразу завершающую поэму «жаждал славы | всевековечной!» (*ond lofgeornost*) (БВ. 3182).

¹⁰ Ср. в «Беовульфе» пассаж «ты сам прославил | себя среди смертных | вовек и повсюду, | вплоть до границы | суши и моря!» (БВ. 1220–1225).

ведет к гробовому пределу | Если останусь я здесь, перед градом троянским сражаться | Нет возвращения мне, но слава моя не погибнет (ἄτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται) | Если же в дом возвращусь я, в любезную землю родную | Слава моя погибнет (ῶλετό μοι κλέος ἐσθλόν), но будет мой век долголетен | И меня не безвременно Смерть роковая постигнет» (Илиада IX, 411-419). Справедливости ради следует указать, что еще В.И. Абаев обратил внимание на параллель между выбором нартов и Ахиллеса, не оговаривая однако близость поэтических формул, через которые эта идея передавалась. «И подобно Нартам, Ахилл предпочел короткий, но блистательный путь долгому, но бесславному прозябанию» [АБАЕВ 1990: 204].

Аналогичные представления бытовали и среди украинских казаков, такие поговорки как «раз родила мате, раз и умираты» вполне соответствуют текстам былинных песен и дум: «Не сегодня, так завтра поляже вона | Як у степу од витру трава | А слава не вмере, не поляже». Украинские народные думы являются своеобразным эпосом запорожских казаков и генетически связаны со средневековым дружинным эпосом «Слово о полку Игореве». В «Слове...», несмотря на наличие более пятнадцати упоминаний «славы» и сорока пяти имен, отчеств и ойконимов, содержащих этот же корень¹¹, упоминания формулы «немеркнущая слава» все же не обнаруживаются. В думах же встречается вполне стабильная формула, завершающая повествование о трагически погибшем казаке: «А слава не вмере, не поляже | Однині до віка!»; «Слава не умре, не поляже | Буде слава слава!» и т.д. [УНД 1972: 149, 162, 242, 254]¹².

Таким образом, наличие варианта этой архаичной поэтической формулы в эпосе осетин указывает на то, что Нартиада формировалась именно в культуре народа носителя индоевропейского языка, что в частности служит лишним подтверждением выводам Ж. Дюмезиля о и.е. характере трехфункциональной структуры нартовского общества. А тот факт, что именно в осетинской версии нартовского эпоса столь отчетливо противопоставляется предпочтение негибнущей славы перед вечной жизнью, позволяет считать этот мотив явным проявлением древнего индоевропейского мировоззрения.

Этимология осетинской формулы *ænusu kad*

Несмотря на то, что осетинский вариант *ænusu kad | koj* этимологически не соответствует реконструкции А. Куна, он все же имеет весьма

¹¹ Святослав, Ярослав, Мстислав, Вячеслав, Горислав, Переяслав, Изяслав, Брячислав, Всеслав, Ростислав, производные от них отчества и т.д.

¹² Пользуюсь случаем высказать благодарность К. Рахно за указание на наличие формулы в украинских думах и за предоставленные им ценные и малодоступные статьи.

архаичную структуру и вполне может отражать иранское развитие данной поэтической формулы, что подкрепляет тот факт, что осетинская формула состоит из двух слов, восходящих к древнеиранским основам.

Первый элемент формулы *aenusu* представляет собой иранскую форму **an-auša-* «бессмертный», состоящую из *auša-* «гибель, смерть» и привативной частицы **an-* «не, бес-», тем самым полностью соответствуя авестийской форме *anaoša-* «бессмертный, неуничтожимый». Интересны в данном контексте армянское *anušak* (заимствованное из пехлевийского) и согдийское **nōšāk* (*nwš 'k*) со значением «вечный» [Абаев 1958: 168-169]. Аналогичным образом первая часть формулы в древнеиндийских ведах (*ákṣiti śrávah*) и эпосе (*akṣayā kīrtiḥ*)¹³ представлена словами *ákṣiti* и *akṣay(y)ā* «невредимый, неуничтожимый» восходящими к глаголу *kṣi-* (*kṣināti*) «повреждать[ся], уничтожать[ся]» с префиксом отрицания *a-* [Васильков 2010: 73–76]. В то время, как греческий вариант формулы (κλέος ἄφθιτον) представлен во втором элементе словом ἄφθιτος «негибнущий, не исчезающий» с идентичной этимологической структурой.

Второй элемент осетинской формулы представлен словами *kad* «слава» и *koj* «молва, слух, упоминание, слава», которые варьируют в разных текстах. Однако, согласно этимологическому анализу В.И. Абаева, оба они восходят к единой иранской основе **ka(y)*, со значением «воздавать должное» (*koj* возводится к **kān(y)a-*, а *kad* к **kāta-*) и, в конечном счете, восходящей к и.е. **k^oei-* с исходным значением «смотреть, обращать внимание» [Абаев 1958: 565–566]. К этой основе восходит и другое слово, иногда встречающееся в рассматриваемых фразах, *cyt* | *citæ* «почет, слава» [Абаев 1958: 327]¹⁴. На то, что понятие *kad* «слава» было в почете у ираноязычных кочевников указывают такие факты, как скифо-сарматское имя Катиар- (Κατιαρης) «добывающий славу» и скифский племенной этноним катиары (Κατιαροι).

Что же касается этимологического соответствия слов, присутствующих в древнеиндийском и греческом варианте формулы, то они в осетинском дали совершенно другие значения. Так и.е. основа **d^hg^{wh}ei-* (санск. *kṣi* | др.гр. φθι), давшая др. инд. *ákṣiti* и гр. ἄφθιτος, в осетинском дала глаголы

¹³ Предпринятый Я.В. Васильковым анализ древнеиндийского эпоса «Махабхарата», показал, что в нем используются формулы, продолжающие более древние ведийские варианты: «*вместо śrávas ákṣitam находим в эпосе kīrtir akṣay(y)ā, вместо ákṣiti śrávas — akṣayā kīrtiḥ, и в связи с этими формулами постоянно всплывают представления о том, что слава ведет героя на небеса, что она — вечна, пока на небо восходят светила*» [Васильков 2007: 202].

¹⁴ Ср. «наши горы не достойны твоей славы» (*ævgaw u max hæxtæen dæ cyt*); «благодаря тебе пропала наша слава» (*dæ rzwagy fesæftis næ cyt*) [Абаев 1958: 202, 327].

ixsɣjyn | *fexsujun* «изнашиваться, истощаться, иссякать»¹⁵ и *хсунун* | *æxsinun* «грызть, глотать»¹⁶ [АБАЕВ 1958: 560–561; АБАЕВ 1989: 240–241]. В осетинском мне неизвестно случая, когда подобно др.инд. и др.греч. вариантам формулы использовались бы данные глаголы с префиксом отрицания *a-* в начале слова со значением «неиссякаемая, вечная».

И.е. основа, давшая др. инд. *śrávas* и гр. κλέος «слава», в осетинском дало лишь слова *sum* | *sum* «звук, шум», *æncæsum* | *æncæsum* «без звука, беззвучный, бесшумный» и *sumæj* «молча, бессловесно», возводимые через иран. **srauma-* (от **sraw-*) к и.е. основе **klew-* «слышать, быть слышным» [АБАЕВ 1979: 197–198]¹⁷.

Исторические параллели: славное аланское племя

В трудах Аммиана Марцелина, римского позднеантичного автора, наиболее подробно описавшего ранних алан, можно обнаружить сведения об аланских «жизненных ценностях» (История XXXI, 2, 22). «Счастливым у них считается тот, кто умирает в бою (*qui in proelio profuderitanimat*), а те, что доживают до старости и умирают естественной смертью, преследуются у них жестокими насмешками, называются выродками и трусами. Ничем они так не гордятся, как убийством человека, и в виде славного трофея (*exuviis gloriosis*) вешают¹⁸ на своих боевых коней содранную с черепа кожу убитых» [АЛЕМАНЬ 2003: 72, 74]. Не аналогично ли первое предложение суровому изречению нартовского вождя: «Лучше за один день умереть в славе, чем вместо этого жить в вечном бесславии» (*Ænustæm ægadæj cæryny bæsty, iwbon kadimæ amæly xwyzdær u*) [НК 2012: 292]? А второе — известному сюжету о славной шубе нарта Сослана, сшитой из скальпов и усов поверженных им врагов (*særdzærmæj æmæ rixidzarmmaj kærce*), надев которую, он стал «наивиднейшим среди нартов» (*Narti astæw bærwægdær bajzadæj*) [НК 2004: 78, 82]?

Но реально ли оправдывали аланы подобные высокопарные изречения? Или их можно списать на проникновение «скифских» эпических мотивов в античную литературу?

¹⁵ А также производное от глагола слово *fælaxs* «стертый, осунувшийся, исхудалый» [АБАЕВ 1958: 434].

¹⁶ И производное от него название подсолнуха и его семечек *хсунæп* букв. «то, что грызут» [АБАЕВ 1989: 240].

¹⁷ Кстати из скифо-сарматского идет, по-видимому, ст.слав. *šumъ*, рус. *шум* [АБАЕВ 1979: 198].

¹⁸ В оригинале «в качестве фаларов» (*pro phaleris*), т.е. вместо эмблем воинского статуса и ранга.

Ответ вполне ожидаемый: воинственные аланы совершили немало славных подвигов, сражаясь с сильнейшими войсками античности и средневековья, многие из этих эпизодов засвидетельствованы авторами современниками. Более того, некоторые из них удостоились войти в позднеантичные и средневековые произведения эпико-исторического жанра.

Вершиной этого жанра, возможно, является поэма *De bello Pollentino sive Gothico* позднеантичного поэта Клавдия Клавдиана (Стихи XXVI, 581–597), посвященная восхвалению доблести римского главнокомандующего Стилихона в его борьбе с готскими полчищами, угрожающими Риму. В эпизоде, описывающем главное сражение, поэт упоминает **славного** (*praecclarus*) вождя аланских наемников, «*которому природа дала малый рост, но великую отвагу (animis ingentibus), и окрасила глаза страшным гневом (ira)*¹⁹. *Все его тело было покрыто ранами, и слава (gloria) сияла еще более гордо на обезображенном копьями лице. По приказанию Стилихона помчался он со своими быстрыми всадниками и, [сраженный] грыз землю Италии. Счастливец (felix), достойный Элисийских полей и этих стихов, он, напрасно подозревавшийся нами, страстно желал доказать свою преданность даже ценою собственной смерти (vel leto). Взяв в судьи меч (iudice ferro), он опровергнул незаслуженное обвинение своей достойной восхваления кровью (laudato sanguine)!*» [АЛЕМАНЬ 2003: 85]. Думаю комментарии к тексту излишни, поскольку полностью соответствуют не только сведениям Марцелина об аланском менталитете, но и напутствию нартовских старцев: «*Нартам меч остался на доблесть, поэтому будьте доблестными во имя этого меча*» (*Nartæn kard bazzadis æxsaræen, ætæ æxsardjyn ut асу kardy nomæj*) [НК 2012: 417]²⁰.

¹⁹ См. ниже мотив героической маски гнева на каменных стелах и деревянных статуях индоиранского круга.

²⁰ Добавлю лишь, что меч-судья здесь упомянут не случайно. Имея в виду, что Клавдиан являлся последним великим до-христианским римским поэтом, не исключено, что здесь отразился хорошо известный скифо-аланский культ меча, в качестве кумира воинского божества. Тот самый, о котором говорит и Марцелин в следующей строке своего труда: аланы «*втыкают в землю по варварскому обычаю обнаженный меч (gladius...nudus) и благоговейно поклоняются ему, как Марсу*» (XXXI, 2, 22). Примечательно, что осетинский покровитель воинов Уастырджи, аналогично иранскому Митре, следит за исполнением договоров и клятв, сурово наказывая их нарушителей, являясь по сути христианизированным продолжателем этого аланского «меча-судьи» (*iudice ferro*), который и действительно фиксируется в качестве атрибута этого небожителя [КОЧИЕВ 2006: 104–105].

На то, что аланы стремились создать своего рода коллективный ореол доблестного и славного народа²¹, указывают сведения средневековой хроники «Исторические записки» Никифора Вриенния. В ней автор повествует об аланских наемниках, спасающих наследников византийского престола, братьев Алексея и Исаака Комнинов, от полчищ турок-сельджуков, вторгшихся в пределы империи. В эту эпоху аланы славились «лучшей кавалерией Леванта», т.е. Востока, как среди мусульман, так и среди христиан. Аланские элиты роднились с царскими домами христианских держав, с ними ко дворам прибывали и многочисленные свиты, члены которых охотно брались на военную службу в качестве офицеров, а они в свою очередь нанимали дружины из своих соплеменников. Не была исключением и Византийская империя.

*«Один из аланских наемников, бывших с благородным Исааком, по имени Арават, видя множество варваров, стремительно нападающих с неистовой яростью, рассудил, что братья, одни с немногими воинами, подвергаются всяческой опасности. Опасаясь, чтобы с одним из них не приключилось какой беды, он призвал товарища, по имени Хаскарис, бывшего под началом у Алексея Комнина, вместе с ним сойти с лошадей и стрелами встретить врагов. Ибо будет **постыдно**, — сказал он, — если благородные и отважнейшие мужи подвергнутся опасности в присутствии аланов, **позор** падет тогда на **весь аланский народ!** Так сказал он, но другой отверг его замысел, как скорее неразумный, нежели смелый, ибо они, поступив таким образом, подвергнутся опасности без всякой пользы для своих господ, так как местность была равнинная и открытая. “Но если ты веришь мне, — сказал он, — будучи неподалеку от теснины и добравшись туда, мы спешимся и отважно бросимся в бой, и таким образом **прославим свой народ** и послужим нашим начальникам”. Так сказал Хаскарис; но Арават, преисполненный высокомерия перед ним — ибо был варваром — тотчас сошел с коня и, ударив его хлыстом, чтобы он следовал за отходившими, занял оборонительную позицию на плоскости. Турки, пораженные неожиданностью этого зрелища, недоумевали, что все это значит. В руке у него было легкое копье, которым он пронзил грудь первого из нападавших, сбив его с лошади. Один из врагов пустил в него стрелу и ранил его в правую руку; но, вытащив ее из раны, [Арават] отомстил варвару тем же оружием, подобно Брасиду в былые времена²². Варвары, уstraшенные его*

²¹ Ср. аналогичные представления у германцев в эпической поэме «Беовульф» (*но этой битвой | преумножил я, | о народоправитель, | славу нашего племени!*) (БВ. 2094–2096).

²² Весьма интересно, что нартовские старцы именуют именно лук и стрелы в качестве оружия, с помощью которого следует прославляться. *«Нартам стрела осталась для славы, поэтому будьте славными среди Нартов во имя этой стрелы»* (*Nartæn fat bazzadis kadaen, ætæ Narty æxsæen kaddjyn ut acy faty nomæj*) [НК 2012: 417].

