

# NARTAMONGÆ

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



Vol. XV

№ 1, 2

2020



**ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

**ЦЕНТР СКИФО-АЛАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**  
**им. В. И. АБАЕВА**

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

# NARTAMONGÆ

Журнал

Алано-Осетинских Исследований:

*Эпос, Мифология, Язык, История*



Allon-Iron

Irtasænty Zurnal:

*Epos, Mifologi, Ævzag, Istori*

2020

---

Vol. XV

№ 1, 2

Dzæwdžyqæw/Vladikavkaz – Paris

VLADIKAVKAZ SCIENTIFIC CENTRE OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

**THE ABAEV CENTRE FOR SCYTHO-ALANIC  
STUDIES**

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

# NARTAMONGÆ

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



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

2020

---

Vol. XV

Nº 1, 2

Paris – Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw

### **The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies**

is an academic institution devoted to the scholarly study of Culture, History and Languages of the Ancient Iranian Nomads of Eurasia. It was established in its present form by the Russian Academy of Sciences. The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies is a branch of the Vladikavkaz Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences.

The Abaev Centre's Periodical NARTAMONGÆ is published once a year in collaboration with the Centre d'études russes et eurasiennes of the Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO), Paris.

The publication of articles in the journal is free of charge for the authors, but we do not pay a fee to the authors for the articles.

Web page: [http://vncran.ru/structure/center\\_scythian\\_alan\\_studies\\_viabaev\\_vsc\\_ras\\_and\\_rso\\_a.php](http://vncran.ru/structure/center_scythian_alan_studies_viabaev_vsc_ras_and_rso_a.php)

For further information on how to get a journal issue or for any other questions, please contact:  
RUSSIAN FEDERATION, 362040, Republic of North Ossetia-Alania,  
VLADIKAVKAZ, Prospect Mira,10. The Abaev Centre  
for Scytho-Alanic Studies  
email: [chibiroff@mail.ru](mailto:chibiroff@mail.ru), [vncran@yandex.ru](mailto:vncran@yandex.ru)

## **NARTAMONGÆ**

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

*Главный редактор – Rédacteur en chef (General Editor):*

**Alexey CHIBIROV**

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

*Редакторы – Rédacteurs (Editors):*

**Agustí ALEMANY** (Universitat Autònoma de Barcelona)

**Yuri DZITTSOITY** (South Ossetian State University)

*Международный научный совет –*

*Conseil Scientifique International – International Scientific Board*

**Joël GRISWARD** (l'Université de Tours)

**Rüdiger SCHMITT** (University of Saarland)

**Françoise BADER** (École Pratique des Hautes Études, Paris)

**Askold IVANTCHIK** (Russian Academy of Sciences)

**Nikolas KAZANSKY** (Russian Academy of Sciences)

**Vladimir NAPOLSKIKH** (Russian Academy of Sciences)

**Jean KELLENS** (Collège de France)

**Alain CHRISTOL** (Université Paris IV-Sorbonne)

**Alexander LUBOTSKY** (Leiden University)

**Habib BORJIAN** (Columbia University)

**Antonio PANAINO** (Università degli studi di Bologna)

**Paolo OGNIBENE** (Università degli studi di Bologna)

**Adriano ROSSI** (Istituto Universitario Orientale, Napoli)

**Tamerlan SALBIEV** (The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies, Vladikavkaz)

**Mousa ABDOLLAHI** (Allameh Tabataba'i University)

**Yuri GAGLOITY** (The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies, Vladikavkaz)

**Alan TUALLAGOV** (IHSS VSC RAS, Vladikavkaz)

**Géza SZABÓ** (Wosinsky Mór Museum, Szekszárd)

**Vladimir KUZNETSOV** (The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies, Vladikavkaz)

*Ответственный редактор – redacteur en chef (executive editor)*

**Boris MYSYKKATY** (Malaga, Spain)

CONTENTS  
СОДЕРЖАНИЕ  
SOMMAIRE

<i>А.А. ЧИБИРОВ.</i> Его идеалом был светлый образ свободы.....	7
<i>Т.К. САЛБИЕВ.</i> Уроки древнеперсидского.....	20
<i>А.А. ЧИБИРОВ.</i> «Мой дорогой коллега и друг.....».....	73
<i>А.И. АКИМОВА, [А.Г. КИФИШИН].</i> Греко-нарттовские параллели: «Троянская война».....	88
<i>Борис МЫСЫККАТЫ.</i> Индоевропейская поэтическая формула «Немеркнущая слава» в осетинской Нартиаде.....	131
<i>Борис МЫСЫККАТЫ.</i> Аркан в этнокультурной традиции алан-осетин.....	178
<i>К.Ю. РАХНО.</i> Этрусская мифология и нарттовский эпос осетин.....	204
<i>Ю.А. ДЗИЦЦОИТЫ.</i> Опыт историко-культурологического анализа преданий о Хетаге.....	222
<i>В.А. КУЗНЕЦОВ.</i> Заметки к истории христианства в Алании.....	266
<i>Паоло ОНЫБЕНЕ.</i> Пять отрывков из <i>Historia Mongalorum</i> Плано Карпини: сведения об аланах.....	291
<i>А.А. ТУАЛЛАГОВ.</i> Аланы и иудаизм.....	301
Antonio PANAINO. The Dark Side of the Moon: Origin and Legacy of the Secular Sasanian Middle Persian Literature between Pahlavi and Dari.....	337
REVIEW. РЕЦЕНЗИЯ	
Castelluccia, Manuel: Transcaucasian Bronze Belts. BAR International Series 2842. BAR Publishing, Oxford 2017 ( <i>Géza Szabó</i> ).....	368
OBITUARY	
Памяти Кристиана Пиле ( <i>Е.А. Соснина</i> ).....	373



*120 лет со дня рождения  
В. И. Абаева*



DOI: 10.46698/VNC.2020.24.61.001

Л.А. ЧИБИРОВ,  
СОИГСИ ВНЦ РАН

## ЕГО ИДЕАЛОМ БЫЛ СВЕТЛЫЙ ОБРАЗ СВОБОДЫ

*(О ранней духовной зрелости Васо Абаева)*

Как-то на вопрос, если бы Вы не стали языковедом, кем бы стали, Василий Иванович ответил: — «Если бы я не стал лингвистом, я был бы философом» [КАЛОЕВ, 2010:127]. Профессиональным философом Василий Иванович Абаев не стал, но философский склад ума, философские познания и веяния проходят красной нитью через все его научное наследие. Высоко эрудированный, он прекрасно разбирался в религиозно-философской литературе, признавался, что иногда читает Евангелие, находя в нем глубокие мысли, что по натуре он дуалист: «во мне сидит и добро и зло. Конечно, первое преобладает над вторым» [КАЛОЕВ, 2010:127].

Именно благодаря этому качеству ученого-лингвиста библиография В.И. Абаева имеет в своем научном активе такие лингво-философские труды, как «Лингвистический модернизм как дегуманизация науки о языке», «Общегуманитарные аспекты теоретического языкознания», «Языкознание — общественная наука» и др. В последние годы появились статьи, к примеру, Р.Д. Остаевой «Идеосемантика В.И. Абаева и основы когнитивной семантики»; К.Г. Дзугаева «Религиозно-культурологические воззрения Васо Абаева» и др., в которых труды Абаева рассматриваются и анализируются с позиции лингвиста-философа [В.И. Абаеву – 110 лет, 2001:161–204]. Наконец, философский талант В.И. Абаева ярко проявился и в его творческом почерке. Многие исследователи его научного наследия подчеркивали поэтическое своеобразие стиля его письма, называли его особенным искусством во всех его исследованиях, отмечали развитое воображение и тончайшее чувство языка, подчеркивали, что даже словарные статьи читаются как захватывающий детективный роман.

При разговорах с В.И. Абаевым на различные политические темы, часто возникал вопрос, не намерен ли он написать мемуары, свои воспоминания. Но в отличие от многих мемуаристов, он относился к этому жанру весьма ответственно и осторожно, писать все подряд он в них не собирался,



Л.А. Чибиров и В.И. Абаев. Боржоми. 1983 г.

а лишь то, что, по его мнению, могло быть важно для будущих поколений. Судя по контексту его бесед с известным советским этнографом Б.А. Калоевым, он отмечал, что «воспоминания свои тоже нужно уметь писать. У меня они пока не получаются, другим нравятся», признавался, что «туго идут, не умею писать такие вещи». На часто задаваемый ему вопрос, как продвигается работа над воспоминаниями, ответ его был традиционный: «медленно, «камац-камац» [КАЛОЕВ, 2010:127]. Судя по тем же воспоминаниям Бориса Александровича от 8 ноября 1995 г., со ссылкой на супругу Василия Ивановича К.Г. Цхурбаеву, он уже набросал книгу на «политическую тему, и вопрос стоит лишь в поиске спонсора для ее издания» [КАЛОЕВ, 2010:131].