мужеством, отошли на расстояние, и он, воспользовавшись этим, поднялся на крышу и оттуда осыпал их своими стрелами. Между тем остальные [его товарищи] уже подходили к теснине. Тогда варвары, оставив его, бросились на них с величайшей стремительностью. Но Алексей Комнин, обратившись назад с немногими из своих людей, первый поразил одного из них, а Хаскарис, о котором мы прежде упомянули, ранил в спину другого. Объятые великим страхом, [турки] отступили, оставили их, и они, немного отойдя, спешили и встали лагерем в безопасном месте. По наступлении ночи подошел к ним и тот алан, что первым сошел со своего коня; и все они были спасены, никто из них не был взят в плен или убит» [АЛЕМАНЬ 2003: 307–308].

Курганы славы

Ровно десять лет назад вышло в свет интереснейшее исследование петербургского индолога Я.В. Василькова «Индоевропейские поэтические формулы и древнейшая концепция героизма в «Махабхарате»», в котором автор значительно расширил круг изучаемых материалов как в области языка и поэтических формул, так и в области материальной культуры и этнографии. Особо полным предстал перед читателем, как и стоило ожидать, материал по Индии. В героическом эпосе «Махабхарата» и в ведийском тексте «Шатарудрия» были выявлены многочисленные параллели древним и.е. формулам. Что же касается материальной культуры, рассматривая семантику индийских поминальных стел из долины Ганга (*kīrtistambha* «столп славы»), автору удалось подтвердить гипотезу А.И. Зайцева, считавшего, что древнейшие погребальные сооружения в виде кургана, увенчанного антропоморфным изваянием, являлись ничем иным, как материальным воплощением индоевропейской поэтической формулы «немеркнущая слава», выступая по сути «знаком», призванным напоминать о герое и его славе [Васильков 2010: 68–72]. А.И. Зайцевым было замечено, что в древнегреческом эпосе раскрывается символическое значение кургана: «у Гомера курган с каменной стелой на нем бесспорно осознается физическим воплощением *kleos* — «славы» героя» [Зайцев 1986: 96–107; Васильков 2007: 194–195]. И действительно, в древнегреческом эпосе курган выступает материальным, не вербальным, а физическим воплощением славы героя. Гомер устами Одиссея, повествует следующее о могиле Агамемнона, царя Микен: «Насыпал я курган над Агамемноном, дабы слава его не померкла» (χεῦ' Ἀγαμέμνονι τύμβον, ἵν' ἄσβεστον κλέος εἴη) (Одиссея IV, 584).

Аналогичные представления встречаем и в англосаксонском эпосе «Беовульф», где смертельно раненный после схватки с врагом, главный герой приказывает воздвигнуть ему поминальный памятник. «Еще дышал

он, | и в полной памяти, | вас перед смертью | благословляя, | он повелел вам | курган насыпать | над пеплом, воздвигнуть | холм во славу | его свершивший!» (beorh þone héan | micelne ond maerne | swá hé tanna wæs | wígend weorðfullost | wide geond eorðan) (Беовульф 3094-3098). «Дым от кострища | растаял в небе; | десять дней | насыпали гауты | курган высокий | над прахом владыки, | бугор могильный, | заметный издали, | морескитальцам | знак путеводный» (hlaéo on hóe | sé wæs héah ond brád | waéglíðendum wide gesýne | ond betimbredon on tyn dagum | beadurófes bécn·) (Беовульф 3155–3162). Интересно, что согласно взглядам А.И. Зайцева, практика сооружения высоких могильных холмов возникла в степи, курганы должны были быть «видными издалика и могущими сохраняться на долгие века памятниками умершему» [Васильков 2007: 194]. Курганы издревле использовались в качестве ориентира в пустынно-степных районах [Кузнецов 1993: 38]. Недаром осетинское *cyrt* «стела» развилось из более раннего значения «знак», и в своем изначальном этимологическом происхождении через **čitra*- является производным от др.иран. глагола **kait*- (*čit*-, *čait*-) «быть / делать заметным». От него же происходят белудж. *čēdag* «каменный столб, размечающий дорогу», афган. пушт. **čita-ka*- «колонна, столб, пирамида, обелиск, горка камней на могиле» [Дзицойты 2018: 322-323]. В этих лингвистических фактах, вероятно, сохранилась архаичная информация тех времен, когда древние иранцы жили в степях и воздвигали курганы, которые весьма вероятно именовали именно так.

В повествованиях Геродота о скифах встречается легенда о том, как ранние скифы прибыли в страну киммерийцев, а также о том, что случилось с этим древним народом. «С приближением скифов киммерийцы стали держать совет, что им делать пред лицом многочисленного вражеского войска. И вот на совете мнения разделились. Хотя обе стороны упорно стояли на своем, но победило предложение царей. Народ был за отступление, полагая ненужным сражаться с таким множеством врагов. Цари же, напротив, считали необходимым упорно защищать родную землю от захватчиков. Итак, народ не внял совету царей, а цари не желали подчиниться народу. Народ решил покинуть родину и отдать захватчикам свою землю без боя; цари же, напротив, предпочли скорее лечь костьми в родной земле, чем спасаться бегством вместе с народом. Ведь царям было понятно, какое великое счастье они извели в родной земле и какие беды ожидают изгнанников, лишенных родины. Приняв такое решение, киммерийцы разделились на две равные части и начали между собой борьбу»²³. Всех павших в братоубийственной войне народ киммерийский

²³ Ни этот ли эпический мотив лежит в основе знаменитой батальной сцены борьбы равного числа всадников, изображенной на правой костяной пластине из Орлата?

похоронил у реки Тираса (могилу царей там можно видеть еще и поныне (καὶ σφραῶν ἔτι δῆλος ἐστὶ ὁ τάφος)). После этого киммерийцы покинули свою землю, а пришедшие скифы завладели безлюдной страной» (История IV, 11)²⁴. В этом отрывке, который Ж. Дюмезиль справедливо охарактеризовал «прекрасной легендой, фрагментом эпоса, но не истории» [DUMÉZIL 1996: 262; АБАЕВ 1990: 435], следует обратить внимание на следующие моменты: Во-первых, военная аристократия киммерийцев перед лицом приближающейся заведомо безнадежной битвы и, не имея возможности отразить нападение могущественного врага, предпочитает благородную смерть, нежели позорное изгнание или поражение²⁵. Они заблаговременно собирают совет и решают умереть доблестным образом с оружием в руках, сражаясь насмерть между собой. Во-вторых, народ, предпочеший позорное существование и добровольное изгнание, все же дожидается, чтобы похоронить с почестями своих владык. Символом вечной славы киммерийских аристократов стал общий царский курган (ὁ τάφος), насыпанный плебсом (τὸν δῆμον) над братской могилой воинов. Ж. Дюмезиль метко усматривает в данном фрагменте моральную коннотацию, связанную с идеей славы, противопоставленную с моралью выгоды [DUMÉZIL 1996: 263], т.е. по сути противопоставление тех же моральных качеств, свойственных с одной стороны клану доблестных Ахсартаггата, а с другой — богатым Бората. Французский исследователь считает данный фрагмент скифским сюжетом и сопоставляет его с осетинским сказанием о кончине нартов. Выбранный им вариант действительно содержит мотив совещания доблестных и глупых членов нартовского общества, «Нартовские глупцы говорят. «Чем вообще без потомства, лучше уж пусть будут выродки». И говорит тогда Урызмаг: «Чем дурное потомство, лучше без него. На что нам вечная жизнь? Не нужна нам вечная жизнь, но пусть даст нам вечную славу»». «С тем каждый из них начал копать себе могилу, и стали они туда бросаться» [ДЮМЕЗИЛЬ 1990: 215]. Данное сказание разнится в некоторых деталях со скифским сюжетом о гибели киммерийцев, в частности у Геродота речь идет об одной общей могиле, которую им сооружают третьи лица после их смерти.

Но ведь давно опубликован и другой вариант, записанный в Южной Осетии от Кудза Джусоева в 1925 г. В нем также представлен диалог мудрых (*zænddžyntæ*) и глупых (*ædyltæ*) нартов, но смерть нартов и их последний приют разнятся. В пятницу битвы все племя нартов от мало до

²⁴ Интересные параллели с нартовским и киммерийским сюжетами были обнаружены К. Ю. Рахно в фольклоре украинцев Южного Буга, в преданиях о гибели запорожских казаков [РАХНО 2013: 212–224; РАХНО 2014: 13–18].

²⁵ В одном из вариантов смерти Батраза говорится о его самоубийстве собственным мечом по причине приближения очевидного для героя поражения от ангелов, с которыми он не мог сражаться [ПФАФФ 1871: 169].

велика (*gyččilæj, styræj*) собралось посреди Хызова поля, на вершине «священного холма» (*Wazy k'wuypp*), «Бог перевернул эту гору вверх-дном и Нарты оказались под нею. Нартовский род прервался» (*Xwuyšaw g'e wušu xox fæfældæxta æmæ Narty iwuyyl ja byny fækodta. Narty myggag ask'wyd*) [НК 2010: 587]. Таким образом нарты оказываются погребенными под огромным курганом, в коллективной братской могиле с насыпью, сотворенной самим Богом. Весьма примечательно, что исследователи духовной культуры древних ираноязычных кочевников сопоставляют значение их погребальных курганов с мифологическим образом «мировой горы». А ведь в осетинской Нартиаде именно в этой роли и выступает та самая «священная гора», под которой оказываются погребенными эпические герои. Ее наименование варьирует в разных текстах: *Wazy k'wuypp, Wadz k'wuypp, Wazaj bærzond, Wasxoju bærzond, Was k'wuyppy c'upp, Wazy-c'uppy scær, Wazyk'wyldym*, однако речь несомненно идет об одном и том же орониме.

К сопоставлению легенды о киммерийцах и сказания о кончине нартов с индоевропейскими представлениями о славе, наиболее близко подошли известные французские компаративисты. Ж. Дюмезиль, как было сказано выше, посвятил краткую главу «Смерть благородных киммерийцев» сопоставлению легенды о киммерийцах и нартовского сказания, однако по непонятным причинам не сопоставил их с уже хорошо известными к тому времени индоевропейскими поэтическими формулами о славе.

Кристоф Вьель в свою очередь был весьма близок, писав в одной из своих статей (игнорируя киммерийский сюжет), что предпочтение нартов умереть, оставив о себе вечную славу, ничто иное, как «высшая форма образного увековечения, соответствующая форме увековечения греческих и индийских героев» [Вьель 2012: 150]. Несмотря на точное сопоставление, автор упустил ту важную деталь, что осетинская формула, о которой он говорит, является калькой индоевропейской поэтической формулы «немеркнущая слава», известной в упомянутых им греческих и индийских текстах. Далее автор пишет, что «увековечение славой особо касалось «лучшего» среди нартов, Батраза, как в случае с Ахиллесом в троянском подвиге и с Арджуной в подвиге Бхараты. Действительно, в конце сказания о смерти этого героя В. Пфафф добавляет, что осетины сохранили обычай, когда они поминают своих усопших (настоящих), прославлять имя нарта Батраза, которому они посвящают пироги и пиво <...> Что касается первого факта, то он подтверждает, что этот герой является номдзыд, т.е. буквально «пришедшим к имени», слава которого увековечена культом» [Вьель 2012: 150]. К сожалению, бельгийскому автору осталось не известно сказание о смерти Батраза, в котором говорится, что сам Бог упокоил неугомонную душу героя, проронив над ним три слезы и пообещав ему вечную славу, что полностью подтверждает его гипотезу. «Затем Бог

горько заплакал с небес над трупом незабвенного Батраза: — Отправляйся, в твое вечное место пребывания (*de'nison bæstæm*), в землю, не убивай больше ангелов и святых, многое тебе удалось в борьбе (*toxæj*), да не погибнет твоя слава (*na æmældzæn dæ kad*)!» [НК 2005: 442]²⁶. Таким образом, героический эпос сохранил объяснение причины, по которой этнографическим осетинам следовало почитать славное имя Батраза.

Древнейшие стелы Северного Причерноморья и осетинские поминальные памятники *cyrt*

Рассмотрев семантику самих курганов, стоит теперь обратить внимание на вертикальные стелы венчающие насыпи, расположенные прямо по их центральной оси. Стелы на курганах воздвигались с древнейших времен, оба элемента: курган и стела составляли единый поминальный комплекс уже у индоиранцев, носителей древнеямной культуры Северного Причерноморья в эпоху позднего медного века (энеолита) и ранней бронзы. Вероятно, именно здесь сформировалась данная традиция, распространившаяся по всей Евразии, здесь же она получила устойчивую преемственность и продолжение в культуре ираноязычных скифских племен, занимавших в последующие века данную территорию. На генетическую связь скифских стел со стелами индоиранцев Северного Причерноморья указывали такие исследователи, как О.Г. Шапошников, Н.Л. Членова, В.Н. Даниленко, Н.А. Чмыхов и Н.Д. Довженко [см. ЧМЫХОВ, ДОВЖЕНКО 1987: 130].

Не удивительно, что археолог К.В. Юматов убедительным образом перенес идею А.И. Зайцева на скифские курганные изваяния, т.к. *«преемственность традиции изготовления надмогильных антропоморфных каменных статуй от эпохи энеолита и бронзы к скифскому раннему железному веку очевидна во многих деталях иконографии»* [ВАСИЛЬКОВ 2007: 195; ВАСИЛЬКОВ 2010: 72]. В целом он считает скифские стелы «материальным выражением» формулы «немеркнущая слава», поскольку каменные изваяния добавляли аспект посмертной *«вечной, неувядающей славы, так как камень является символом вечности»* [ВАСИЛЬКОВ 2007: 196].

При этом большой временной разрыв объясняется тем фактом, что согласно данным этнографии (например нуристанцев Гиндукуша), памятники героям существовали одновременно и в дереве, и в камне [ВАСИЛЬКОВ 2007: 199; ДЗИЦКОЙТЫ 2017: 353; см. НАСКИН 1926: 258–262; GRAZIOSI 1961: 149–151; MOTAMEDI 1965: 193–194; MOTAMEDI, EDELBERG 1968: 3–21; KLIMBURG 1976: 479–488; KLIMBURG 1981; KLIMBURG 1983: 351–356; KLIMBURG 2002:

²⁶ Примечательно, что именно «негибнущая слава» выступает центральным элементом в реконструированном круге общих индоевропейских представлений и комплексе стандартных средств их словесного выражения [ВАСИЛЬКОВ 2007: 194].

21–25; KLIMBURG 2002A: 51–68; KLIMBURG 2004: 365–386; SACOPARDO 2006: 127–158; KLIMBURG 2007: 67–70; SUSHMA 2014: 48–51]²⁷. Известны переходы традиции от камня к дереву и наоборот, так что «можно предположить для евразийской степи передачу иконографии на протяжении многих веков в форме не сохранившихся до наших дней деревянных памятников» [ВАСИЛЬКОВ 2007: 196, 199]. Вопрос стилистической преемственности позднескифских, средневековых аланских и современных осетинских стел поднимал еще А.А. Миллер, признающий, что несмотря на значительные временные лакуны, они продолжают одну линию развития, категорически отличаясь от тюркских «каменных баб» [МИЛЛЕР 2014: 225, 239].