В беседе с членом редколлегии газеты «Человек и право» Азой Цориевой, Абаев говорил: «У меня теперь целый сборник статей опубликованных в этой газете, и Аза обещает издать его отдельно». И добавил: «можно было бы издать и мои воспоминания, их два тома» [КАЛОЕВ, 2010:111]. Проанализировав информацию, озвученную Б.А. Калоевым, в том числе и свидетельство К.Г. Цхурбаевой, есть все основания полагать, что воспоминания им все же были написаны. Однако их нет в Научном Архиве СОИГСИ ВНЦ РАН, куда после смерти ученого была перевезена большая

часть библиотеки Василия Ивановича. Есть надежда на то, что воспоминания эти хранятся в той части архива, которая осталась в семье В. И. Абаева, и когда-либо к ним будет открыт доступ для специалистов.

Научная биография В.И. Абаева хорошо представлена; о его трудах написано множество объективных лестных отзывов. Существуют и публикации, которые раскрывают Василия Ивановича как человека. И вместе с тем, общественность практически не знакома с взглядами молодого Васо Абаева в пору его гимназической юности. Немного истории. Став учащимся 6-й Тифлисской классической гимназии, В.И. Абаев в течение 8 продолжительных лет с 1912 по 1920 годы жил в Тифлисе. Именно там, в тифлисский период его жизни, и формировалась личность молодого Васо, его становление, мировоззрение, политические взгляды.

В те годы, Тифлис был известным промышленным и революционным центром Закавказья. Здесь возникли различные социально-демократические кружки. Особенно крупные события произошли в Тифлисе в период между двумя буржуазно-демократическими революциями. Тифлисское общество было «заражено» революцией, что не могло оставить равнодушным молодежь, которая, как правило, требует действия. И если в годы первой революции Абаев еще был подростком, то к началу 1917 г., то есть ко времени Февральской буржуазно-демократической революции, он уже 17-летний юноша, имел собственное представление о происходящих событиях. Ему импонировали объявленные буржуазно-демократические свободы, он верил, что с их осуществлением Россия станет совсем другой страной. Словом, в февральские дни 1917 года воздух задышал для него свободой и переменами.

В начале 80-х годов прошлого столетия я был в очередной командировке в Москве. Работал тогда над завершением рукописи книги «Древнейшие пласты духовной культуры осетин», а субботы и воскресенья проводил в филиале «Ленинки» в Химках, где собирал материал для очередной, второй книги «Периодической печати...». Естественно, по приезду набрал по телефону В.И. Абаеву, и сообщил ему о том, что нахожусь в Москве. Василий Иванович сразу же пригласил меня в гости, и я прибыл к Абаевым в условленное время. Когда на его вопрос, чем сейчас занимаюсь, я ему рассказал, что в «Ленинке» ищу материалы об Осетии и осетинах, издававшихся на Кавказе и в России в дореволюционных органах печати, он остановил меня и спросил:

— А не попадалась ли тебе среди старых изданий газета «Знамя труда»?

Он сказал, что очень дорожит своей первой статьей «Берегите свободу», опубликованной им в этой газете в 1917 г., и очень сожалел, что

единственный экземпляр статьи он потерял во время переезда из Ленинграда в Москву.

Я включился в поиск газеты. Мои старания в крупнейших библиотеках Москвы и Ленинграда не дали результатов. Но удачным оказался поиск газеты в публичной библиотеке Тбилисского государственного университета им И. Джавахишвили. При этом неожиданно для себя мне удалось обнаружить в той газете сразу две статьи Абаева. Первой была опубликована в № 26 (от 5 мая 1917 г.) статья «Новое здание», а затем, в № 33, указанная статья Василия Ивановича «Берегите свободу». Фактически она была второй. Я был безмерно рад тому, что вместо одной статьи обнаружил сразу две. Обе были посвящены событиям февраля 1917 г. Скопировав, я отослал их Василию Ивановичу. Возможно, что он забыл о первой статье, а может и не очень хотел акцентировать на ней внимание. Эти настроения Абаева я почувствовал из следующего письма, полученного от него после получения им статьей, так как в ответном письме он никак не отреагировал на статью «Новое здание»:

*«Дорогой Людвиг!*

*Ты откопал-таки статью «Берегите свободу»! Спасибо тебе. Никто кроме тебя не мог бы это сделать. Статья мне дорога. Будучи по-детски наивной, она в то же время содержит что-то пророческое...*

*Очень надеемся и хотим видеть тебя в Москве.*

*Крепко обнимаю.*

*Всей твоей семье-сердечный привет.*

*Любящий тебя В. Абаев*

*9 декабря 1981 г.»*

Я полагаю, что для того, чтобы составить представление о мировоззрении 17-летнего Васо, о диапазоне его мышления и способности анализировать происходящие в стране бурные революционные события, стоит все же привести выдержки из первой статьи. Она небольшая. Суть содержания заметки «Новое здание» следующая: Был двухэтажный дом, на обоих этажах которого жили разные люди. Обитатели верхнего этажа проводили жизнь в забавах и развлечениях праздно и весело, не занимались трудом, всего у них было вдоволь, ни в чем не нуждались. Но в отличие от верхнего этажа страшно было заглянуть в нижний подвальный этаж, в котором царил мрак, люди работали без сна и отдыха, не разгибая спин. И работали они для обитателей верхнего этажа. На верхнем этаже жизнь текла шумно и весело, а в нижнем — одни вопли, голод и нищета.

И долго жили в этом доме угнетенные, терпели оскорбления. Но составил дом, прогнил в своем основании и готов был обрушиться. Обитатели верхнего этажа это не замечали, а жильцы нижнего этажа, почувствовав, что

9 дек. 81

Дорогой Людвиг!

Ты откопал-таки статью  
"Берегите свободу"! Спасибо тебе.  
Никто кроме тебя не мог бы это  
сделать. Статья мне дорога.  
Будути по-детски кошкой, она  
в рот не врама содержит этого  
профессора...

Очень надеюсь и хотим  
видеть тебя в Москве.

Крепко обнимаю

Всей твоей семье - сердечный  
привет.

Любящий тебя В. Абаев

опасно жить в таком доме, решили: построим себе новый дом «заживем в нем счастливо и не будем больше работать для своих господ». Старый разрушенный дом — это черная память о Романовской монархии. Жители подвального этажа разрушили дом до основания, многие погибли, но остальные взялись за строительство нового одноэтажного дома без подземелья, на фасаде которого будет написано: «Демократическая Республика». Говоря о строительстве нового государственного здания, автор образно обращается к каменщику: «И надо быть ему очень осторожным при выборе камня, особенно для фундамента. А фундамент этот — учредительное собрание».

Как видно, юный Васо приветствует первые буржуазно-демократические свободы, провозглашенные Учредительным собранием, не скрывает своей радости по поводу того, что рухнула царствовавшая в России 300 лет монархия Романовых. Конечно же, если анализировать статью с высоты сегодняшнего дня, то мы всегда найдем к чему придраться, ибо ни П.Н. Краснов, ни А.Ф. Керенский не оправдали тех надежд, которые на них возлагала февральская революция 1917 г. Однако, давать оценку статье необходимо с учетом возраста Васо, учетом бурного периода, когда она писалась, и учетом того, какие большие надежды возлагали революционные массы на лидеров буржуазно-демократической революции.

В.И. Абаев не один приветствовал надежды на перемены, связанные с лидерами Временного Правительства. Подобных примеров в истории немало. Так, самым выдающимся революционером в начальный период Великой Французской революции 1789–1799 гг. был Мирабо, который в начале революции пользовался таким величайшим авторитетом, что французская революционная молодежь, приветствуя, пронесла его десятки километров на руках и буквально внесла в революционный Париж. После внезапной смерти Мирабо его с величайшими почестями похоронили в Национальном Пантеоне. Когда же впоследствии были выявлены и обнародованы его связи с крупной буржуазией, тело Мирабо с позором было выброшено из Пантеона. Более свежий пример. Мы все возлагали надежды на приход Горбачева к власти, но чем все это обернулось для всех нас, образно выразил Народный поэт Осетии Музафер Дзасохов:

Глушили свой голос тревожный  
Под острый восторженный гам  
А нынче мы бьем не в ладоши-  
Себя же-по головам.

(Рæдыдыстæм, нæй йыл ныхас дæр  
Нæ нæм хъардта адæмы хъæр

Цы кьухтæй æмдзагъд кодтам раздæр  
Ныр уыдонæй хойæм нæ сæр.

По политической зрелости вторая статья стоит, конечно же выше, и ее содержание полностью определяется ее же названием: «Берегите свободу». Чтобы иметь более четкое представление о взглядах молодого буржуазного демократа, ниже я решил привести статью полностью, тем более что она незначительна по объему.

«В великие и незабвенные дни революции хотелось бы видеть везде одно высокое и прекрасное. К сожалению, жизнь не всегда отвечает этому желанию. Приходится рядом с высоким и прекрасным замечать низкое и безобразное. Приходится наблюдать еще и позорные явления, как дезертирство, приходится видеть, как пьяный солдат, пользуясь «свободой», задевает офицера, оскорбляет женщин, дерется с прохожим.

Но и здесь утешение можно почерпнуть из того сознания, что во всех этих явлениях мы имеем дело лишь с незначительным меньшинством армии, которое недостаточно созрело духовно, не сумело проникнуться с величием момента, понять свободу и сохранить ту драгоценную дисциплину, без которой немыслимо никакое организованное человеческое общество. В то же время мы глубоко и твердо верим, что рядом с этим меньшинством есть большинство разумное и сознательное, которое не только само не будет, но и другим не позволит грязнить безобразными выходками светлый образ свободы. К нему, к этому большинству, мы и обращаемся, его и призываем на защиту свободы. Пусть оно растолкует своим неразумным товарищам, что им надо и чего не надо делать, чтобы сохранить с таким трудом завоеванное.

А прежде всего надо сохранить порядок, выдержку, дисциплину, не ту старую палочную дисциплину, а разумную, внутреннюю. На двух основаниях можно построить дисциплину. Первое — страх наказания; эта дисциплина бессознательная, животная. Животная потому, что с успехом применяется к животным. Разве не страхом побоев заставляют собаку ходить на задних лапах или лошадь тащить тяжелую кладь?

Второе основание — это взаимное доверие, уважение и любовь между старшим и подчиненными, это дисциплина, сознательная, человеческая.

Старая власть, пользуясь лишь первым основанием, сводила нас тем самым на степень животных. Новая Россия желает видеть во всяком гражданине, прежде всего человека и призывает нас ко второй разумной дисциплине. Поэтому, если приказы Столыпина и Сухомлинова исполнялись из страха, то Черному и Керенскому мы должны повиноваться из доверия и любви к ним. Какой же позор будет для нас, если мы

безобразным поведением своим докажем, что не понимаем это, что на нас действует только палка, что мы опять желаем уподобиться скотине?!

Стадо, потерявшее хозяина, не может само стать себе хозяином, не может управлять собой; оно или делается добычей волков, или им завладевает первый прохожий, воспользовавшись его неразумием. Но мы не стадо, а люди, разумное человеческое общество; мы сумеем, должны суметь управлять собой, защитить себя, свою свободу (а это одно и то же) как от волков пруссаков, так и от всяких бессовестных узурпаторов.

Ведь уже многие враги революции со злорадством выглядывают из своих нор и шепчутся друг с другом: «Вот дали им свободу, а они, смотри-ка, что с ней проделывают. То-то же не рассыпайте бисер перед свиньями. Получили бисер-свободу и топчут его ногами». Вот как думают наши враги. Не дадим же им радоваться! Докажем, что они ошибаются! Не будем бросать в грязь драгоценного камня свободы, сохраним, сбережем его! Мало того, сделаем для него прочную опору, которую не разбили ни немецкие пушки и не разложила бы соляная кислота внутреннего расстройства.

Свобода наша совсем еще молодая, и, как всякое молодое растение, она нежна и хрупка и требует заботливого к себе отношения. Если мы затаскаем ее, она зачахнет и погибнет; а при одной мысли об этом горько и тяжело становится на душе.

Не будет этого! Бережно и заботливо будем растить мы наше дорогое деревце, и вырастет оно тогда в могучий, крепкий ветвистый дуб и укроет нас всех под своей благодатной кроною.

Славное, счастливое настанет тогда время, утихнут вражда и злоба, возродится поруганная правда и забытая любовь.

И не будет на свете ни слез, ни вражды  
Ни бескrestных могил, ни рабов,  
Ни нужды, беспросветной, мертвящей нужды,  
Ни меча, ни позорных столбов».

[Знамя труда, 1917].

Таково содержание статьи. Во время многочисленных бесед с Абаевым на тему революции, он неоднократно подчеркивал, что был приверженцем идеи буржуазно-демократических свобод, провозглашенных Февральской буржуазно-демократической революцией и неоднократно подчеркивал следующую мысль: «Если бы Россия остановилась на завоеваниях Февральской буржуазно-демократической революции, для России это было бы гораздо большим благом, лучшим вариантом для ее будущего развития». В этом своем мнении поборник буржуазно-демократических свобод укрепился после перерастания буржуазно-демократической рево-



люции в социалистическую, когда он стал очевидцем красного террора, гражданской войны, массовой эмиграции русской интеллигенции, и не менее страшных 30-х годов, когда и он сам чудом спасся от преследований и репрессий.

На торжествах в честь своего 80-летнего юбилея, в заключительном слове, Васо рассказал о двух эпизодах из своей жизни, которые, как отметил, не вошли в его академическую биографию. И начал он с первого эпизода, довольно любопытного. «После победы Советской власти было очень модно писать и изображать так, будто до Советской власти люди были в ужасной темноте, чуть ли не в состоянии дикости и вот, мол, Советская власть все преобразила в лучшую сторону. В эту эпоху я был студентом Ленинградского университета. И вот однажды в комсомольской газете города была опубликована ужасная статья о кавказской действительности. Можно было догадаться, что речь идет о Дагестане, где страшная кровная месть, все точат свои кинжалы, режут друг друга родственники, брат брата, отец сына и всякие подобные ужасы. Я не стерпел подобное и написал критику в адрес автора — «Письмо в редакцию», где подверг соответствующей критике автора, его невежество и абсолютное незнание кавказской действительности, доказывал, что на Кавказе живут народы древней цивилизации, что здесь давно изжиты многие предрассудки, что кровная месть, хотя и существует, но только не между родственниками, а представителями разных фамилий. В заключении я писал, что если на Кавказе и сейчас режут представителей других фамилий, то первым кого следует зарезать это автора рецензируемой статьи, и указывал, что публикуя подобные так называемые «литературные произведения» молодежная газета чести себе не составляет». Моя попытка публикации «Письма в редакцию» не могла увенчаться успехом; редакция воздержалась ее публиковать с таким страшным приговором для автора статьи».

С самого начала своего духовного формирования он критически воспринимал негативное в людях и выше всего в них ценил нравственное, человеческое начало. И на склоне лет, возвращаясь к этому вопросу, писал: «Нет более высокого признания, чем быть порядочным человеком! Поднять духовное, нравственное в человеке — вот задача. Каждый из нас носит в себе Божью искру. Это и есть суть, ценность, а не окружающая атрибутика. Вот что важно помнить и понимать. Уверен, во всей вселенной нет более высокого звания, чем звание Человек!» [АБАЕВ, 1997].

Но вернемся к ранним политическим статьям Василия Ивановича. Отношение Абаева, приверженца идеи Февральской революции 1917 г., к советской власти было, мягко говоря, прохладным. Он ее не критиковал, по достоинству всегда подчеркивал, как многое дала она для духовного

развития нашего народа. Однако оды Советской власти он тоже не пел. Не пел он оды и о веке, в котором прожил, называл его самым кровавым, породившим две мировые войны, терроризм и репрессии. Поэтому полностью ушел в науку, через нее верой и правдой служил своим большой и малой родине, и старался не реагировать на происходящие бурные политические события.

Из осетинской интеллигенции начала XX столетия идеи Февральской революции приветствовал и революционный демократ Георгий Николаевич Цаголов. В своих воспоминаниях Г.Н. Цаголов писал, что тогда он считал общество неподготовленным, чтобы в России «мог развернуться в надлежащем виде социалистический строй». Ему казалось, что «взобраться на поезд социализма не так трудно, трудно было, управлять этим поездом, вести его вперед по сильно расшатанным историей рельсам». И далее: «При наличии того человеческого материала, который, думал я в те дни, имеется в стране сейчас и долго еще будет здесь иметься, у нас быстро произойдет выделение сравнительно обширной группы «организаторов» и вообще «руководителей» в области производства на всех его ступенях и фазах. Такое же выделение получится и в области управления общественной... Такая дифференциация населения, с течением времени... может закрепиться и обрести всем тем, что сделает принадлежность к той или иной группе в общем наследственной. В результате страна может очутиться у того самого старенького «корыта», которое оно пыталась заменить, новым, хорошим». Цаголов опасался, что все это вместе взятое дискредитирует в глазах масс социализм, и они повернутся к нему спиной. Тогда «поезд социализма может сойти со своих рельс и повернуться к неизбежному крушению» [Цаголов. Воспоминания. НА СОИГСИ.]. Обратите внимание. В отличие от Абаева, сторонника Февральской революции, Цаголов был социалистом, приветствовал идеи социализма, но считал, что Россия еще не готова к нему. Из-за этого своего объективного мнения Цаголова подвергли огульной критике, будто бы он не понял новую историческую обстановку, приписывали ему заблуждения народническо-анархического характера, наслоение мелкобуржуазных идей на его творчество. Его перестали публиковать и он умер в нищете в 1939 г.