Подобное допущение вполне оправдано и для более поздней средневековой эпохи северокавказских аланских памятников, продолжающих иконографическую традицию скифских стел, значительно отличавшихся от тюркских курганных «баб», а также для позднесредневековых осетинских надмогильных стел *cyrt*. Этнографический материал указывает на тот факт, что осетины устанавливали не только каменные стелы, но и деревянные столбы из не гниющих и твердых сортов дерева, таких как ель²⁸, тис²⁹, негной-дерево, вяз (*qædæj-zazæj; syrɣ zazɣ qædyrmægæj*) [АЙЛАРТЫ 2012: 25, 273]³⁰. В одном произведении Сека Гадиева встречаем предание о проросшем деревянном *цырте* поставленном народному герою Таймуразу: «из дерева карагача поставили ему у изголовья надгробный памятник; этот памятник пророс и стал деревом, и сегодня живет на кладбище (аула) Ганис большой карагач» (*syvylg qædæj jyn jæ nyværzæn cyrt nyssagtoj; ūcy cyrt ysxæcyd æmæ sbælas is, abon dærcæry Ganisy wælmærdty styr syvyl dz bælas*) [АБАЕВ 1979: 214]. В одном дигорском сказании, повествующем о конце мира (*Mængæ dujnej kæron*), говорится о том, что когда настанет конец света будет финальная битва, за которой будут наблюдать все люди. Те, кому были посвящены скачки или конь, будут

²⁷ Выражаю благодарность С.И. Каверну за оказанную помощь по скульптуре Нуристана и переводу арабской вязи на памятнике Сослана Мисикова (см. ниже).

²⁸ Кафиры Нуристана выполняли поминальные статуи предков и героев в натуральный рост, также из твердых сортов хвойных вечнозеленых деревьев, в частности из древесины гималайского кедра (*Cedrus deodara*).

²⁹ Примечательно, что по преданию именно из тиса было изначально построено уникальное деревянное мужское святилище Реком (*Rekomy dzwar*), посвященное покровителю воинов Уастырджи, возникшее согласно эпосу из слезы Бога пролитой над нартом Батразом, в котором хранились доспехи последнего аланского царя и легендарного этнарха осетинского народа Ос-Багатара, а также проводились воинские обряды братания и т.д.

³⁰ Сам нартовский эпос говорит о том, что посадка дерева у ног покойника, пришла на смену традиции установления поминальной стелы (*Abonæj fæstæmæ bælas sag'd cæwæed dælfædty ærdygæj mardæn, cyrty nomæn*) [НК 2012: 159]

смотреть с высоты своего коня. Те, кому были посвящены большая поминальная мишень на шесте (*ustur xisti qabag'*), те кому была поставлена большая придорожная стела (*ustur nadbael cirtdzævæn*), и те кому на кладбище был установлен в изголовье деревянный столб (*wælmærdti niværzæn g'ædæ*), все они будут наблюдать за этой битвой с высоты посвященных им памятников [Нартæ 2005: 30; ср. 110; НК 2004: 694; НК 2010: 173]³¹.

Более того, на такую возможность указывает и тот факт, что в мифологическом контексте, стела на вершине кургана, обозначающего «мировую гору», несомненно должна была ассоциироваться с ее космическим центром в вертикальной плоскости, с космическим столпом, т.е. «мировой осью» (*axis mundi*), а конкретнее с ее вариантом *arbor mundi*, т.е. «мировым деревом», основой упорядоченного пространства в космическом и социальном плане. Примечательно, что индоиранские и скифские стелы имели характерную нумерику отражающую идею мирового дерева, четырехугольные и разделенные на три условных уровня по вертикальной линии [Чмыхов, Довженко 1987: 132–134], аналогично тому, как делилось и мировое дерево на крону — небо обитель богов, ствол — надземный мир людей и корни — подземный хтонический мир мертвых.

В таком контексте погребальный курган с четырехгранной стелой³² передает идею вечной славы героя, выступающего по сути опорой, поддерживающей и защищающей космос, а также к которой социум может прибегнуть в момент опасности наступления хаоса, угрожающего мировому порядку³³. Аналогичную идею, по сути, отражают и скифские алтари бога

³¹ Выражаю свою благодарность А.М. Такоеву за помощь с дигорскими текстами.

³² Более того, ярко выраженная горизонтальная четырехгранность стел индоиранцев и скифов отражает стилистический канон, в угоду которому утрачивалась возможность изображения статуарных реалистичных человеческих фигур [Чмыхов, Довженко 1987: 131]. Данное обстоятельство по всей видимости отражает мифологические представления о четырех сторонах света, как горизонтальном отражении идеи мирового дерева [Акишев 1984: 50; Дзищойты 2017: 192–195, 240, 258–266].

³³ Д.С. Раевский полагал, что водружение каменной стелы на кургане вождя или царя являлось временным замещением «рухнувшему дереву», с которым ассоциировался умерший царь и с чьим уходом из жизни организованный социальный и космический порядок подвергался опасности оказаться погруженным в хаос [Раевский 1983: 56]. Его каменное изображение служило временной «опорой» или космическим столпом до момента воцарения нового вождя. Примечательно, что идентичные представления известны в нартовском эпосе и осетинской героической песне. Более того, вполне логично полагать, что виновником падения дерева в изначальной мифологеме выступал именно Вайю, в его негативной (деструктивной) ипостаси бога ветра и смерти. Ведь в связанных с ним мифах (в частности осетинских преданиях о ваюгах) часто встречается мотив вырывания дерева.

войны «Ареса», с четырехугольной возвышенностью из хвороста и вонзенным на ее вершине мечом акинаком, считающимся воплощением самого божества [АЛЕКСЕЕВ 1980: 41–42; ДЗИЦКОЙТЫ 2017: 264, 359–360, аналогию с нартом Батразом см.; МҮСҮККАҢҮ 2019: 349, 354]. Примечательно, что скифские акинаки и курганные стелы объединяет по крайней мере один общий мотив, связанный с тематикой воинской славы. Речь идет о фаллических элементах декора акинаков и т.н. «героической наготы» (*heroic nudity*), которая присутствует на мемориальных стелах героев из всех уголков Евразии, скифских включительно [ЧМЫХОВ, ДОВЖЕНКО 1987: 134; VASSILKOV 2011: 206–211]. На эту параллель обратил внимание в свое время А.Ю. Алексеев в работе, посвященной скифскому «Аресу» [АЛЕКСЕЕВ 1980: 42–43].

Изваяния на степных курганах в эпоху бронзы и позднее являлись образительно-предметным воплощением героико-эпического понятия «негибнущей славы» [ВАСИЛЬКОВ 2007: 200]. На них изображались именно мужчины воины с ярко подчеркнутыми половыми органами, символами мужественности и фаллоидными атрибутами власти (акинак, оселок и т.д.). Все это позволяет предположить, что такие образы в индоиранском языке должны были именоваться термином *nar-* «самец, мужчина»³⁴. Не по этой ли причине предки осетин стали называть эпических героев, живущих в тех же краях в далеком историческом прошлом, собирательным термином *Nartæ* «богатыри», с прозрачной этимологией *nar-* «мужчина, герой» и суффиксом множественного числа *-tæ* [о этимологии термина см. ДЗИЦКОЙТЫ 2017: 267–285]. Вероятно еще средневековые аланы, хорошо знакомые со всем степным пространством Северного Причерноморья, начали отождествлять индоиранские, киммерийские и скифские памятники с захоронениями времен нартов³⁵. Примечателен в данном контексте тот факт, что согласно А.А. Миллеру позднескифские стелы Североного Кавказа имели правильные человеческие пропорции, но размеры фигуры превосходили нормальные пропорции человека [МИЛЛЕР 2014: 233]. Это вполне закономерно можно сопоставить с осетинскими представлениями о том, что богатыри нарты были крупнее современных людей. Именно такую трактовку получили позднеаланские средневековые полупещерные гробницы, наиболее архаичный тип склепов. В позднейшей осетинской традиции склепы

³⁴ Ср. авест. *nar-*, др.инд. *nar-* «мужчина»; пам. язг. *nar*, согд. **naryaka-*, сак. **nartavan-* «герой»; осет. *nael* «самец, мужчина»; тадж. *naryul* «мужлан, грубый парень» и т.д. [АБАЕВ 1973: 165-167].

³⁵ Если стела действительно отождествлялась с деревом жизни в его понимании, как путь по которому следует душа умершего в мир иной, то прямая вертикальная стела, несомненно, должна была отражать ту же идею, что и осетинский текст посвящения коня покойнику, в котором «путь к Нартам» представлен прямым и срединным на перекрестках, подобно направлению, которое задает курганная стела [ПНТО 1992: 313].

такого типа в Кобани и Дзывгисе по традиции приписывались эпическому народу царциатов. При этом предания об их смерти совпадают в деталях со сказаниями о кончине нартов. Аналогичным образом в Дигории наиболее древние и масштабные погребальные сооружения приписывались нартам [КОКИЕВ 1928: 42, 45, 64, 78, рис. 6].

В осетинском эпосе и мифологии образу героя защитника соответствует именно нарт Батраз, стальной герой пребывающий на вершине горы и прыгающий на врагов с ее вершины подобно барсу. Батраз, тот самый эпико-мифологический персонаж, чье имя и славу этнографические осетины увековечили культом, и в чьем образе Ж. Дюмезиль и его последователи обнаружили пережитки мифов, восходящих к скифскому «Аресу». Вспомним также, что именно он использует «мировое дерево» в качестве дубины для защиты установленного миропорядка [НОГЭ 1989: 239; МЫСЫККАТЫ 2019: 342–343]³⁶. Одно сказание и вовсе гласит о том, что нарта Батраза можно было вызывать на тревогу в случае опасности, постучавшись в его надмогильную стелу (*Isči wæ kwy qygdara, wæd-iw tyn mæ cyrt nuxxojut mæ ta wæm racæwdzynæn*) [Мах Дуг 2005: 77].

Еще одной характерной чертой, объединяющей нарта Батраза с героями, увековеченными на каменных стелах, является мотив кубка в руке героя. Данную деталь К.В. Юматов сопоставил с рассказом Геродота о скифском воинском празднике во время которого, воин убивший врага, пьет из почетного кубка (История IV, 66) [ВАСИЛЬКОВ 2007: 196]. Археологические данные позволяют уточнить, что на предметах скифо-греческой торевтики, изображающих этот мотив, в руке персонажа (персонажей) оказывается непременно *ритон*, чаша в виде рога. Возможно, в качестве пережитка этот обряд сохранился у осетин в застольном обычае преподносить самому достойному присутствующему «кубок славы» (*kady nwazæn, cyty nwazæn*), ритуальный напиток, налитый в турий рог, висящий на стене, либо на центральном столбе дома³⁷. В эпосе осетин эту чашу часто получает нарт Батраз, что изобразил М. Туганов на картине «Пир нартов». Священная чаша нартов Уацамонга или Нартамонга, указывающая истинного героя, взлетает, пенится, либо закипает лишь в присутствии нарта Батраза, он же, в итоге оказывается единовластным обладателем этой общенартовской реликвии³⁸.

³⁶ Ср. узкую параллель в символической декорации центрального столба традиционного осетинского дома и поминальной стелы *цырт* [ГАЗДАНОВА 2007: 203].

³⁷ Примечательно, что Д.С. Раевский проводит семантическую цепочку: космический столп — мировое дерево — ветвь — олени рога — ритон [РАЕВСКИЙ 1983: 54].

³⁸ Ср. также рассказ о громадном сакральном котле, отлитом по приказу царя Арианта из бронзовых наконечников стрел, собранных с каждого лучника Скифии (Геродот, История IV, 81), малые «филиалы» (ср. осет. *kuvændon*), которого имелись в каждой скифской области.



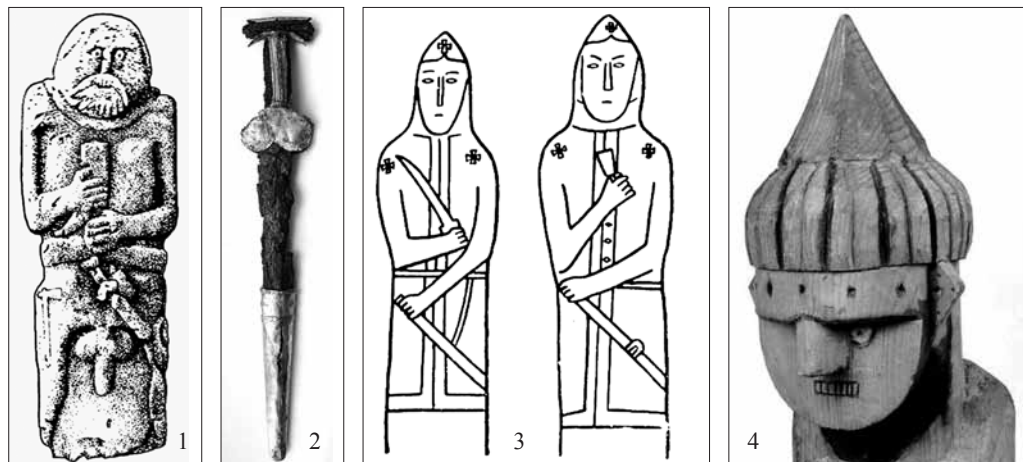
Слева: фрагмент картины М. Туганова «Пир нартов», Батраз выпивает преподнесенный ему «бокал славы». Справа: фрагмент картины М. Туганова «Батраз перед бурлящей чашей Уацамонга»

С другой стороны, если рассматривать мотив кубка в качестве аналога индийского напитка бессмертия *амриты* (осет. *æluton*), то, возможно, перед нами еще один вариант выражения идеи немеркнувшей славы героя. Наконец, вспомним и другую скифо-нартовскую параллель, связанную с мотивом кубка славы. По сведениям Геродота скифы использовали в качестве чаши череп самого лютого убитого врага и аналогично тому, как аланы кичились вражескими скальпами (Амм. Марц. Ист. XXXI, 2, 22), хвастались перед гостями этими ратными трофеями, т.к. подобный «*поступок у скифов считается доблестным деянием*» (История IV, 65). В нартовском эпосе именно Батразу приписан мотив чаши из черепа великана: «*Нартовский Батрадз из черепа Армыкъадзасара сделал чашу для ронга*» (*Nartæ Batyradz Ærmyk'ædzæsæry særykæxcy rong nykkodta*) [Мах Дуг 2005А: 119–120]³⁹.