Между тем, подобную же участь испытал на себе в послевоенный период выдающийся поэт, драматург и переводчик Грис Плиев, которого тогдашнее руководство Северной Осетии десятилетиями откровенно гнобило, морило голодом его семью, не предоставляя ему элементарную служебную должность. К сожалению, оба этих случая так и остались черными пятнами в истории нашего народа.

Бывало немало случаев, когда во время бесед с Васо речь заходила о Сталине и его времени. Абаев или пропуская мимо ушей или реагировал

обтекаемыми словами. Чувствовалось, что в душе не очень любил Сталина, особенно деятельность в годы репрессии. Ведь и над ним в это время постоянно висел дамоклов меч, но как пишет М.И. Исаев, Васо чудом миновал ареста и преследования. А было это так. После известного труда И.В. Сталина «Марксизм и вопросы языкознания», в которой было разгромлено учение о языке академика Н.Я. Марра, по стране началось открытое гонение на Н.Я. Марра, и известные лингвисты, в том числе вчера еще разделявшие идеи Н.Я. Марра, повернулись к нему спиной. Обычная история. Коллеги Н.Я. Марра наперебой стали осуждать его, превознося при этом труд Сталина. Единственный, кто в это время сохранил олимпийское спокойствие и не принимал участия в критике Н.Я. Марра, был его ученик В.И. Абаев. Его поведение казалось настолько вызывающим, что в газете «Правда» от 15 декабря 1951, появилась статья, подписанная Б. Сухотиным, Б. Серебряковым и А. Джикаевым, под заголовком «За творческую разработку проблем языкознания», которая была направлена против «неразоружившегося марриста» В.И. Абаева. Когда М.И. Исаев принес Абаеву статью, тот, по его словам, ознакомившись с ней, воскликнул: «Какая несправедливость. Ну что ж, а работать надо», — и попросившись, продолжил свое занятие наукой. Вспоминая этот эпизод из жизни ученого Н.Г. Джусойты позже писал: «Не знаю, что помогло Васо с таким достоинством вынести эту «критику» кроме его рыцарского мужества и сознания бесспорной правоты. Не исключено, что он помнил и о стародавней народной мудрости в изложении Толстого: «Если ты направился к цели и станешь дорогою останавливаться, чтобы швырять камнями во всякую лающую на тебя собаку, то никогда не дойдешь до цели» [АБАЕВ, 2010:107].

Не дождавшись от Абаева саморазоблачающего ответа на критику, дирекция Института языкознания не придумала ничего другого, как пригласить его на свое собрание для того, чтобы Василий Иванович отчитался за проведенную работу в период после начала дискуссии по вопросам языкознания. Все с нетерпением ждали, как поведет себя Абаев. Он вышел на кафедру и в рамках отведенного времени рассказал о проделанной им научной работе, и при этом ни словом не обмолвился ни о Н.Я. Марре, ни новом учении о языке.

— Это все что Вы хотели сказать? — спросил несколько удивленным голосом директор института, академик В.В. Виноградов.

— В рамках регламента все. Если будут вопросы, постараюсь ответить, — с достоинством ответил Абаев.

— Тогда у меня вопрос: как вы относитесь к идеям, высказанным Иосифом Виссарионовичем по вопросам языкознания?

— Виктор Владимирович, я внимательно изучаю труды товарища Сталина по языкознанию и уверен, что они помогут нам освободиться от многих ненаучных догм «нового учения» академика Марра.

Затем на собрании выступили коллеги Абаева, которые критиковали его взгляды. И когда каждому из них он ответил по существу, коротко, обойдя стороной отношение к новому учению (чего, собственно, от него и хотели услышать), В.В. Виноградов обратился к Абаеву, с неким состраданием в голосе:

— Неужели, Василий Иванович, вы не понимаете, что я Вас хочу спасти. Вы должны были покаяться в своих марристских заблуждениях.

— Спасибо Виктор Владимирович, за сочувствие, но, право, от совести моей меня никто не может спасти кроме меня самого. А теперь если нет больше ко мне вопросов, всего вам хорошего! И размеренным шагом покинул зал заседания».

Как вспоминает далее Магомет Измайлович, в ожидании прошло два дня. «На третий, перед вечерним отъездом в Ленинград, я заглянул в Институт и сразу же меня повели к директору В.В. Виноградову:

— Где этот Ваш джигит? Я из-за него все нервы свои испортил!

— В гостинице! Вечером уезжаем в Ленинград.

— Никуда вы не уедете. Есть указание инстанции перевести его в Москву и пусть приступает к работе в качестве моего заместителя. Так то. Тоже мне Жуков в языкознании. Вот готов и ордер на двухкомнатную квартиру на Ново-Песчаной, — завершает академик с доброй улыбкой» [Исаев, 2000:162–164].

Продолжаю цитировать Исаева: «Будучи впоследствии при В.В. Виноградове ученым секретарем, я как-то задал ему занимавший меня вопрос, на что он ответил:

— Сталин уважал смелые личности, вспомните Жукова. А впрочем, подробнее расспрошу кого-нибудь в ЦК. И через некоторое время от него узнаю следующее:

— В очередной раз пришли со списком лиц, которых надлежало «репрессировать». В начале перечня стояло имя В. И. Абаева (по алфавиту). Сталин поставил галочку после его имени, сказав:

— Хороший ученый, оставьте его в покое. Переведите его в Москву в помощь Виноградову. Указание тут же было выполнено» [Исаев, 2000:165]. Таково было практическое отношение Иосифа Сталина к Васо Абаеву. Вождь отдавал должное Абаеву и как ученому и как сильному духом, достойному мужчине.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Василию Ивановичу Абаеву 100 лет. Сборник материалов по иранистике, общему языкознанию, евразийским культурам. М., 2000.
2. Василию Ивановичу Абаеву 110 лет. Сборник материалов, посвященных творчеству В. И. Абаева. Цхинвал, 2011.
3. АБАЕВ В.И. Трудные интеллигентные вопросы // Независимая газета, 1997, 29 января.
4. ИСАЕВ М.И. Василий Иванович Абаев. Изд. 2-ое. М., 2000.
5. КАЛОЕВ Б.А. Василий Иванович Абаев и вопросы этнографии в его трудах, М., 2001.
6. ЦАГОЛОВ Г.Н. Воспоминания // НА СОИГСИ.
7. ЧИБИРОВ Л.А. Гордость нации. Встречи с В. И. Абаевым // Имена. Очерки. Владикавказ, 2010.
8. ЧИБИРОВ Л.А. Наветы и действительность // По тропам времени. Вл., 2012.

Т.К. САЛБИЕВ

## УРОКИ ДРЕВНЕПЕРСИДСКОГО

### От автора

В этом году лето выдалось необычайно жарким. Без малого месячной зной не спадал ни днем, ни ночью, так что все вокруг успело впитать его в себя, чтобы потом еще почти неделю нехотя отдавать накопленное тепло, подобно тому, как медленно остывает на берегу холодной горной реки разгоряченное тело человека. Эта жара пришла во второй половине лета, ближе к августу, и хватило ее почти на три-четыре недели медленно тянущегося варева, окутывающего все вокруг, размягчающего мозг и немного всех оупляющего. Безусловно, прав был Александр Сергеевич Пушкин, когда наотрез отказывался любить лето «с его мухами», полагая его порой бестолковой, и замечая, что летом он «всегда болен». Однако и в лете, все же, что-то есть, в нем есть какое-то невыразимое томление, некое предчувствие и обещание, возникающее вследствие замедления потока жизни, обретения им размягчающей вязкости и тягучести. Признаюсь, что этим жарким летом многое изменилось в привычном течении и моей уже устоявшейся жизни: сам строй моих мыслей обратился назад, повернулся вспять, в прошлое, а в их чувственной окраске неудержимо возобладала охра, желто-золотистый цвет солнца. Я вдруг с особой остротой вновь почувствовал, что именно летом я народился на этот свет, и летом же, будь на то моя воля, мне бы хотелось его покинуть. Сойти с подножки последнего вагона поезда, теряющего ход перед крутым и затяжным подъемом, спрыгнуть в неизвестность, как это делают герои Клинта Иствуда, беззаботно улыбнувшись напоследок зрителям, остающимся сидеть в темной прохладе зала кинотеатра.

Все же такая жара случается не так и часто в силу того простого обстоятельства, что Владикавказ расположен у подножья Кавказского хребта и потому, даже самым знойным летом, вечером со стороны гор обычно задувает легкий ветерок, несущий с собой столь желанную прохладу. А если жара стоит круглые сутки, то это происходит оттого, что пекло дает не



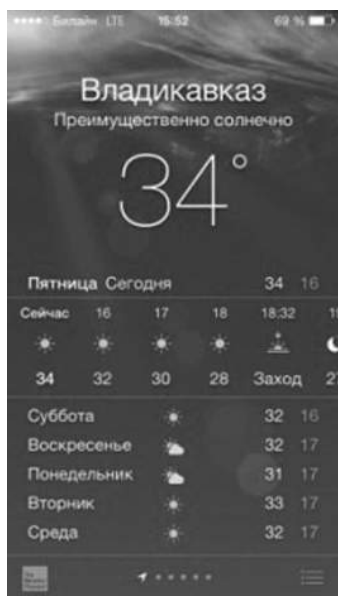
Владикавказ, вид на набережную Терека (Фото К. Фидарова)

солнце, а приходит оно со стороны, из мест достаточно отдаленных, иногда таких, которые даже трудно себе вообразить. В этот раз, если верить синоптикам наслово, жара пришла вместе с раскаленным воздухом, который принес на своих плечах суховей, дующий из пустынь Афганистана. На своем пути он миновал Иранское нагорье и, перевалив через главный Кавказский хребет, достиг северных предгорий, точнее того места, которое занимает наш город, у самого входа в Дарьяльское ущелье, где Терек, вырываясь из объятий теснин, замедляет свой неудержимый бег и отдыхая от утомительной гонки, разливаясь, образует широкую пойму.

Эти духота и зной напоминают всем нам о том, насколько условны установленные людьми государственные границы, которые ветер пустыни миновывает без каких-либо виз и таможенного контроля, и что страны, на самом деле, гораздо ближе друг к другу, нежели нам это часто представляется. Впервые же эту близость я ощутил не летом в душном городе у подножья гор Кавказа, а в холодной зимней Москве, на древнеперсидском семинаре Василия Ивановича Абаева, в секторе иранских языков Института языкознания, расположенного, как и сейчас, на углу Воздвиженки и Большого Кисловского переулка. Это самый центр столицы, недалеко от Кремля. Там и тогда ему удалось сделать для нас близким то, что было отдалено от нас не только в пространстве на несколько тысяч километров, но и во времени на две с половиной тысячи лет. Посещал я этот семинар в течение трех лет, начиная с 1985 и по 1988 год, то есть без малого тридцать лет тому назад. В нашу группу входили аспиранты, и не только из самого института, но и из Института Востоковедения и МГУ, где я сам, собственно и обучался. Состав не был постоянным, поэтому не со всеми из них я был знаком. Собирались мы раз в неделю по пятницам, этот день недели в институте был неприсутственным, так что самих сотрудников, которым бы мы могли

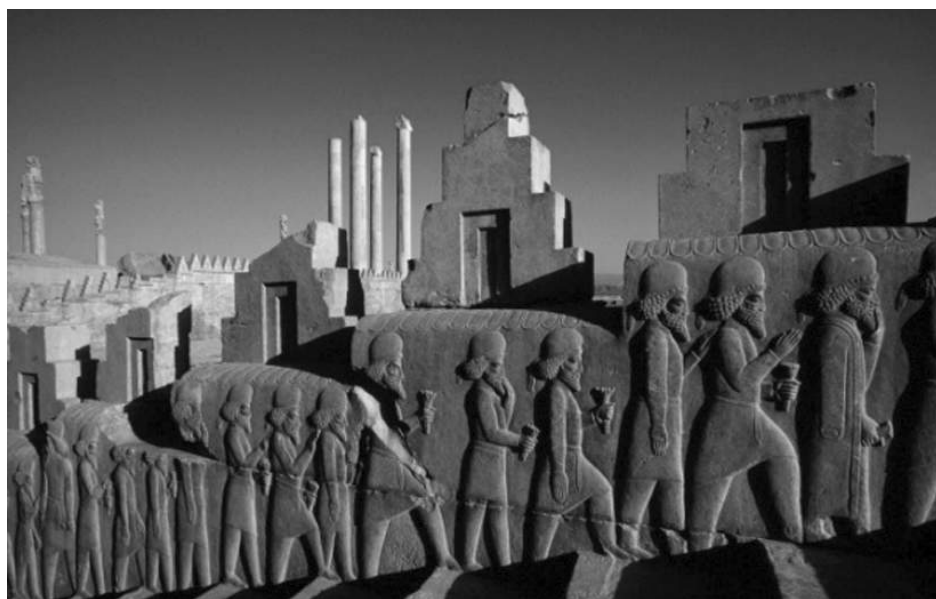
служить досадной помехой, практически не было. Хотя В.И. Абаев уже давно был на пенсии, из уважения к нему никто не занимал его рабочего стола. Тогда, ему, как и положено ровеснику века, шел восемьдесят шестой год. Мы были его последней группой. Насколько мне известно, после нас он больше уже подобные семинары не проводил.

Этим летом суховей, принесший жар афганской пустыни, воскресил в моей памяти то, что давно казалось уже позабытым, что уже необратимо, как мне думалось, унесли с собой воды реки времени. Однако вопреки ожиданиям этим летом я вновь почувствовал на своем лице душное дыхание того давнего раскаленного ветра, сметающего пыль со ступенек лестницы, ведущей в Ападану, в зал царских приемов, строительство которого начал Дарий I, а завершил Ксеркс. А вместе с образом столицы древней империи Персеполиса я вновь погрузился в то тепло, которым так щедро одаривал нас Василий Иванович Абаев на своем семинаре, я вдруг вновь осознал, что и сегодня оно не иссякло и по-прежнему согревает мне душу. Первоначально это были разрозненные заметки, в которых я вспоминал свои занятия на семинаре Василия Ивановича Абаева. Затем они стали складываться в некую стройную последовательность эпизодов, в некотором роде связную повесть. Я выкладывал их по частям в одной из социальных сетей и, судя по тем живым откликам, которые они вызвали, я утвердился в мысли,



1. Экран телефона с прогнозом погоды. 2. Вид на Большой Кавказ из космического пространства, горная гряда, протянувшаяся между двумя морями, Черным и Каспийским





Парадная лестница Ападаны, Персеполис (современный вид)

что они представляют интерес не только для меня одного. Именно из них впоследствии и сложился этот текст.

Замечу, что вокруг Василия Ивановича уже существует обширная литература. В ней содержатся сведения о его жизненном пути, дается оценка специалистов тем достижениям, которые он совершил в области иранистики и на ниве общего языкознания, его вкладу в осетиноведение. Также существуют книги, в которых авторы делятся впечатлениями от личного общения с ним, воспроизводят содержание бесед, которые им довелось с ним вести. Книги эти, безусловно, информативные и познавательные, написанные людьми сведущими и авторитетными. В связи с чем возникает вопрос о том, а стоит ли вообще вновь браться за эту тему. Несмотря ни на что, думаю, что все-таки стоит. Я ведь описываю очень специфическую сторону его научной деятельности — преподавание. Сторону, скрытую от глаз стороннего наблюдателя, незаметную и, во многом, эфемерную, трудноуловимую. Судить же о ней может лишь узкий круг лиц, принимавших непосредственное участие в самом учебном процессе. Все же ни один из них, по моим сведениям, не собирается делиться своими впечатлениями: кто в силу своей занятости, а кого жизнь вывела совершенно на другие орбиты, откуда описываемые мною события уже не кажутся сколько-нибудь значимыми. Мною же двигало несомненное убеждение в непреходящей ценности этих воспоминаний, что с неизбежностью предполагало их сведение в отдельной статье.