Древние курганные стелы героев, наделенные т.н. «гримасой гнева», имеют общие черты с описанием гневного выражения лица нарта Батраза, которые в свою очередь имеют параллели в иконографии и описаниях грозного индоиранского бога Вайю, наиболее вероятного прототипа скифского «Ареса» [МҮСҮККАҮ 2019: 312, 320, 344, 345, 352–353, 368, 369]. Сморщенное лицо и хмурые брови (*Batradzy qwunt'yz cæsgommæ*) [НК 2005: 169]; огромные выпученные глаза налитые кровью (*styr qambul cæstdjyn*) и искаженность (*cæxærcæst*) [НК 2005: 388, 432]⁴⁰; оскаленные шелкающие

³⁹ В индоарийской мифологии Индра, убив змея Вритру, делает чашу из его черепа. В систанских сказках из черепа Белого Дива делает себе чашу Рустам.

⁴⁰ Более того, уже после публикации в статье А.В. Дарчиева я обнаружил, что у нарта Батраза фиксируется также мотив поражающего взгляда (*je cæstyæ fæird kodta Batradz*) [Дарчиев 2015: 116], что полностью подтверждает выводы о сопоставлении



1. Скифская курганный нововасильевская стела (V в. до н.э.). 2. Скифский меч акинак с почковидным перекрестьем, найденный на Мамай-горе, Запорожье.
3. Аланские средневековые каменные стелы верховьев Кубани (ущелье р. Кяфар), ст. Сторожевая. 4. «Гримаса гнева» на деревянной поминальной кафирской статуэтке из Британского музея

зубы, подобно голодному жадному волку (*dændægtæ ysqæc-qæc kodta æxxormag zyd biræg'aw*) [НК 2005: 434], громогласный голос (*nyс'c'æxaxst kodta; nyqqær kodta; jæ qæræj fæsurtae sty*)⁴¹ [НК 2005: 135–139] и т.д. Все эти характеристики в совокупности образуют «мотив эпической ярости», который в изобразительном искусстве евразийских кочевников воплотился в «гримасе гнева», наблюдаемой на курганных изваяниях [см. Васильков 2007: 196–197, со ссылкой на специальное исследование Л.К. Ермоленко]. В искусстве же древней Индии аналогичная гримаса именуется «маской славы» (*kīrtimukha*) и часто венчает верхнюю часть поминальных «стел славы» (*kīrtistambha*) [VASSILKOV 2011: 199–201, 204, 214, 223]. Те же черты мимики видим и на стилизованных лицах деревянных поминальных стел и статуй героев (калаш. *gandau*) из Нуристана (Кафиристана) [Васильков 2007: 199].

Как именовали скифы свои курганы нам не известно, однако вполне вероятно, как было сказано выше, этим словом являлось все то же иранское данных деталей с архаичным образом Вайю, в мифологии которого мотивы деформации органа зрения, выпученных красных глаз, поражающего смертоносного либо воспламеняющего взгляда фиксируются достаточно широко [см. Мусыккату 2019: 312–313, 319–320, 322–323, 345, 347–348, 352–353, 360, 368–369].

⁴¹ Ср. с изобразительным мотивом открытого рта на стелах.

čičra- (ос. *cyrt* | *cirt*), которое было заимствовано сванами в древнейшие времена⁴², удержав при этом, по-видимому, свое изначальное архаичное значение сван. *čirt* «куча камней» [АБАЕВ 1949: 298; АБАЕВ 1958: 325–326]. Этот факт коррелирует с данными дигорского диалекта, сохранившего значительный фонд архаизмов, так диг. *cirt* означает не стела (именуемая по диг. *cirtdzævæn*), а вообще «могила, гробница, усыпальница».

Что же касается собственно изначального названия курганных стел, то, отгалкиваясь от материала древней Индии, с большой долей вероятности можно реконструировать наименование «стела (знак) славы», соответствующее осетинскому словосочетанию *kady cyrt* «памятник», букв. «знак славы»⁴³. Такой вывод обосновывается также тем обстоятельством, что др.инд. *kīrti stambha* «стела славы» вполне могла являться калькой скифского (сакского) наименования курганных стел. Дело в том, что именно с проникновением саков на север Индостана и обоснованием их в данном регионе, почти угасшая древняя арийская традиция возведения мемориальных стел получает новый мощный импульс. На севере Индии, «в Западном Панджабе и в Саураштре, где правили династии выходцев из Скифии, шаков по происхождению», начинают воздвигать каменные мемориальные сооружения именно в первые века н. э. [Васильков 2007: 202]. При этом из сакского искусства традиция Индии заимствует такие декоративные элементы стел, как «гримасу славы» *киртимукха*, а также определенный тип конных памятников героям [Васильков 2007: 201]. Таким образом, резонно полагать, что др. инд. *kīrtistambha* «стела славы» сохранило в индийском переводе, исконное скифское наименование курганных стел.

Слово *cyrt* в осетинском эпосе не употребляется столь часто, тем не менее можно встретить весьма интересные факты, помогающие прояснить семантику и функции древних стел.

Во-первых, привлекают внимание сведения о наличии *цыртов* на перекрестках дорог («на перепутье трех дорог был каменный столб» *ærtæ fændadjy astæw wydi duryn cyrt*) и придорожных обочинах (*fændaggæron*), которые являлись не только путевыми знаками ориентирами, помогающими путникам не сбиться с пути во время снегопадов и тумана, но и

⁴² Это заимствование должно было произойти задолго до средневековья, т.к. уже в XII в., в западно-аланском языке *цыртом* (т̄ц̄ерθ̄е) именуется поминальная Зеленчукская стела.

⁴³ В современном языке словосочетание *kady cyrt* обозначает «памятник». Так например в переводах библейской «Книги Самуила», памятник Саула, воздвигнутый им во славу себя самого, именуется именно так: *Saul Karmilmæ ærcyd ætæ wum jæxicaen kady cyrt sæværdta* «Саул пришел в Кармил и поставил там себе памятник...» (1 Самуил 15, 12). Идентичным образом назван столб Авессалома: *ætæ jæ abony ong dær хонунс Aveccalomy kady cyrt* «и этот столб до сих пор называется Памятником Авессалома» (2 Самуил 18, 18).

являлись местом пребывания духа покровителя дороги (*Fændadjy bardwag*) [НК 2011: 130–131; Гутиев 1989: 394]⁴⁴. Подобная практика засвидетельствована и в осетинской этнографии [Дзиццойты 2017: 259, 261; ср. НК 2011: 479–480], в Средние века она широко применялась на протяжении подконтрольного аланам северо-кавказского отрезка Великого шелкового пути, некоторые из этих знаков стоят на своем месте и сегодня [Кузнецов 1993: 25, 40, 53, 61, 64–66]. Более того аланские средневековые каменные антропоморфные стелы верховьев Кубани (открытые на р. Кяфар), при археологических раскопках показали отсутствие под ними могил [Миллер 2014: 238]. Еще в XIX в. В.Ф. Миллер писал, что в Осетии *цырты* «падают каждому путешественнику на перекрестках горных дорог, на перевалах, на полянках у берега рек и вообще в таких местах, откуда их можно видеть на далекое пространство или где больше проезжает людей» [Дзиццойты 2017: 261]. Весьма наглядно для нашей темы, что у осетин бытовал «обычай воздвигать независимо от могилы памятные столбы для именитых покойников на проезжих местах» [Миллер 1893: 135; см. ниже о *цырте* Сослана Мисикова]. По мнению Р.Г. Дзаттиаты осетинские «средневековые надмогильные сооружения и памятники («цырт») отражают культ героизированных предков» [Дзаттиаты 2002: 169]. Об аланском культе предков писал еще Клавдий Марий Виктор в V в.: «каждый из них вместо богов почитал своих предков» (*Alethia VIII, I, 35*) [Алемань 2003: 81–82].

Согласно мифологическому циклу эпоса, первый *цырт* с оградой был сотворен на могиле близнецов Ахсара и Ахсартага самим небожителем Уастырджи (*æmæ syl festad dissadjy cyrt, jæ alyvars kwitk'wiri galwan*) [НК 2003: 65]. При этом в другом варианте этого же сказания встречаем деталь, описывающую этот памятник: их красивая поминальная стела была декорирована оленьими рогами (*ræsugd cyrt sady sytimæ*) [Гутиев 1989: 183], что несомненно связывает образ *цырта* с мировым деревом⁴⁵. Примечательно, что

⁴⁴ В осетинской традиционной религии покровителем дорог является солярный всадник Уастырджи, покровитель мужчин, воинов и путников, его частые эпитеты *fændagsar* «глава дорог» и *fændarastgænæg* «творящий прямой путь». Буквально во всех уголках Осетии можно встретить придорожные каменные стелы в честь Уастырджи проезжая мимо которых, мужчины приподнимаются, отрываясь от водительских кресел в знак почтения. Примечательно, что именно он является христианизированным наследником скифского «Ареса», а также творцом первого *цырта*.

⁴⁵ Связь с семантикой роста и обновления жизни усматривается также в том факте, что осетины белили известкой склепы и надгробные памятники в определенный день весны, который именовался *cyrtæg'dæn* [Миллер 1934: 1686]. В середине апреля (*syftæræftawyn tæj* «месяц открытия листвы»), в праздник поминовения умерших (*Zaxxæssæn* «ношение



Фрагмент картины Махарбека Туганова «Посвящение коня покойнику», с изображением средневековых надземных склепов, увенчанных оленьими рогами

осетинские средневековые надземные склепы действительно венчались оленьими рогами, пазы для установления которых сохранились на крышах некоторых из них [Кокиев 1928: 15]. Эта деталь стала характерной чертой этнографических картин и рисунков М. Туганова, изображавшего склепы именно с такими «антеннами».

Одно сказание объясняет причину, по которой осетины притрагиваются к надмогильному памятнику при посещении кладбища. Только после такого действия Сослану удастся пообщаться с усопшим воплощенным в этом *цырте*. Данная деталь весьма интересна, если рассматривать *цырт* в качестве мирового древа, который символизирует космическую ось, пронизывающую все три уровня осетинской космологической картины мира. Другими словами, именно прикасаясь к «стволу древа», герою удастся общаться с душой персонажа, находящегося на другом уровне [Гутиев 1989: 394–395]. Вероятно с этой целью на ряде осетинских стел из «нартовского села» Лац⁴⁶ встречаются углубления в штукатурке в форме отпечатка левой руки [Кокиев 1928: 27, рис. 30]⁴⁷. В этом отношении интересны сведения эпоса о том, что сам Барастыр нанес нарту Сослану отпечатки своих рук на спину во время пребывания в его владениях. *«Повелитель Страны мертвых обе руки на его лопатки положил и сказал ему: — Если в Верхнем мире ёлки»*) приносились и втыкались на могилы еловые или тисовые ветви (*zaz*), в тот же день старались устанавливать и каменные *цырты* [Айларты 2012: 310]. На эту же семантику указывает и народная загадка про кукурузу, которая сопоставляется с выложенным мелкой каменной кладкой *цыртом* (*Lystæg cyrt lystæg duræj amad*) [Тменова 2000: 34].

⁴⁶ Для других представлений о *цыртах*, восходящих к скифским верованиям у древних жителей с. Лац [см. Дзиццойты 2017: 259 и далее].

⁴⁷ Внутри Дзывгисы дзуара на стене существует отпечаток руки в штукатурке, что позволяет предположить общение с верхними силами через прикосновение дзуарлага к отпечатку.

не поверят в то, что ты был в Стране мертвых, то ты покажешь им свою спину» [НОГЭ 1989: 160]. Обычай прикасаться рукой к надмогильной стеле практикуется осетинами и сегодня. Примечательно, что, по всей видимости, он практиковался еще скифами, Геродот пишет, что «они приносят клятвы, упоминая самых справедливых и доблестных мужей древности, и при этом возлагают руки на их могилы» (История IV, 172).

Пожалуй, одним из наиболее интересных мотивов, связанных с употреблением слова *цырт* в осетинском эпосе, является необычный погребально-поминальный памятник, который устраивает Батраз на могиле Сослана. Настигнув кровника, он разрубает надвое зубчатое Колесо Балсага, убившего Сослана (*Wyj faestæ Calxy kardæj nuxxafta, | Jæ æstæwyl æj bynton ærfasta. | Jæ nuyværzæn yn je'rdæg nycçag'ta, | Innæ ærdæg ta — wæd jæ dælfædtæm*) и устанавливает две его половины на могиле в качестве *цырта* (*Balcædjy Calx dyn cyrtæn nycçag'ta*) [НК 2011: 426-427; Миллер 1934: 1686]⁴⁸. Этот малопонятный мотив находит свое объяснение в сведениях Геродота о скифских царских погребальных обрядах [Туаллагов 2001: 254]. На царские годовые поминки скифы приносили в жертву всадников и коней, делали из них чучела набитые соломой⁴⁹, сажали всадников на коней, а коней устанавливали на своеобразные подставки, сделанные из двух половин колеса. «Потом на двух деревянных стойках укрепляют половину колесного обода выпуклостью вниз, а другую половину — на двух других столбах.<...> На передних ободьях держатся плечи лошадей, а задние подпирают животы у бедер» (История IV, 72). Таким образом нартовский эпос осетин удержал уникальные черты скифского обряда посвящения коня на разрубленном колесе, больше не встречавшегося ни в одном другом источнике⁵⁰.

В эпосе также неоднократно встречается мотив превращения человека в *цырт* и обратно, из каменной стелы в человека [НК 2010: 50; НК 2011: 71, 136–137; Гутиев 1989: 164–165, 394]. Это обстоятельство, несомненно, указывает на знакомство осетин с образами древних антропоморфных стел «нартовского времени», т.е. с реалистичными скифскими и аланскими стелами. Согласно эпосу в таком виде пребывает и по сей день сын

⁴⁸ Ср. малочисленный тип дигорских склепов при входе у которых установлены вертикальные стелы по обеим сторонам [Жокиев 1928: 27, рис.23].

⁴⁹ Весьма примечательно, что в сказании хронологически предшествующем смерти Сослана встречается также мотив изготовления чучела набитого соломой, которое он сам делает из своего скакуна.

⁵⁰ Ср. также сарматский похоронный обычай класть в погребение специально разломанное пополам бронзовое зеркало с солярным декором, напоминающим спицевое колесо.



Слева: склеп с двумя боковыми *цыртами* из с. Махческ, Дигория [Кокиев 1928: рис. 23].

Справа: антропоморфные *цырты* из с. Донифарс, Дигория [Кокиев 1928: рис. 33]

нарта Сослана, застывший покосившимся каменным столбом на берегу моря (*Bitar abon daer ma dendjyzy byl zylyn cyrtæj læuwy*), в ожидании отмщения за смерть отца [НК 2004: 593, 616, 782]. Примечательно, что жители горной Дигории считали *цыртами* нарта Сослана древнейшие каменные столбы менгиры близ с. Мацута [Кокиев 1928: 28, 58–61].

Согласно одному сказанию считалось позором для потомков, если *цырт* был использован в качестве коновязи. Так поступает со стелой Хамыца зловещий антипод Батраза (*dae fydy cyrtyl dyn ja bæxy babasta*), который насильствует над нартами и угоняет их скот (*adæmæj хунджылæg kodta, wæ fos wyn atardta*) [Мах Дуг 2005Б: 138]. Чтобы избежать подобных ситуаций осетины устанавливали специальные деревянные столбы-коновязи рядом с придорожными поминальными стелами. «Их ставят часто, независимо от могилы, на перекрестке больших дорог для увековечения памяти покойника. Рядом с памятником обыкновенно ставят деревянный семиконечный столб (*avdkhoxug bæxbædtæn*), служащий коновязью путникам, чтобы те могли вспомнить покойника и помолиться о его душе» [Кокиев 1928: 26]. Ср. реакцию скифов на неуважительное отношение к курганам их славных предков (Геродот, История IV, 127).

Согласно этнографическому материалу, в прошлом памятники усопшим воздвигались только в случае проведения полного комплекса похоронно-поминальных обрядов, жертвоприношений и поминок, «без исполнения такого обряда воздвижение памятников считается непозволительным» [Чибилов 2008: 322]. Для обозначения могилы ставился временный деревянный знак, который через год заменялся долговечной каменной плитой. Считалось большим позором, если ко времени установления каменного

цырта, временный знак успевал сгнуть, что служило поводом для упреков и колкостей в сторону родичей усопшего. То же самое можно сказать о могилах убитых, на месте которых, вместо *цырта* временно устанавливался высокий деревянный шест с черным флагом и увенчанный мишенью (*qabaq*). Семья не имела права ставить каменный *цырт* до того, как отомстит за кровь убитого родича [Айларты 2012: 285]. В сказании о смерти Сослана, описан эпизод о том, как сын бедняка отомстил своим кровникам, когда те пришли пировать на его могилу. «Когда я вышел из терпения, то выбросил могильные плиты — доски, вскочил из своей могилы, захватил свое оружие, висевшее на могильном *цырте*, и убил их, всех трех наездников» [НК 2004: 783]. После этого Сослан посчитал достойным войти в рай вместе с бедняком, так как тот поступил героически. Данный мотив сопоставим с изображением на золотой пластине от скифского горита из Зубовского кургана (стоит оговориться, что его аутентичность поставлена под сомнение рядом специалистов). Этот эпический сюжет также напоминает символизм оружия (горита (колчана с луком и стрелами), контоса (длинного копья) и т.д.), повешенного на дерево, известного на целом ряде скифо-сарматских изображений, предположительно связанных с похоронно-поминальной тематикой⁵¹.

В андиевской версии эпоса встречается мотив водружения огромного меча поверженного великана *ваюга* (*Jæxædæg senk kard byl̥yl ærsag 'ta*) вместо железного *цырта* (*æfsæn cyrtæn*). Антропоморфный вид ему придавала установленная на мече отрубленная голова великана (*Særy k 'wydyr ta kardyl ærsag 'ta*) [НК 2011: 305]. Интересно, что на индийских стелах верхняя их часть часто декорирована «маской гнева», апотропеем *киртимукха*, а у древних греков аналогичной личиной Горгоны и Сфинкса [Васильков 2007: 196–197, 201]. Личины ваюга применяли в качестве апотропея ранние аланы, в частности на фаларах конских сбруй посвященных покойнику [см. Мусыккату 2019: 311].

Еще одной характерной чертой индоиранских, киммерийских и скифских изваяний является профильное углубление между головой и туловищем статуи на тыльной стороне, данная деталь указывает на желание подчеркнуть ширину шеи [Чмыхов, Довженко 1987: 131]. Широкая шея героя

⁵¹ Ср. эпизод из «Махабхараты», в котором Пандавы вешают свое оружие на дерево во время последнего года изгнания, когда они должны были прятаться у «царя рыб», Вираты. Вынужденные скрывать свою настоящую личность, чтобы не быть узанными, они берут новые имена и выполняют несвойственные их статусу работы (повара, конюха, пастиуха, танцора). Данный эпизод имеет отличную параллель в нартовском эпосе осетин, в сюжете о бесславном семилетнем пребывании героев Ахсартаггата при дворе «царя рыб» Кафтысар Алдара.



Слева: сцена обезглавливания врага близ столба с повешенным на него оружием (Зубовский курган (?), Анапа). Справа: повешенный на дерево горит на золотой пряжке из Сибирской коллекции Петра I

выступает маркером воина и в нартовском эпосе осетин. В частности, именно ее мы встречаем в описании Батраза: у него был широкий затылок как у овна (*Fyraw k'æbutdjyn*) [НК 2005: 432]. На эту деталь в другом контексте обратил внимание Ю.А. Дзицойты, поясняя, что «красная шея у Сослана и у других нартов, как и стальная шея у брата Бора, свидетельствует о мощи и силе этих героев» [Дзицойты 2017: 202; ср. НОГЭ 1989: 47, 128, 194].

Из приведенных выше примеров вполне отчетливо видно, что осетинские представления о *цыртах* имеют узкие параллели, совпадающие в уникальных деталях с аналогичными представлениями и памятниками древних индоиранских культур. Данный факт позволяет предполагать культурную скифо-алано-осетинскую преемственность традиции установления поминальных столбов в честь прославившихся воинов. Их истоки следует искать в седой архаике эпохи индоиранской, и шире восточноиндоевропейской общностях.

Этнографические реалии: придорожный поминальный *цырт* и героическая песня Сослана Мисикова

В подтверждение всего вышесказанного приведу достоверный пример, датируемый последними десятилетиями т.н. осетинской дореволюционной «этнографической эпохи». Этот оригинальный материал был собран мною летом 2017 г. и публикуется впервые. Речь пойдет о придорожном *цырте*, установленном в честь воина, героически павшего на полях Русско-Японской войны 1904–1905 гг. В осетинском с. Брут, на ул. Степная (осет. *wælaesyx* «верхняя улица»), близ дороги возвышается старый каменный памятник из песчаника, декорированный неглубоким рельефом, выполненным

в технике гравировки. Изображения местами отколоты, стерты или попросту заросли желтым мхом лишайником, постепенно разрушающим лицевой слой каменной стелы. Согласно местным жителям⁵², несколько лет назад памятник был сбит машиной и сильно поврежден, уцелевшая его часть была вновь установлена на том же месте, рядом с его отколотым основанием. Таким образом под землей оказалась значительная часть нижней части рельефа, на которой согласно информаторам, была выбита эпитафия, даты, а также имя человека, которому этот памятник был посвящен. К счастью, то что не сумел передать вековой камень, сохранилось в памяти односельчан, знающих имя этого славного всадника. Придорожный мемориальный *цырт* был посвящен уроженцу с. Брут, офицеру царской армии Мисикову Сослану (*Mysykaty | Mysykkaty Soslan*), павшему смертью храбрых на далеких сопках Маньчжурии.

Оказалось, что это имя хорошо знакомо осетинским фольклористам, т.к. Сослан был удостоен высочайшей народной награды за проявленную им отвагу, ему была посвящена героическая песня (*qæbatyrdzinady zaræg | kady zaræg*), известная, по крайней мере, в трех разных вариантах. Текст этой песни (*J'apony xæstmæ cæwdjyty zaræg* «Песня о ушедших на Японскую войну») ездил записывать в с. Брут в 1930-х гг. даже именитый грузинский музыкант В.И. Долидзе [Мах Дуг 2000: 121]. Память о Сослане сохранилась и благодаря посвященной ему монографии первого осетинского профессора Махамата Мисикова, его родного племянника. На третьей странице его труда «Материалы для антропологии осетин» крупным шрифтом написано: «*Памяти дяди Сослана Мисикова, направившего меня из тьмы ко свету, съ благодарностью посвящаю свой скромный труд*» [Мисиков 1916: III; Мисиков 2011: 10–11].

Достоверной информации о его биографии крайне мало, запросы в военные архивы не увенчались успехом. Единственное упоминание встречается в списках переписи населения за 1886 г., в с. Шанаево (Брут) фигурирует Сосланбек Кокилович Мисиков в возрасте 30 лет (соответственно 1856 г.р.), находящийся на службе при военном губернаторе в г. Кутаиси [ПСНП 2014: 169]. Известно, что с 1883-1887 гг. военным губернатором Кутаисской губернии был А.М. Смекалов, небезызвестный атаман Терского казачьего войска. Согласно же переписи при нем служили только два осетина, Сослан Мисиков и Кахирман Дзусов из с. Зильги.

Таким образом, как это и не парадоксально для времен поздней Российской Империи, наиболее информативными оказываются именно фольклорные данные из текстов его песни, а также такие декоративные детали

⁵² Выражаю свою благодарность Батразу Алдагову, показавшему местонахождение памятника.

посвященного ему *цырта*, как изображения георгиевских крестов и погон. Героическая песня у осетин была наиболее популярным фольклорным жанром, в отличие от эпоса, который исполнялся в редких торжественных случаях, песню можно было услышать повсюду. Еще одной чертой отличия являлась ее неоспоримая историчность, что для нашей темы крайне важно. Привожу тексты песен в дословном переводе и с осетинской транскрипцией в скобках. В переводе также выделяю текст самого повествования, что помогает не отвлекаться на междометия призванные создавать эмоциональный героико-драматический песенный фон.

В книге народного поэта Ахсара Чеджемты «Артхурон» представлен, пожалуй, наиболее знаменитый вариант героической песни Сослана Мисикова. По крайней мере все три аудиозаписи, к которым я имел доступ (одна в исполнении В. Танклаева), являются почти точным повтором данного текста в слегка усеченном виде [ЧЕДЖЕМТЫ 1997: 162–164]. Ноты к мелодии и четыре куплета этого варианта были также опубликованы в сборнике «Осетинские героические песни» (*Ирон хъæбатырты зарджытæ*) [ИХЗ 1995: 33–34].

Автор приводит краткое вступление к песне поясняя, что «осетинская отважная молодежь участвовала в Русско-японской войне 1905 г. В то время слухи о их славном мужестве (*sæ lægdzinady koj*) разнеслись далеко. В этой войне свою жизнь отдал уроженец с. Брут, мужественный Мисиков Сослан. Несмотря на то, что прошло много времени, его имя не исчезло, его имя становится более и более славным (*jæ nom nogæj-nogdær kæny jæ kady*)», «благодаря его героической песне (*jæ kady zarædjy færcy*) не забылось имя отважного Сослана Мисикова» [ЧЕДЖЕМТЫ 1997: 15, 162–164].

«Хей, Сослана, мол, мне вон у Мисиковых (*G'ej, Soslanmæ, dam, myn wærtæ Mysykataem,*) | Имя «Сослан», сказал, кто позовет («*Soslan*», *zæg'gæ, či badzurdzæn,*) | Хей, война, скажи, пришла, Сослан. (*G'ej, tox, zæg', ærcydi, Soslan.*) | Идем и отправимся (*Com æmæ fæcæwæm*) | Избранным мужчиной на черную Японскую войну (*Lægævzærstæj Apony saw xæstmæ.*) || Хей, урайда, ну-ка давайте живо!... (*G'ej, wæræjdæ, jæ mardzætæ!..*) | Тем временем на станции Карджина (*Walynmæ Kærdzyny stancæmæ*) | Пока собираются лучшие из осетин (*Iron gwyrdtæ kwy 'rbambaryd væjjync.*) | Ой, Сослан на своем желтогривом коне (*Oj, Soslan jæ burbarc bæxyl*) | Мгновенно примчался, (*Wajtag'ddær ærxæccæ,*) | Попрощался с двумя своими нежными сестрами. (*Xærzbon zag'ta jæ dywuæ bис хожæн.*) || Ой, урайда, ну-ка живо!. (*Oj, wæræjdæ, mardzæ!..*) | Вот, мол, там (*Wærtæ, dam, myn*) | Его две сестры обратились друг к другу: (*Jæ dywuæ хожу kæædzimæ kwy badzurync:*) | «Давай воздержимся, нашему единственному, его дорогу («*Næxi fæwromæm, næ iwnægæn jæ fændag*) | Не

будем омыывать слезами», — сказали, (*Cæstysygæj ma æxsæm*», — *zæg 'ync.*) || Ой, уорайда, ну-ка давайте живо!... (*Oj, wæræjdæ, jæ mardzætæ!..*) | **Далеко там где Восход солнца война начинается**, (*Dard Xuryskæsæny tox kwy bacajdag ' væjy,*) | **Обращается к урожденным осетинам** (*Wæd dzury iron gwyrdtæm,*) | **Пришла война, но, мол, не бойтесь**, (*Tox ærcyd, fælae, dam ,ma tærsut,*) | **Иначе позор падет на черные горы нашей Осетии**. (*Kænnod ægad wydzæn næ Iry saw hæxtæn.*)⁵³ || Ой, уорайда, ну-ка живо!... (*Oj, wæræjdæ, jæ mardzætæ!..*) | **Посреди ожесточенного сражения**, (*Karz hæsty midæg,*) | **Сокрушительный удар как настигает**, говорит, (*Karz cæf kwy bajjafy, zæg 'ync,*) | Ой, битва пришла, ребята, (*Oj, tox ærcyd, læpputæ,*) | **Вот там в далекой Японии**. (*Wærtæ dard Apony.*) | **Мисиков отважный Сослан** (*Mysykaty qæbat*⁵⁴ *Soslan.*) || Ой, уорайда, ну-ка живо!... (*Oj, wæræjdæ, jæ mardzætæ!..*) | **Перевезите мне** (*Ærbabattut-ma myn*) | **Тяжелые раны на моей груди**, говорит, (*Mæ riwy wæzzaw cæftæ, zæg 'y,*) | **Подарком моих двух сестер** (*Mæ dywuae xoju lævar*) | **Этим башлыком** (*Acy basylyqæj*) | **Мисиков безвременно умерший Сослан** (*Mysykaty cærynq wag*⁵⁵ *Soslan.*) || Ой, уорайда, ну-ка живо!... (*Oj, wæræjdæ, jæ mardzætæ!..*) | **Вон там, мол, ушедшие в Японию** (*Dælae, dam, myn apondzawtæ*) | **Начали возвращаться**, говорят, (*Zdæxyntæ bajdydtoj, zæg 'ync,*) | **Но Сослан то не появляется**, (*Fælae Soslan kwy næ zyny wædæ,*) | Битва и уорайда... — (*Tox æmæ wæræjdæ* —) | **До Мисиковых дойдет черная новость**. (*Mysykataem saw xabar qwysdzæn.*) || Ой, уорайда, ну-ка живо!.. (*Oj, wæræjdæ, jæ mardzætæ!..*) | **На вокзале Карджина** (*Kardzyny vagzaly*) | **Сослана черный гроб когда примут**, говорят, (*Soslanæn jæ saw čyryn kwy rajsync, zæg 'ync*)⁵⁶ | **За ним его любимого коня** (*Jæ fæstæ jæ warzon bæx*) | **В битву который отправился**, (*Tox æmæ kwy rarast,*) | **Проливаются слезы во дворе Мисиковых**. (*Cæssyg kalgæ Mysykaty kærtmæ.*)».