Ни для кого не является секретом то, что на древнеперсидском языке уже давно никто не говорит, а его памятники — немногочисленны и во многом однообразны. И все же, учиться этому языку стоит. Хотя бы потому, что нашим наставником будет Василий Иванович Абаев, романтик и гуманист, ровесник века, прошедший через все его потрясения, сохранивший при этом веру в добро и справедливость. Расскажу о некоторых из тех уроков, которые мне удалось усвоить самому. Эти уроки без нажима сложились в какое-то подобие курса. Однако не в том смысле, который вложили в это название ученики Фердинанда де Соссюра, когда опубликовали после смерти учителя записи его лекций по общей лингвистике и обессмертили его имя. Мои записи сугубо субъективные, они отражают мое личное восприятие того, что происходило на нашем семинаре и вокруг него, и что удержала моя память по прошествии всех этих долгих лет. Самые яркие эпизоды всплывают сами собой, без какого-либо усилия.

К тому же, нынешний год — юбилейный, В.И. Абаеву исполнилось бы 120 лет. Так, по крайней мере, следует из его официальной биографии, в которой он сам отметил, что родился 15 декабря 1900 года в осетинском высокогорном селении Коб. Замечу, что не все разделяют подобную датировку, приводя свои аргументы, полагая, что юбилей следовало отмечать годом ранее. Дело в том, что сам Василий Иванович не раз прилюдно говорил, что успел пожить еще и в XIX веке. Я знаю людей, готовых это засвидетельствовать и твердо стоящих на своем. Как же быть, откуда это разночтение, выходит, что он противоречил сам себе? А секрет этого кажущегося разночтения в том, что 1900-ый год, когда он, по-видимому, действительно появился на свет, согласно принятой системе летоисчисления, еще относится к веку предыдущему. Тем самым, у него были все основания говорить именно так, как он говорил. Стало быть, нынешний год, вне каких бы то ни было сомнений, — юбилейный, а приведенное мною недоразумение является лишь поводом, чтобы лишний раз испытать чувство гордости за нашего знаменитого земляка. Помимо прочих свершений, его судьба оказывается уникальна еще и тем, что одной своей человеческой жизнью он невольно свел вместе сразу три столетия. Хороший повод освежить в памяти то, что еще не унесли с собой воды реки времени.

### **Тетрадь с конспектами**

Этим летом, перебирая свой архив, я нашел в числе прочих бумаг свою старую общую тетрадь с записями конспектов, которые делал в конце прошлого века в Москве, когда я посещал семинар древнеперсидского

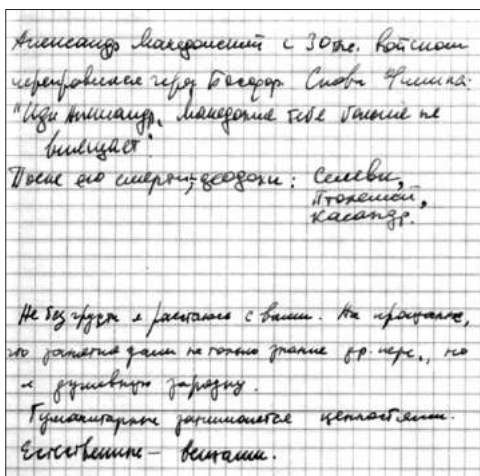
языка Василия Ивановича Абаева. Вместе с другими слушателями этого семинара я разбирал тексты, оставшиеся после краха империи Ахеменидов, которая в IV веке до н.э. была завоевана Александром Македонским. Больше всего впечатляет последняя запись, даже несмотря на содержащиеся в ней орфографические ошибки. Это был конец мая 1988 года. Теперь я отчетливо осознаю, что это — напутственная речь, своего рода отеческое наставление, трогательное своей искренностью и теплотой. Сначала, слова отца Александра Македонского, Филиппа: «Ступай, Македония тебя уже больше не вмещает!». А затем, последовало признание самого Василия Ивановича: «Расстаюсь с Вами не без грусти. На прощание хочу выразить надежду, что наши занятия дали не только знание древнеперсидского языка, но и стали для Вас душевной зарядкой, способствовали укреплению бодрости Вашего духа!». Затем он напомнил, что «гуманитарные науки занимаются ценностями, а естественные — вещами». Вечный спор физиков и лириков с явной симпатией к гуманитариям. И все же эта фраза мне представляется ключевой, судьбоносной. Ее смысл в том, что гуманитарные науки ориентированы не на предметы и явления, а на человека.

Доказывать, что изучение древнеперсидского языка — занятие, лишённое какого-либо утилитарного смысла, значит ломиться в открытую дверь. Однако Гете, как известно, говорил, что он ценит искусство именно в силу свойственной ему бесполезности. Голый расчет с неизбежностью ведет к расчеловечиванию. Для меня самого посещение этих занятий тоже не имело никакой практической пользы, поскольку я тогда был аспирантом

кафедры германской филологии МГУ. Он, конечно, расспросил меня об этом и был слегка озадачен услышанным. Он даже спросил, не собираюсь ли я заниматься сопоставлением осетинского и английского языков. Было очевидно, что он бы этого не приветствовал. Я ответил отрицательно, что его успокоило. Я объяснил, что учусь в аспирантуре у видного германиста Ольги Александровны Смирницкой, на что он мне заметил, что был хорошо знаком с ее отцом, который тоже когда-то работал в Институте языкознания.



Институт языкознания, Москва



Страница из моего конспекта.



В.И. Абаев в своем домашнем кабинете

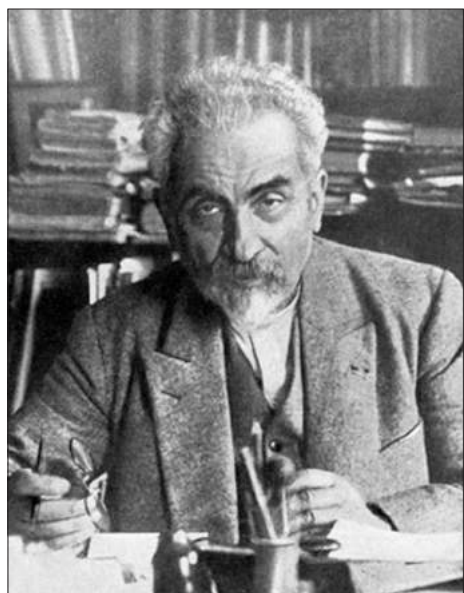
Некоторое время он молчал, размышляя, а затем ответил, что к нему на семинар приходят самые разные слушатели, что в прошлом году к нему даже ходил какой-то военный. С этим «военным» меня позднее жизнь еще сведет. Это был Юрий Дзицойты, выпускник филологического факультета Юго-Осетинского пединститута, исследователь осетинского языка и фольклора, которому пришлось, как тогда было принято, после окончания вуза служить год в армии. Судьбе было угодно, чтобы его направили на службу в Подмосковье. Руководство же части, в которой он оказался, пошло ему навстречу и позволило раз в неделю отлучаться в столицу, чтобы посещать занятия Василия Ивановича.

Однако сам состав был настолько неоднородным, что в нем без труда нашлось место и мне. Были в числе слушателей и историки, и лингвисты, а один даже как оказалось позже, был географом. При этом далеко не все были иранистами. К иранистам можно по праву отнести Аллу Лушникову, которая была аспиранткой Василия Ивановича и впоследствии взяла на себя необычайно кропотливый труд по составлению указателя к его знаменитому четырехтомному «Историко-этимологическому словарю осетинского языка». Аскольд Иванчик был специалистом по истории древней Греции, Лиза Циноева была начинающим египтологом, Сергей Кулланда — санскритологом, Ирина Аржанцева — археологом, Дмитрий Сергеевич Раевский, который тоже входил в число слушателей семинара, был известным скифологом и т. д. Были и редкие гости, в их числе Олег Мудрак, специалист в области алтайских и палеоазиатских языков. О некоторых из них я еще расскажу.

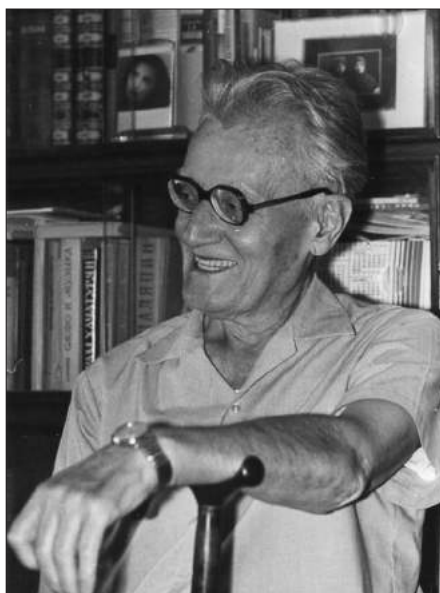
## Самозванный ихтиолог

Я и сам до сих пор до конца не понимаю, что собственно меня привело на этот семинар. Имя Василия Ивановича, конечно же, было на слуху, но одного этого, вряд ли, бы стало достаточно. Скорее всего, решающую роль сыграла встреча, устроенная весной 1985 года в Северо-осетинском университете, где я тогда работал ассистентом кафедры английского языка. Я сам имел возможность присутствовать на ней. Общая атмосфера была достаточно торжественная. Какой-то фотограф непрестанно делал снимки выступающего, что по тем временам еще было большой редкостью. Тем самым, у всех присутствующих создавалось ощущение бесспорной значимости текущего момента. Василий Иванович говорил об общих задачах, стоящих перед осетиноведением. В том числе он сказал, что «работы еще непечатый край», что он от своего имени призывает молодые силы принять участие в этом совместном благородном труде, но при этом предостерег от шапкозакладательских настроений. Он подчеркнул, что прежде следует надлежащим образом учиться и лишь затем уже с энтузиазмом, засучив рукава, приниматься за дело.

В назидание он привел историю, случившуюся с его учителем, Николаем Яковлевичем Марром. Вскоре после революции к нему, известному тогда ученому, пришел в Петрограде кто-то из земляков и попросил зачислить его



Николай Яковлевич Марр



В.И. Абаев в один из своих приездов  
во Владикавказ



Северо-Осетинский государственный университет им. К.Л. Хетагурова

в штат сотрудников возглавляемого академиком Института языка и мышления. Замечу, что Николай Яковлевич происходил из Кутаиси. «А по какому, собственно, разряду», — поинтересовался Николай Яковлевич. «По кавказскому», — смело ответил ему соискатель. «А какие кавказские языки Вы знаете?» — поинтересовался тот. «А знаете ли Вы историческую фонетику и сравнительную грамматику этих

языков?» — не унимался пожилой ученый, сохранивший юношеский пыл. «А знаете ли Вы древние языки?» — наконец, спросил он, вероятно, тем же строгим тоном. «Нет, ничего этого я не знаю», последовал ответ, — «Зато, я знаю грузинский!». Так им был пущен в ход аргумент, до тех пор сберегавшийся про запас и казавшийся неотразимым. На что Марр, тоже не утративший присутствия духа и чувства юмора, подытожил: «Ну, это, молодой человек, все равно, что если бы рыба заявила, что она ихтиолог!».

Вера в собственные силы, конечно, необходима. Без нее человек беспомощен в бурном потоке жизни. Однако перед тем как задавать вопросы академику и настойчиво предлагать себя ему в сотрудники, следует все-таки трезво взвесить собственную компетентность и выучку. А иначе можно в одночасье пополнить и без того нередкие ряды самозваных «ихтиологов». Да, знания необходимы. Но еще большее впечатление произвела на меня готовность, шутя, говорить о серьезных вещах. В общем, осталось чувство какой-то радости общения, человечности, обаяние значительной личности. Теперь мне кажется, что именно эта встреча предопределила ход моих дальнейших действий, эта встреча и привела меня к нему на семинар. Было чувство подлинности, отсутствие позы и искренность. Может это и есть то главное, что мы превыше всего остального ценим в других людях и пытаемся уберечь в самих себе?

### **Наше черно-белое прошлое**

Современные технические возможности продолжают меня по-хорошему удивлять. Сохранилась хроника, которая позволяет дополнить мой рассказ изобразительным рядом. Во время наших занятий о Василии

Ивановиче начали снимать документальный фильм, кадры из которого мне удалось обнаружить в сети. Обычно, перед началом занятий, я встречал Василия Ивановича у подъезда института и помогал подниматься ему на второй этаж, где находился сектор иранских языков. На первой фотографии я стою у входа в институт, капюшон наброшен на голову — зима, холодно. Подъезжает такси. На второй — сам Василий Иванович выходит из машины и следует в Институт. На третьей — идет занятие. Себя самого я разглядел слева от Василия Ивановича, сижу, подперев голову рукой. По правую руку от него — Аскольд Иванчик, тогда аспирант Института Востоковедения, сегодня известный во всем мире антиковед. Других узнать не могу. Среди слушателей были Зарина Туаева и Лиза Циноева, Ирина Аржанцева и Сергей Кулланда, Зелим Цховребов и Юрий Дзищойты, Вячеслав Чирикба и другие, чьи имена моя память не удержала.

Но это происходило уже после того, как наши занятия шли полным ходом. Однако прежде мне пришлось приложить немало сил, что узнать о том, где, когда и, самое главное, как можно на них записаться. После долгих поисков я, наконец, выяснил, что занятия происходят в Институте Языкознания. Он находился в самом центре Москвы, недалеко от Библиотеки имени Ленина, непосредственно рядом с известным всем москвичам Военторгом, зданием весьма примечательным, выполненным в стиле модерн. Несколько лет тому назад, находясь в Москве проездом, я нарочно подошел к Институту, уверенный, что смогу вновь окунуться в былую атмосферу. Напрасные ожидания.

Обычно он крепко держал меня за руку чуть повыше локтя. Так мы сначала заходили в вестибюль. Слева находился гардероб, куда Василий



1. Такси. 2. В.И. Абаев направляется в институт



Сектор иранских языков

Иванович неспешно следовал. Иногда гардеробщик в синем рабочем халате выходил нам навстречу, выказывая свое уважение. Чаще же я сам помогал ему снять тяжелую горскую шубу из овчины, называемую по-осетински *каери*. Он благодарил меня традиционным благопожеланием «Бирæ цæр! / Живи долго!». Иногда он интересовался тем, как идут мои дела. О себе же говорил, что когда его самого спрашивают, как он себя чувствует, то он обычно отвечает известным оборотом «Саг-дзæбидыры хуызæн! / Как горный тур!». Оборот — редкий в современном обиходе, но служащий прекрасным образным олицетворением той самой бодрости духа, о которой я уже упоминал.

Другой подобный эпизод случился ранней московской весной. Для тех, у кого нет опыта московских зим, поясню. Зима приходит в Москву в конце октября и тянется до конца апреля. Обычно низкое серое небо, затянутое облаками, долго остается хмурым. Но даже в те редкие моменты, когда выглядывает солнце, тепло его лучей не достигает земли. Для жителей Юга привыкнуть к этому довольно непросто. И вот как-то ранней московской весной, перед началом наших обычных занятий Василий Иванович находился в приподнятом настроении. В тот день как раз выглянуло то редкое, но позимнему холодное солнце. Василий Иванович начал занятие с заявления о том, что в связи с весенней погодой ему на память приходят строки известного пролетарского поэта Демьяна Бедного. И процитировал четверостишие:

Ах, весенняя погодка,  
До чего ж ты хороша,  
Как легка моя походка,  
Как поет моя душа.

Фраза о «легкой походке» звучала по-особому, когда ее произносил человек, опиравшийся на трость и едва ли способный передвигаться даже



на небольшие расстояния без посторонней помощи. Нельзя было не удивляться этому жизнелюбию и готовности радоваться любым подаркам судьбы, пусть даже и таким смехотворным. Кстати о стихах. Супруга Василия Ивановича, Ксения Григорьевна, рассказывала, что как-то к ним в гости заходил Ладислав Згуста. Этот крупнейший лексикограф прошлого века, имя которого хорошо известно специалистам, находился тогда в Москве в рабочей поездке. Во время беседы у них возник спор о том, кто из них знает наизусть больше стихов латинских авторов. Поскольку оба имели классическое образование, то они устроили соревнование так, что каждый из них по очереди должен был прочитать по памяти отрывок одного из античных поэтов: Горация, Овидия и т.д. Особую остроту данному состязанию придает то, что речь идет о латинских поэтах, которых они оба — уже достаточно пожилые люди — изучали на заре своей юности. Другая порода людей, готовых работать над собой и не пасующих перед трудностями. Интерес к личности В.И. Абаева вызван, в том числе, и его долголетием. Одного этого вполне достаточно, чтобы быть причисленным к незаурядным личностям. Каждому хочется знать, каким образом человеку удается прожить больше ста лет. Думаю, что в основе — жизнелюбие, непобедимое и независящее от внешних обстоятельств.