В сборнике памятников устного народного творчества осетин (*Iron adæmon sfældystad*), собранного З.М. Салагаевой, помещена еще одна

⁵³ Ср. идентичные представления в вышеприведенном отрывке византийской хроники. Перед вступлением в схватку с врагом аланский воин высказывает опасение, что если не проявить доблесть в бою, то «*позор падет тогда на весь аланский народ*».

⁵⁴ Исторически слово *qæbatyr* означало букв. «богатырь» (дигорская форма удержала изначальную форму *bæg 'atyr*). Согласно одной из аудиозаписей это слово заменяется на *nomdzud* «прославленный», «пришедший к славному имени» (о семантике этого слова в эпосе см. выше).

⁵⁵ В аудиозаписи поется *qæbatyr* «богатырь, герой».

⁵⁶ В другом варианте говорится о почетном выносе его гроба поверх голов (*Læpputæ jæ cæ cærtyl raxæssync*) [ИХЗ 1995: 34].

версия песни о Сослане Мисикове, записанная от Хаджимурата Гусова [ИАС2 2007: 548–549]. Этот вариант во многом перекликается с предыдущим, но наделен и отличительными мотивами, заслуживающими внимание.

«Вон там на вокзале Карджина глашатай (*Dælcæ Kærdzyny vagzalæj fidiwæg*) | **Который кричит:** (*Kwy nyqqær kodta:*) | — **Хей, ой-горе, хей, Осетия!** (— *G'e, wæwuæj, g'e, Iryston!*) | **Кто считает себя мужчиной, все до одного** (*Læg či u, wydon iwuyldær*) | **На Японскую войну пусть выйдут,** (*Apony hæstmæ racæwænt.*) | **Только по одному,** (*Ærmæst iwnædjytæj.*) | **Пусть из вас никто даже на своего вороного коня седла не положет.** (*Jæ saw bæxyl sarg' dær wæ mači sæværcæd.*) | **Но Мисиков Сослан** (*Fælcæ Mysykaty Soslan*) | **Своего вороного коня из Нижней Санибы** (*Jæ saw bæx dællag Sanibajæ*) | **Как привел.** (*Kwy rakodta.*) | **Хей, вот несчастье** (букв. да пропадет его потомство). (*G'ej, jæ byndar ysčifa.*) | **Сюда на вокзал Карджина** (*Mæncæn Kærdzyny vagzalmæ*) | **В моем бою смерти кто не найдет** (*Mæ toxy mælat či næ bajjafa.*) | **Теперь на Японском поле битвы** (*Nyr Apony hæsty bydyry*) | **Молодой Сослан лучше всех искусно сражается.** (букв. справляется) (*Ænaqom Soslan wældaj xwyzdær kwy aræxsy.*) | — **Мне нужно моей маленькой Осетии** (— *Æz qwamæ mæ gyccyl Irystonmæ*) | **Богатырский** (Георгиевский) **крест принести!** (*Qæбатыry dzwar ysxæsson!*) | **Но пуля последнего меткого выстрела** (*Fælcæ byndary fexsty fæstadjy næmyg*) | **Сослана выбила из луки его седла.** (*Soslany jæ sarg'y goppæj felvæsta.*) | **Теперь его вороной конь по полю битвы** (*Nyr jæ saw bæx hæsty bydyry*) | **Начал бегать туда-сюда:** (*Razg'or-bazg'or bajdydta:*) | **Искал своего всадника,** (*Jæ barædjy agwyrda.*)⁵⁷ | **Но лишь от своего всадника** (*Ærmæst jæ barægæn*) | **Его каракулевою шапку принес** (*Jæ buxarxud ærbaxasta*) | **Храбрецам Осетии.** (*Iry qajtartæm.*)⁵⁸ | **Теперь Сослана черного коня** (*Nyr Soslany saw bæx*) | **Наряженного в черное завели в вагон.** (*Cawaræztæj vagony kwy sæværdtoj.*) | **На вокзале Карджина** (*Kærdzyny vagzalæj ta*) | **Новый глашатай закричал:** (*Nog fidiwæg nyqqær kodta:*) | — **Ей Осетия, встречай своих ратников** (- *G'ej, Iryston, alči wæ jæ bælccony*) | **Выходите навстречу,** (*Razmæ racæwæd.*) | **Только Сослана двух осиротевших сестер** (*Ærmæst Soslany dywuæ sidzær xomæ*) | **Пусть никто не**

⁵⁷ Близкую по семантике идею заложил Даурбек Цораев в памятнике воинам куртатинцам в Верхнем Фиагдоне, который представляет скульптуру склонившегося оседланного коня близ черного каменного *цырта* (менгира), оплакивающего павшего в бою наездника.

⁵⁸ Ср. в героической песне Гуймана, мотив приношения его окровавленной папахи верным псом (*Подбежал Селан, держа в зубах | Шапку, побуревшую от крови*) [ПДЛ 1974: 54].

зовет: (*Mači badzuræd:*) | У них их ратник остался на поле сражений. (*Wydonæn sæ bælccon xæsty bydyry bazzadi.*) | Сослана двое осиротевших сестер (*Soslany dywuæ sidzær xoju*) | Начали приставать к своей невестке (букв. невестка соблюдающая обычай молчания при старших): (*Sæ wajsadæg čyndzy k'wymi bakodtoj:*) | — Пойдем навстречу нашему ратнику. (— *Com næ bælccony razmæ.*) | Невестка слова глашатая (*Wajsadæg čyndz fidiwædjy nyxæstæ*) | Как услышала собственными ушами: (*Jæxi qusæj kwy feqwyستا:*) | — Вы идите сами: вдруг меня кто-то из старших увидит... (— *Symax acœut: xistærtæj mæ isči kwy fena...*) | Теперь на вокзале Карджина все (*Nyr Kærdzyny vagzaly alči*) | Насладились обликом своих ратников. (*Jæ bælccony wyndæj bafstæsti.*) | Осетинские герои Сослана черного коня (*Iry qajtartæ Soslany saw bæx*) | Когда вывели, — (*Kwy rakodtoj,* —) | Сослана две осиротевшие сестра (*Soslany dywuæ sidzær xoju*) | Начали друг на друге рвать волосы: (*Kærcædzijy særyqwyn tonyn bajdydtoj:*) | — Как же ты перехитрила нас, молчаливая наша невестка! — (— *Sæj sajd næ fækodtoj, næ wajcadæg čyndz!* —) | И продолжая рвать на себе волосы (*Æmæ sæ særyqwyn tongæjæ*)⁵⁹ | Своего черного коня повели (*Sæ saw bæxyl raxæcydysty.*) | И отправились к себе домой. (*Æmæ racydysty sæ xædzarmæ.*)

Наиболее информативным с исторической точки зрения представляется вариант, опубликованный в журнале «Мах Дуг» и записанный в с. Ставд-Дур в 1966 г. со слов Дженалдыко Гаугаева [Мах Дуг 2000: 151–152]. Текст снабжен небольшим вступлением: «Сослан в старые времена (до Октябрьской революции) поехал на Японскую войну и там погиб. Осетины отправились конным войском (*bæxdjyn æfsadæj*). Прибыли на Японскую черную войну (*J'арону saw xæstmæ*) и начали сражаться. Когда возвращались с одной атаки, Сослан пересчитал свой отряд (*je 'fsædty*), и ему недоставало двоих. И сказал: «Наших покойников там оставлять нельзя» (*Næ mærdtæn wum wadzæn næj*). Верхом на коне вернулся обратно и там погиб».

⁵⁹ На индийских стелах героям и на греческих похоронных вазах часто изображается мотив оплакивания героически умершего воина, защищавшего женщин общины от захвата врагами [Васильков 2007: 200–201]. На осетинских *цыртах* такого сюжета нет, однако этот элемент хорошо прослеживается в двух вариантах песни Сослана. Мотив причитания сестер и вырывания волос, это явный элемент древнего осетинского женского погребального обряда *ironvændag* «осетинский путь», который имеет красноречивые параллели в сведениях Геродота о скифах (История IV, 71). Примечательно, что одним из наиболее главных обрядовых действий этого круга было отрезание косы вдовой и посвящение ее в качестве ногойки для покойного. Этим хлыстом всадник должен был ударить коня во время ответственного прыжка между сшибающимися скалами, чтобы попасть в страну мертвых.

Хей-хей и, Мисиков Сослан, воскликнул: (*G'ej-g'ej æmæ, Mysykaty Soslan, zæg'y, bærgæ badzury:*) | Хей, вот чудеса («*G'ej, mænæ dissægtæ,*») | Хей, идемте туда на Японскую войну, (*G'ej æmæ, comut ma dælæ J'apony hæstmæ,*) | Хей-давай-ка, хей народ» (*G'ejtt-mardzæ, g'ej dune.*») | Хей хей и, к Созырыко Хоранову пришел: (*G'ej-g'ej æmæ, Xoranty Sozyryqomæ bærgæ bacydi:*) | «Идем вместе с нами Созырыко на японскую войну». («*Com-ma, Sozyryqo, dælæ J'apony hæstmæ nemæ.*») | «Хей, мои солнышки, вы тоже пойдите хоть один разок. («*G'ejtt, mæ xurtæ, cymax dær wal iu xatt acæut,*») | И за тем мы вдвоем вместе тоже пойдём». (*Staj wæd dywuæjæ dær iumæ accæwdzystem.*») | Хей-хей и, Мисиков Сослан тоже слабаком не был. (*G'ej-g'ej æmæ, Mysykaty Soslan dær cawddær læppu kwy næ wyd.*) | Хей и, Созрыко слова когда он понял, (*G'ej æmæ, Sozyryqoju nuxas kwy bambarsta,*) | Хей-хей, тогда он вернулся обратно. (*G'ej-g'ej, wæd fæstmæ kwy fezdæxt.*) | Осетинской молодежи огласил приказ, хей, битва. (*Iron adæmy fæsvædmæ bardzyrd balæværdta, g'ej, tox.*) | Хей-хей и, идемте со мной, говорит, осетинский народ, вон там защитим нашу отчизну! (*G'ej-g'ej æmæ, comut-ma, zæg'y, iron adæm, dælæ næ bæstmæ baqaqqænm!*) | Хей и, осетинский народ прославим! (букв. создадим ему лицо) (*G'ej æmæ, iron adæmæn cæsgom skænm!*) | Мисиков Сослан, хей, ой битва! (*Mysykaty Soslan, g'ej, oj tox!*) | Хей-хей и, осетинский народ, говорит, царский флаг. (*G'ej-g'ej æmæ, iron adæm, zæg'y, paddzaxady cæwgæ tyrysa,*) | Хей-хей и, впереди себя как понесли. (*G'ej-g'ej æmæ, sæ razæj kwy rajstoj.*) | Хей и, Мисиков Сослан отправился впереди, хей, ой битва. (*G'ej æmæ, Mysykaty Soslan cæ razæj arast i, g'ej, oj tox!*) | Хей-хей и, когда они прибыли на поле сражения (*G'ej-g'ej æmæ, hæsty bydermæ kwy nuxxæccæ sty.*) | Тогда, говорит, Сослан их собрал: (*Wæd sæ, zæg'y, Soslan ærcæmbyrd kodta:*) | «Хей и, мы пришли от осетинского народа, («*G'ej æmæ, max iron dzyllæjæ racydystem,*») | И наш осетинский народ, давайте прославим, ой битва!» (*Æmæ iron adæmæn cæsgom skænm, g'ej, oj tox!*») | Хей и, молодые всадники вступили в Японскую бойню. (*G'ej æmæ, bæxdjyn fæsvæd J'apony hæsty bacydysty.*) | С японцами начали биться. (*J'aponimæ hæcynthæ bajdydtoj.*) | Хей и, с Японской бойни, когда начали возвращаться, ей, ой битва! (*G'ej æmæ, J'apony hæstæj fæstmæ kwy razdæxtysty, g'ej, oj tox!*) | Хей-хей и, с поля битвы, говорит, когда возвращались обратно. (*G'ej-g'ej æmæ, hæsty bydyræj, zæg'y, kwy razdæxtysty fæstmæ.*) | Сослан своих людей пересчитал. (*Soslan jæ adæmy banymadta.*) | На поле битвы из его людей остались двое. Хей, ой битва! (*Hæsty bydyry syn sæ adæmæj dywuæ bazzadi. G'ej, oj, tox!*) | Хей-хей и Сослан воскликнул: (*G'ej-g'ej æmæ Soslan badzury:*) | «Я японским хищникам убитых наших осетин не оставлю, нет, не оставлю, ой, битва!» («*Æz J'apony tugdzyx syrnty raz næ*

iron mærdtæ næ nywuadzdzynæn, næ nywuadzdzynæn, oj, tox!») | Хей-хей и, им в липу, говорит, **вклинивает твердый кленовый сук** (*G'ej-g'ej æmæ, susqæd bælcæsyl syn, zæg'y, tægær arx æftawy.*)⁶⁰ | **Сослан воскликнул:** (*Soslan kwy badzury:*) | **«Вот несчастье** (букв. чтоб сгнуло твое потомство), **мой породистый конь, в пекло Японской бойни слишком глубоко отправился, хей, ой, битва!»** (*«Dæ byndar dæ sçyndæwa, mæ sawlox bæx, J'apony hæsty ægær arf bafardæg, g'ej, oj, tox!»*).

Что же мы имеем в сухом остатке, ознакомившись с тремя версиями песни? Несомненно то, что Сослан занимал определенный чин, т.к. говорится о его войске или его людях (*je 'fsædty; jæ adæmy*). Вероятнее всего, будучи офицером со стажем, он возглавлял определенный контингент в составе осетинской конной сотни. Как известно «2-я осетинская» сотня входила в Терско-кубанский Горский добровольческий полк, в составе Кавказской конной бригады.

В песне часто упоминается железнодорожная станция или вокзал Карджина, что полностью соотносится с историческими реалиями, сборным пунктом осетинских всадников в апреле 1904 г. была станица Ардонская, к северу от которой находилась станция с. Карджин (ос. *Kærdzyn*) [Войтов 1998: 22].

Сосланом движет желание защитить свою страну на далеких подступах, прославить Осетию на ратном поприще, а также вернуться в родной край с медалью героя. В общих чертах он представлен как отважный предводитель, способный не только сражаться лучше всех, но и повести осетин в бой, вместо самого генерала Созырыко Хоранова, героя Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. По сути он выступает в образе традиционного вождя в его трех классических ипостасях: *balxon* «созывающий рать», предводитель *razdzog* «идущий впереди» войска, со знаменем в руке (*tyrysaxæssæg* «знаменосец, предводитель»). Именно в этом контексте традиционных этнографических представлений следует, вероятно, расценивать и его героический подвиг. Взяв на себя ответственность за призванную в поход осетинскую молодежь, он не раздумывая, самоотверженно бросается вернуть тела доверившихся ему соплеменников, но героически погибает в схватке с многочисленным неприятелем. Такой поступок вряд ли мог быть оценен по заслугам военным командованием, однако с позиции традиционных осетинских воинских представлений именно так он должен был поступить,

⁶⁰ Мотив отождествления погибшего героя с поваленным деревом реконструировался для скифской традиции Д. С. Раевским. Ср. сравнение погибшего героя с рухнувшим тяжелым дубом (*wæzzaw tuldz nykkaldi*) в героической песне Габо Дзеранова, также участника РЯВ, в которой множество элементов идентичны песне Сослана Мисикова [ИАС2 2007: 551].

чтобы не потерять лицо и не опорочить свое славное имя. Махарбек Туганов отмечал в статье 1916 г., посвященной участию осетин в войнах России, что: «На войне осетины отличаются истинно товарищеским духом и братским друг к другу отношением. Оставить раненого или труп командира, или земляка нижнего чина на поле брани для них большой позор» [Туганов 1977: 38].

Касательно смерти героя можно лишь строить домыслы, тексты песен подразумевают его смерть почти в конце войны. Вполне резонно полагать, что он погиб во время Мукденского сражения в феврале 1905 г., последнего и самого кровопролитного крупномасштабного столкновения войны, длившегося более двух недель.

Не совсем понятно если тело самого Сослана было возвращено на родину или же осталось лежать в братской могиле на далеких сопках Маньчжурии. Хотелось бы верить первому варианту песни, согласно которому поездом из Японии прибыли его тело и конь, правда второй вариант гласит лишь о возвращении коня, а третий и вовсе умалчивает эту деталь.

Рассмотрим теперь другой памятник, посвященный Сослану, его мемориальный придорожный *цырт*.

Осетинские *цырты* декорируются символическим обликом усопшего, вместо лица изображается солярный знак, обычно узор в виде вращающегося солнца. Этот декоративный мотив, вероятнее всего, следует сопоставить с осетинской похоронно-поминальной формулой-пожеланием покойному «да будешь ты светел» (*ruxsag u!*). Солярные сферы венчают многие оленные камни восточных степей скифской эпохи, эти знаки совпадают по форме и расположению с изображениями серег на боковых сторонах стел, наделенных личинами воинов. Интересно в



Возможный вариант реконструкции изображений на *цырте* Сослана Мисикова (рисунок автора)

этом контексте и направление оленных камней Забайкалья, ориентированных лицевой стороной на восток, т.е. к восходу солнца [см. Савинов 1994: 9, 11, 15, 21–22, 45, илл. II–XII, ср. XV–XVII]. С другой стороны, по сведениям Я.В. Василькова на многих индийских стелах в верхней части лицевой стороны изображались Солнце и Луна. Индийские ученые, как и сами носители традиции, трактуют смысл этих изображений следующим образом: «пока эти светила восходят на небе, слава героя, или память о нем, не умрет»⁶¹. В этом мотиве автор усматривает художественное выражение формулы «немеркнущая слава» [Васильков 2007: 203]. Интересно в этом отношении указать, что лунарные декоративные мотивы также типичны для осетинских *цыртов*, в отличие от солярных, они встречаются в разных частях стелы. На стеле же Сослана изображение полумесяца и восьмиконечной звезды несет скорее мусульманскую нагрузку (араб. *al-Hilal*), также как и надпись, выполненная арабской вязью⁶². Второй небольшой месяц вырастает из древа жизни и стилизовано передает шею и кадык, на которой вращается солярное светило.

Верхняя часть груди (торакс) изображается в виде орнаментального древа жизни, небольшие полумесяцы формируют ребра вокруг древа, а солнечное сплетение изображается выделенным ромбовидным углублением в центре древа. Характерно, что одним из наиболее частых благопожеланий покойному выступает похоронно-поминальный формульный фразеологизм «прорасти золотыми побегами» (*syg'zærin talatæ swadz!*)⁶³ [Салбиев 2018: 10].

На скифских изваяниях почти неизменными атрибутами являются разделяющее верхнюю и среднюю треть стелы ожерелье (гривна), разделяющее нижнюю и среднюю треть стелы пояс, а также подвешенные на нем кинжал (акинак), колчан с луком (горит) и кубок (ритон), который персонаж держит в руке. Более редко изображались топор, длинный меч, точило (оселок) и плеть [Раевский 1983: 49]. На осетинских памятниках в средней части обычно выделяется специальный отсек с изображением разных предметов, посвященных покойнику. Наиболее частыми являются пояс, обрамляющий верхнюю перекладину отсека, висящий на нем кинжал, шашка, нагайка, пистолет, коробочка-пенал с пулями и принадлежностями для ухода за оружием, а также изображенные в нижних углах винтовка, кувшин,

⁶¹ Ср. в древнегреческой поэзии те же представления о славе героя живущей, пока существует солнце, благодаря посвященной ему песне [West 2007: 409].

⁶² Эти символы имеют древнюю историю использования в культовых целях. Наиболее древними считаются месопотамские представления, согласно которым полумесяц символизировал бога Син, солнце Шамаша, а восьмиконечная звезда богиню Иштар.

⁶³ Благодарю Т.К. Салбиева за эту информацию.

большая чаша и пр. На памятнике Сослана Мисикова эта часть рельефа сильно повреждена, лишь слегка угадываются контуры пояса с заклепками, на которых подвешены на узких кожаных язычках кинжал (в центре), шашка (на левом боку), кобура (на правом), квадратный пенал. Центральная часть почти стерта, там обычно изображаются кремневый пистолет, винтовка, ногойка, кувшин и блюдо.

Из атрибутов отчетливо читаются лишь газыри с порохом на груди (семь с каждой стороны), под ними «в карманах» изображена пороховница⁶⁴ и карманные часы на цепочке. Часы, вероятнее всего, символизируют мотив скоропостижной смерти героя, о которой в песне поется: «*Мисиков безвременно умерший Сослан*» (*Musykaty cæryngwag Soslan*, буквально «еще нуждающийся пожить»).

Еще одним весьма интересным атрибутом, больше не встречающимся мне ни на одном осетинском *цырте*⁶⁵, являются четыре креста, изображенные поперек семи газырей левой стороны (двое центральных видны отчетливо, контуры двух крайних угадываются достаточно ясно). Здесь, несомненно, передается мотив героизации Сослана. Мастер каменотес Салам Фриев⁶⁶ изобразил массивные погоны⁶⁷ поперек плеч⁶⁸ и четыре знака воинского отличия на груди (Георгиевский крест, считался наиболее почетной наградой среди горцев), в их полном составе (первая степень). Примечательно, что в его песне поется о желании прославить на ратном поприще свой малый край и принести в Осетию «богатырский крест» (*— Æz qwamæ*

⁶⁴ Газыри и пороховница являются данью изобразительной традиции, т.к. для 1905 г. их употребление на войне явный анахронизм. К тому времени фабричные патроны почти повсеместно вытеснили кремень. Однако вполне возможно, что пороховница несла символический смысл, «у безвременно ушедшего воина, еще оставался не потраченный порох». Ср. с другой стороны обряд сжигания пороха на груди умершего перед захоронением (см. этнографический рисунок М. Туганова).

⁶⁵ На двух *цыртах* из с. Дунта на том же месте изображены повешенные на ленте крест и круглая медаль.

⁶⁶ Не изготовил ли данный памятник отец знаменитого осетинского полководца Николая Фриева, Салам Асламурзаевич Фриев из близлежащего на север от Брута села Заманкул? Достоверно известно, что заманкульцы славились изготовлением *цыртов*, одним из наиболее известных был каменотес Сабаз Фриев. Недаром *цырт* изображается на нижней части сельского герба Заманкула.

⁶⁷ Возможно их изначальной раскраской был синий цвет. Осетинская добровольческая конная сотня носила синие погоны с буквами Т.К.

⁶⁸ Выделение плечевых выступов на древнейших северо-причерноморских стелах энеолита и ранней бронзы являлось едва ли не основным способом придавания антропоморфного вида изваяниям [РАЕВСКИЙ 1983: 52].

mæ gyccyl Irystonmæ | Qæbatyry dzwar ysxæsson!)⁶⁹. Вполне возможно, что изображение четырех крестов является народной наградой, которую герой в реальности мог и не получить от военной администрации, т.к. в списках награжденных его имя мне не удалось отыскать. Если это так, то перед нами еще один мотив его героизации.

Сами же газыри следует расценивать никак иначе, как маркером мужского пола, а возможно и поздним переосмыслением фаллических изображений, присутствующих почти повсеместно на архаичных стелах. Ни секрет, что вертикально расположенные на традиционном осетинском костюме газыри являются индикатором мужской одежды, в то время как горизонтально расположенные грудные застёжки маркируют исключительно женский костюм, что в частности видим и в позднейшей традиции декорации *цыртов*⁷⁰. По сути эта оппозиция вертикального-мужского и горизонтального-женского маркеров в символическом контексте отсылает к архаичному мифу брака неба (громовержца) и земли, который этнологи обнаруживают в самых различных сферах осетинской традиции, включительно хореографию. Таким образом газыри обозначают не только мужское начало, но и оружие громовержца, его гремящие стрелы-молнии, которыми он оплодотворяет землю, явный фаллический символ [отражение этих идей в хореографии см.: Салбиев 2013: 104–108; Салбиев 2015: 27–50].

Наиболее архаичным мотивом следует считать изображение коня, помещенное в отдельном квадрате под отсеком предметов вооружения⁷¹. Конь играет ключевую роль во всех трех вариантах героической песни Сослана. Возможно, существует намек на переключку с нартом Сосланом, солярным героем эпико-мифологического порядка, чья жизнь была тесно сопряжена с его конем. Как известно, изображение коня на осетинских *цыртах* довольно частое явление, он обычно изображен привязанным к коновязи в виде ствола дерева с тремя ветвями, символа древа жизни⁷² (эта деталь на

⁶⁹ Мотив военных наград за защиту родины вполне может рассматриваться в качестве метафорического аналога архаичным изображениям поединков на древних стелах Причерноморья (с. Казанка, Ак-Чокрак и др.).

⁷⁰ Воздвижение *цыртов* женщинам является поздним отклонением от древней традиции устанавливать их только мужчинам, который достаточно хорошо прослеживается хронологически.

⁷¹ Изображения коней известны на стелах Причерноморья с ранних времен, индоиранские стелы энеолита в нижней и средней части иногда декорированы фигурами коней (Керносовский идол, стела из Ак-Чокрак и др.).

⁷² Ср. образы коней у дерева с тремя ветвями на фресках сарматского склепа Анфестерия. Ср. изображение оседланного коня с тамгой, привязанного к стилизованному дереву, на сарматской костяной пластине с острова Березань и т.д..



Слева: мотив символического жертвоприношения коня, привязанного у «мирового дерева». Справа: изображение крестов поверх газырей на груди

църте Сослана присутствует, но сильно стерта). Этнологи единогласно считают данное изображение поздним переосмыслением архаичного осетинского поминального обряда посвящения коня покойнику (*bæxfældisyn*), истоки которого идут из скифской традиции. Тем более интересна деталь пулевого отверстия на голове изображенного коня (пуля попала прямо в глаз), которое вполне вероятно можно трактовать позднейшим переосмыслением архаичного скифского ритуала умерщвления коня топориком-клевецом *сагарисом*, т.е. как символическое умерщвление коня, посвященного покойнику [более подробно см. Мысыккаты 2017].

Касательно мотива трехчленной коновязи, в ней несомненно отразилась та древняя идея ассоциации космического дерева с путем, по которому осуществляется связь между мирами, и по которому отправляется душа умершего в загробный мир [РАЕВСКИЙ 1983: 53]. Примечательно, что в самом тексте посвящения коня неоднократно упоминается трехсторонняя развилка на дороге, по которой верхом на посвященном коне следует душа покойника в мир иной. Человек, произносящий текст посвящения (*bæxfældisæg*), в каждом случае оповещает покойника о последствиях того или другого пути, и советует ему во всех случаях выбирать именно прямой, средний путь [ПНТО 1992: 318, 320, 326, 332, 338]. Покойник и провожатый «остановились у того места, где расходятся три дороги: одна наверх, к святым на небо, другая в преисподнюю, к злым духам, третья, средняя — прямо, к Нартам» [ПНТО 1992: 313].

Ниже коня выбито имя каменотеса, выполнившего памятник (МАСТЕРЪ САЛАМЪ ФРІЕВЪ), восьмиконечная звезда в круге поверх обращенного вверх полумесяца, венчающего стилизованный минарет мечети. Ниже видна обрамленная с двух сторон S-видным узором верхняя часть эпитафии, выбитой арабской вязью. По уцелевшим частям можно

полагать, что это традиционная для осетинских мусульманских *цыртов* похоронная формула «покойный, получивший прощение, благословенный...» (المغفور المبرور المرحوم).

Рассмотрев данный пример датируемый поздним этапом осетинской этнографической эпохи, становится вполне очевидным тот факт, что древнейшие представления ираноязычных кочевников, о которых шла речь выше, как это предполагал еще А.А. Миллер, нашли свое продолжение в традиционной культуре осетин.

Пользуясь случаем, хотелось бы обратить внимание компетентных органов и общественности на тот факт, что этот памятник традиционной осетинской культуры является уникальным в том плане, что оказывается материальным воплощением богатого фольклорного материала эпохи до-революционной Осетии, представленного во многих научных публикациях. Не сохранилась даже фотография с портретом Сослана Мисикова, все что осталось — это его славное имя, героические песни и искаленный каменный памятник. Именно поэтому следует почитать память этого осетинского героя и восстановить его *цырт* в изначальном облике и масштабах. Более того, он, несомненно, заслуживает чести числиться в реестре охраняемых исторических памятников РСО-А.

Заключение

Материал, рассмотренный выше, не оставляет сомнений в том, что в нартовском эпосе осетин нашла свое отражение древняя индоевропейская поэтическая формула “немеркнущая слава” (осет. *ænusy kad*). Это обстоятельство подтверждает выводы Ж. Дюмезиля о формировании Нартиады в среде, говорящей на языке и.е. семьи, что отразилось и в других архаизмах, как замеченная им трехфункциональная структура нартовского общества. Аналогии этой формуле обнаруживаются по всему пространству распространения индоевропейцев, от Индии (в Ригведе и Махабхарате) через Кавказ (Нартиада), Грецию (Илиада и Одиссея), Северное Причерноморье (предания о киммерийцах, украинские думы) и вплоть до Британских островов (эпос англосаксов Беовульф). Исторические сведения позднеантичных и средневековых авторов об аланах подтверждают, что подобные представления о высочайшей ценности воинской славы действительно составляли основное ядро менталитета предков осетин.