### Гостинцы

Теперь я понимаю, что он мне сильно напоминал моего деда. При всех бесспорных отличиях, в нем все же было много общего с моим дедом по отцовской линии — Дахцико. Он не имел никакого серьезного образования, насколько я знаю, окончил лишь бухгалтерские курсы. Однако он был прекрасным знатоком традиции, будет даже точнее сказать, ее носителем. Он родился и вырос в известном осетинском селении Эльхотово еще в позапрошлом веке и по годам был старше Василия Ивановича. Вихри коллективизации вынудили его покинуть насиженные места, с которыми он расставался очень неохотно. Но под давлением обстоятельств, после ссылки в Архангельскую область на лесоповал, а затем уже второй волны раскулачивания, он был вынужден отказаться от привычного сельского уклада, и стал городским жителем. Но и в городе он поселился на самой окраине, так чтобы оставалась возможность держать корову, спасшую всю семью в суровые голодные годы. Последние годы он жил в районе построенной в послевоенный период Дзауджикауской ГЭС, в строительстве которой, согласно семейным воспоминаниям он также принимал непосредственное участие. Отсюда, из-под раскидистого ореха, посаженного им собственноручно перед домом теплым летним днем 1982 года, после небольшой панихиды его



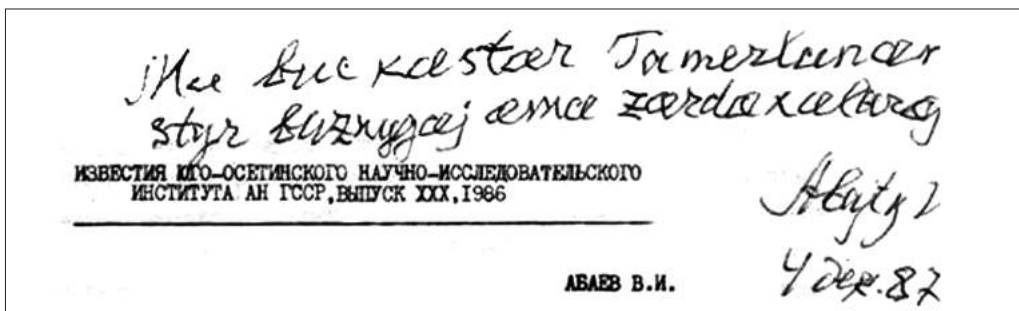
Мой дед Дахцико

проводили в последний путь. Я до сих пор помню этот характерный маслянистый ореховый дух, отпугивающий мух и слегка дурманящий всякого, кто засиживается в его тени. Так еще пахнут незрелые зеленые орехи, а от соприкосновения с их корой пальцы становились черноватого цвета, еще долго хранившего память об этом. Дом стоял на краю обрыва. За домом был разбит сад, и осенью в сарае стоял густой запах темного винограда сорта «Изабелла» и айвы. Из винограда делали домашнее вино, в которое приходилось добавлять сахар, а из айвы варили варенье, в котором она превращалась в потрясающие темно-янтарные дольки, прозрачные и упругие. А с обрыва открывался прекрасный вид на долину Терек-река, Дарьяльское ущелье и гору Казбек.

Однако он стал слегка дальновзорким, и, как сам рассказывал, у него оказалась, столь знакомая мне, целая груда бесполезных теперь для него очков. И хотя при

жизни они никогда не встречались, после смерти судьба все же свела их вместе. Улица имени 1905-го года, на которой последние годы своей жизни прожил мой дед, была после смерти Василия Ивановича переименована в улицу Васо Абаева.

Поскольку дед был весьма искушен в осетинской обрядности, красноречив и обходителен, вся округа приглашала его на роль старшего. В последние же годы он практически потерял зрение и потому, когда к нему поступало подобное приглашение, мне отводилась роль провожатого. Он



Статья Василия Ивановича с дарственной надписью

также крепко держал меня за руку чуть повыше локтя, пока я вел его к воротам дома, где намечалось общественное празднество. Там к нему уже выходил кто-нибудь из хозяев, и он меня обычно отпускал. Вечером же он приносил мне в кармане какое-нибудь лакомство: конфету, грушу или яблоко, успевавшие по дороге заметно нагреться. И хотя он был сурового нрава, после веселья и возлияний он смягчался и произносил тогда слова, для него нехарактерные: «Ай та дауаэн, ма хуры чысыл! / А это тебе, мое солнышко!». Я брал его гостинец, чувствуя рукой его тепло, а бабушка тем временем снимала с него сапоги, помогала раздеться и укладывала в постель.

Была еще одна деталь, которая связывала его с Василием Ивановичем. Когда его зрение стало ухудшаться, он был вынужден завести себе очки. С годами, ему требовались все более толстые линзы, пока, к несчастью, он совсем не ослеп. Помню его разговоры о том, что у него очки +11. Эти линзы напоминали окуляр от подзорной трубы. Я тайком брал их, что выжигать с их помощью по дереву, настолько сильно они фокусировали солнечный свет. Во второй половине 80-х в СССР стали делать операции на глазном хрусталике. В результате и Василий Иванович, который всю жизнь страдал близорукостью, после успешного хирургического вмешательства поправил свое зрение.

### **Первое занятие**

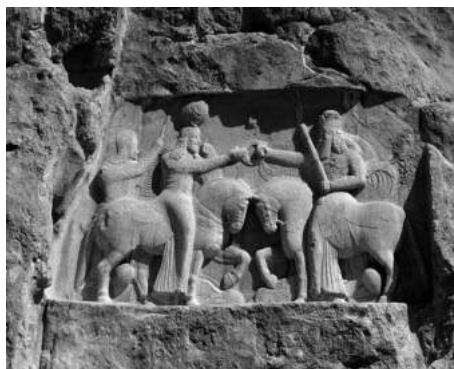
Прочитав последнюю запись в своей тетради с конспектами, я решил посмотреть, а с чего же, собственно, начинались наши занятия. Первая запись помечена мною концом марта 1986 года. Она содержит сведения общего характера, служащие своего рода историко-филологическим введением в курс древнеперсидского языка. Привожу содержание этой заметки, которое может быть полезно всякому, кто собирается и дальше читать эту книгу, в тезисной форме.

«Персидская держава возникла в середине VI века до нашей эры. Необходимо принимать в расчет и связь с природными условиями, географической средой: Междуречье, Месопотамия. К тому времени там уже были государственные образования, созданные народами семитской группы: Вавилон, Ассирия, Иудея. Присутствовали там и протохатты, в этнолингвистическом отношении родственные кавказцам. Первые индоевропейцы — хетты — появились в этих местах в период с XII до VIII вв. до н.э. Следом за ними пришли другие индоевропейцы, иранцы, а именно, мидийцы и персы. Иранцы мигрировали через Кавказский хребет приблизительно около IX в. до н.э. Персидское государство возвышается на фоне рабовладельческих

обществ Мидии, Вавилона, Лидии и Египта. Оно тоже знало рабство, но здесь оно носило патриархальный характер, в рабов обращали пленных. Успех молодого народа объясняется тем, что все его представители были воинами, поскольку еще в середине VI вв. до н.э. Персия сохраняла черты родоплеменной организации.

Возвышение Персии связано с именем Кира Великого. Существует несколько версий его феерического взлета. Согласно Геродоту, Мидийский царь Астиаг выдал свою дочь за царя персов, своего вассала. Отцу молодой женщины — Астиагу — предсказали, что у его дочери родится ребенок, который покорит Азию (сон о дереве, вырастающем из ее лона). Обеспокоенный этим пророчеством, он приказывает отнести новорожденного младенца на погибель в пустыню, но слуги царя пожалели младенца и у пастухов обменяли его на мертвого ребенка. Мальчик остался в пустыне, где его воспитала женщина по имени Спак. Это имя, производное от иранского корня *spaka*- со значением 'собака', отражает тотемические представления о происхождении от животных, позднее же легенда была подвергнута рационализации, то есть переосмыслению в духе более разумном. В 530 году до н.э. Кир поднял восстание и стал царем, после чего начал свои планомерные завоевания. Первой ему покорилась Мидия, где правил Крез. К 539 году он покорил все провинции кроме Вавилона, который присоединил без особого труда. Признал превосходство его цивилизации. Непокоренным оставался Египет, но прежде направился в поход против массагетов, перешел Сырдарь. Персидское войско заманили вглубь степей и разгромили. Сам Кир погиб.

Некоторые события, связанные с деятельностью Кира нашли отражение в Библии (Исайя, 40), где Кир упоминается под именем Кореша в связи с плачем на реках Вавилонских. Евреи (иудеи) находятся в плену, а Кир



1. Образец клинописи. 2. Накш-и-Рустем. Ахурамазда вручает символ царской власти

позволяет им вернуться на родину. Его имя становится нарицательным и служит для обозначения доброго царя, доброго человека. Отсюда русское просторечное слово *кореш*. После гибели Кира царем становится его сын, Камбиз, который покоряет Египет. В это время в Персии убивают другого сына Бардию. Клинопись, благодаря которой нам известен древнеперсидский язык, была введена позднее, при Дарии. Надписи высекались в скалах на трех языках: эламском, аккадском и древнеперсидском».

Таким образом, было положено начало корпусу текстов, чтение которых мы начали на наших следующих занятиях. Читали мы их