Связь же этой формулы, а также сопряженных с ней представлений о почитании славы героев-предков, с курганами и курганными каменными стелами основана на различных данных, подтверждающих гипотезу А.И. Зайцева о том, что эти памятники по сути являются материальным воплощением поэтической формулы «немеркнущая слава» и тем самым

долговечным «знаком», призванным напоминать о герое и его славе. В мифологическом контексте курган ассоциируется с Мировой горой, под которой согласно эпосу покоятся богатыри нарты, герои былых времен. Стела же ассоциируется с образом Мирового древа и связанными с ним семантически близкими представлениями. В первую очередь с идеей о древе, как о дороге, по которой движется душа героя, правильное прямое направление движения которой задает вертикальная стела на вершине кургана, установленная по центру конструкции прямо над погребальной камерой. Эти представления о пути в загробное царство отразились в осетинском тексте посвящения коня покойнику, а также на изображениях коновязи с тремя ветвями на сарматских гробницах и осетинских *цыртах*, аллегорически подразумевающих одновременно и древо, и тройную развилку на пути души покойника в страну предков-нартов. Что же касается осетинских представлений о самих *цыртах*, то они находят многочисленные параллели в сведениях о скифах. Это обстоятельство отразилось также в материальной культуре, поскольку в декоративном плане осетинские стелы *цырты* сохранили множество архаичных мотивов, продолжающих традицию, заложенную еще степняками индоиранцами в эпоху, предшествующую их миграциям и продолженную их преемниками иранцами скифского времени.

В статье был рассмотрен лишь один *цырт*, особая ценность которого в его неоспоримой связи с синхронным фольклорным материалом. Однако подобных памятников в Осетии множество и, к величайшему сожалению большинство из них находятся в аварийном состоянии. Уже мало где можно встретить традиционную полихромную раскраску памятников, обычай ежегодного окрашивания *цыртов* также остался в прошлом, а с ним не только колорит старых кладбищ, но и обновление слоя извести, защищающей памятник от износа. Рельефы планомерно разрушаются под воздействием метеорологических и биологических факторов, что влечет за собой утрату целого пласта информации осетинской народной культуры. В нынешних реалиях реконструкция или даже консервация старинных *цыртов* без привлечения спонсорских средств и международной научной общественности кажется крайне маловероятным предприятием. Однако графическая фиксация сохранившихся рельефов является на данный момент наиболее скоротечной и перспективной задачей, осуществление которой позволит, по крайней мере, сохранить саму информацию и дать новый импульс изучению этой грани духовной культуры и зодчества осетин. Для реализации такого проекта особых средств не понадобится, хватит лишь решения администрации учебных заведений, т.к. сельские школьники могли бы зарисовать дореволюционные *цырты* старых кладбищ и выслать рисунки и соответствующие им спутниковые координаты по электронной почте для их дальнейшей каталогизации.

ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ 1949 — Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор, Л.-М.: Наука.
- АБАЕВ 1958 — Абаев В.И. Историко-Этимологический словарь осетинского языка, Том 1, М.: Наука.
- АБАЕВ 1973 — Абаев В.И. Историко-Этимологический словарь осетинского языка, Том 2, М.: Наука.
- АБАЕВ 1979 — Абаев В.И. Историко-Этимологический словарь осетинского языка, Том 3, М.: Наука.
- АБАЕВ 1989 — Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 4. М.: Наука.
- АЙЛАРТЫ 2012 — Айларты И. Ирон фарн. Дзæуджыхъæу.
- АКИШЕВ 1984 — Акишев А.К. Искусство и мифология саков. — Алма-Ата, 1984.
- АЛЕКСЕЕВ 1980 — Алексеев А.Ю. О скифском Аресе // АСГЭ № 21.
- АЛЕМАНЬ 2003 — Алемань А., Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Менеджер.
- БОНДАРЕНКО 2019 — Бондаренко Г.В. Мифы и общество Древней Ирландии. М.: Языки славянских культур.
- ВАСИЛЬКОВ 2007 — Васильков Я.В. Индийские памятники героям в сравнительном освещении (К вопросу о материальном соответствии поэтической формуле «непреходящая слава») // Философия, религия, культура Востока. Материалы научной конференции «Четвертые Торчиновские чтения». СПб.: Изд-во СПб ун-та.
- ВАСИЛЬКОВ 2010 — Васильков Я.В. Индоевропейские поэтические формулы и древнейшая концепция героизма в «Махабхарате» // Поэтика традиции. СПб.
- ВОЙТОВ 1998 — Войтов А.В. К истории формирования Кавказской конной бригады и ее участие в Русско-японской войне 1904–1905 гг. // Родная Кубань, 1998 — № 10.
- ВЬЕЛЬ 2012 — Вьель К. Осетино-арийский героический мифоцикл // *Nartamongae, The journal of Alano-Ossetic Studies*. Vol.IX, № 1–2, 2012. Paris-Vladikavkaz.
- ГАЗДАНОВА 2007 — Газданова В.С. Золотой дождь: Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ: СОИГСИ.
- ГУТИЕВ 1989 — Гутиев К.Ц. Нарты кадджытæ, Сказания о Нартах в пяти томах, Том 1, Владикавказ: Ир.
- ДАРЧИЕВ 2015 — Дарчиев А.В. Магия Батраза // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сборник научных трудов. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А.
- ДЗАТТИАТЫ 2002 — Дзаттиаты Р.Г. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ: Ир.
- ДЗИЦКОЙТЫ 2017 — Дзицкойты Ю.А. Вопросы осетинской филологии, Цхинвал: Республика.
- ДЗИЦКОЙТЫ 2018 — Дзицкойты Ю.А. Архаизмы в топонимии Осетии: названия пастбищ // *Acta Linguistica Petropolitana*, Т. 14, ч. 1. СПб..
- ДЮМЕЗИЛЬ 1990 — Дюмезиль Ж. Скифы и Нарты. М.: Наука.

Зайцев 1986 — Зайцев А.И. Праиндоевропейские истоки древнегреческого эпоса // Проблемы античного источниковедения / Сборник научных трудов. М.–Л.: Институт истории СССР АН СССР.

ИАС 2014 — Ирон адæмон сфæлдыстад. Дыууæ томы. Дыккаг том. / Чиныг сарæзта Салагаты З. Дзæуджыхъæу: Ир.

ИАС II 2007 — Ирон адæмон сфæлдыстад. Дыууæ томы. Дыккаг том. / Чиныг сарæзта Салагаты З. Дзæуджыхъæу: Ир.

ИП 2012 — Ирыстонь поэзи. Чиныг сарæзта æмæ цыбыр биографион зонæнтæ ныффыста Хъодзаты Ахсар. Дзæуджыхъæу: Веста.

ИХЗ 1995 — Ирон хъæбатырты зарджытæ. Сост.: Суанти Ф., Цомайты Л. Дзæуджыхъæу: Ир.

Кокиев 1928 — Кокиев Г.А. Склеповые сооружения горной Осетии (историко-этнологический очерк) Владикавказ: Изд. КОК.

Кочиев 2006 — Кочиев К.К. Скифский Арес на Кавказе // Eurasia Scythica. История, культура и язык древнеиранских кочевников Евразии. Paris — Vladikavkaz. Проект-Пресс.

Кузнецов 1993 — Кузнецов В.А. Алано-осетинские этюды, Владикавказ: Изд. СОИГСИ.

Мах Дуг 2000 — Журнал Мах Дуг, 2006 — № 2. Владикавказ.

Мах Дуг 2005 — Журнал Мах Дуг, 2005 — № 8. Владикавказ.

Мах Дуг 2005А — Журнал Мах Дуг, 2005 — № 10. Владикавказ.

Мах Дуг 2005Б — Журнал Мах Дуг, 2005 — № 12. Владикавказ.

Миллер 1893 — Миллер В.Ф. Отголоски кавказских верований на могильных памятниках // МАК. Вып. III. — М.

Миллер 1934 — Миллер В.Ф. Осетинской-Русско-Немецкий словарь. Под редакцией и с дополнениями Фреймана А.А. (Том III). Ленинград: Изд. АН СССР.

Миллер 2014 — Миллер А.А. Новый источник к изучению связи Скифии с Кавказом // Nartamongae, The journal of Alano-Ossetic Studies. Vol. XI, № 1–2, 2014. Paris–Vladikavkaz.

Мисиков 1916 — Мисиков М.А. Материалы для антропологии осетин. Одесса.

Мисиков 2011 — Мисиков М.А. Этнографические сведения об осетинах. Вступительная статья, подготовка текста и примечания Р.С. Бзаров. Владикавказ: арвАсин.

Мысыккаты 2017 — Мысыккаты Б. Осетинский фразеологизм *sag færaetmæ ærcyd*, как ключ к этимологии скифского топора *σαυαρις* // Национальный колорит, №1/ 2017, Журнал СХРСО-А, Владикавказ.

Нартæ 2005 — Нарты. Мифология и эпос на дигорском языке (Нартæ. Мифологи æма эпос дигорон æвзагбæл). Сост. Кибиров А. Я. и Скюдтаев Э. Б. Владикавказ: ИПП Гассиева.

НК 2003 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 1 Дзæуджыхъæу СОИГСИ.

НК 2004 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 2 Дзæуджыхъæу: СОИГСИ.

НК 2005 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 3 Дзæуджыхъæу: СОИГСИ.

- НК 2010 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 5 Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ.
- НК 2011 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 6 Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ.
- НК 2012 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 7 Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ.
- НОГЭ 1989 — Нарты, Осетинский героический эпос в 3-х книгах, Москва, Том 2.
- Осетинские пословицы 1976 — Ирон æмбисæндтæ. Гуытгыаты Хъ. Орджоникидзе: Ир.
- ПДЛ 1974 — Песни далеких лет. Осетинская народная поэзия. Пер. И. Гребнева. Изд. 2-е, доп. Орджоникидзе: Ир.
- ПНТО 1992 — Памятники народного творчества осетин, Т. 1, Трудовая и обрядовая поэзия, Сост. Хамицаева Т.А. Владикавказ: Ир.
- ПСНП 2014 — Архивный фонд Осетии. Посемейные списки населенных пунктов Владикавказского округа Терской области на 1886 год. Том. 3. Владикавказ: Веста.
- ПФАФ 1871 — Пфаф В. Путешествие по ущельям Северной Осетии (с рисунком) // Сборник сведений о Кавказе. Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского. 1871. Вып. 1.
- РАЕВСКИЙ 1983 — Раевский Д.С. Скифские каменные изваяния в системе религиозно-мифологических представлений ираноязычных народов евразийских степей // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. М.
- РАХНО 2013 — Рахно К.Ю. Скифо-сармато-аланский эсхатологический мотив в украинском фольклоре // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Вып. II. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А.
- РАХНО 2014 — Рахно К.Ю. Осетинские мотивы в украинском фольклоре // Вестник Владикавказского научного центра. Владикавказ: ВНИЦ.
- САВИНОВ 1994 — Савинов Д.Г. Оленные камни в культуре кочевников Евразии // СПб: СПбГУ.
- САЛБИЕВ 2013 — Салбиев Т.К. Семантика осетинского традиционного танца с кинжалами // Вестник СОГУ Общественные науки 2013, № 4. Владикавказ.
- САЛБИЕВ 2015 — Салбиев Т.К. Священный брак. Мифология и традиционная хореография осетин. М.: Долуканов.
- САЛБИЕВ 2018 — Салбиев Т.К. Фрески Нузальского храма как памятник взаимодействия двух духовных традиций // Известия СОИГСИ Выпуск 28 (67).
- СОК 2014 — Фыдыуæзæджы таурæгътæ: кадджытæ, аргъæуттæ, зарджытæ / сост. Кокайтæ Т.А., Дзæуджыхъæу: Ир.
- ТМЕНОВА 2000 — Тменова Дз.Г. Осетинские народные загадки. Владикавказ.
- ТУАЛЛАГОВ 2001 — Туаллагов А.А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ: СОГУ.
- ТУГАНОВ 1977 — Туганов М. Литературное наследие. Орджоникидзе: Ир.
- УНД 1972 — Украинские народные думы. М.: Наука.
- ЧЕДЖЕМТЫ 1997 — Чеджемты А. Аертхурон. Дзæуджыхъæу: Ир.

- ЧИБИРОВ 2008 — Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин, М.
- ЧМЫХОВ, ДОВЖЕНКО 1987 — Чмыхов Н.А., Довженко Н.Д. О древнейшем индоиранском компоненте в сложении скифской монументальной скульптуры // Древнейшие скотоводы степей юга Украины. Киев.
- CASOPARDO 2006 — Casopardo A.S. Anthropomorphic Representations of Divinities among the Kalasha of Chitral // *Acta Orientalia* 67/2006.
- DUMÉZIL 1996 — Dumézil G. Escitas y Osetas. Mitología y sociedad. México D. F.
- GARCÍA, RUIZ 2013 — J. Virgilio GARCÍA, Ruiz A. Preface // *Poetic Language and Religion in Greece and Rome*. Cambridge Scholars Publishing.
- GRAZIOSI 1961 — Graziosi P. The Wooden Statue of Deزالik, a Kalash Divinity, Chitral, Pakistan // *Source: Man*, Vol. 61 (Sep./1961). RAI-GBI.
- HACKIN 1926 — Hackin J. Les Idoles du Kāfiristān // *Artibus Asiae*. Vol. 1, No. 4/1926.
- KLIMBURG 1976 — Klimburg M. Male-Female Polarity Symbolism in Kafir Art and Religion New Aspects in the Study of the Kafirs of the Hindu-Kush // *East and West*, Vol. 26, No. 3/4 (Sep. – Dec./1976).
- KLIMBURG 1981 — Klimburg M. A Collection of Kafir Art from Nuristan. A Donation of the Federal Republic of Germany to the National Museum of Afghanistan // *Tribus* 30.
- KLIMBURG 1983 — Klimburg M. The Monumental Arts of Status among the Kafirs of the Hindu Kush // P. Snoy, ed., *Ethnologie und Geschichte: Festschrift für K.Jettmar*, Wiesbaden.
- KLIMBURG 2002 — Klimburg M. Afghanistan: The Culture of the Kafirs // *Arts and Humanities/ German research* 1/2002.
- KLIMBURG 2002A — Klimburg M. The Arts and Culture of Parun, Kafiristan's «Sacred Valley» // *Arts asiatiques*, tome 57/2002.
- KLIMBURG 2004 — Klimburg M. Arts and Societies of the Kafirs // *Asian affairs*, Vol. XXXV, III/ Nov./2004.
- KLIMBURG 2007 — Klimburg M. The “Enclaved” Culture of Parun in Former Kafiristan // *ASIEN* 104, Jul./2007.
- MOTAMEDI 1965 — Motamedi A.A. Decouverte d'une statue de bois dans la vallee de Parun (Nouristan) // *Source: Man*, Vol. 65 (Nov. — Dec./1965). RAI-GBI.
- MOTAMEDI, EDELBERG 1968 — Motamedi A.A., Edelberg L. A Kafir goddess // *Arts asiatiques*, tome 18/1968.
- МУСЫККАТЫ 2019 — Мусыккаты В. Wæjyg // *Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История*. — 2019. — Vol. XIV, № 1–2. Париж–Владикавказ.
- SCHMITT 1967 — Schmitt R. *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- SUSHMA 2014 — Sushma J. Making myth a reality // *British Museum Magazine*, Spring/ Summer 2014.
- VASSILKOV 2011 — Vassilkov Ya. V. Indian “hero-stones” and the Earliest Anthropomorphic Stelae of the Bronze Age // *The Journal of Indo-European Studies*, March 2011.
- WEST 2007 — West M.L. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford.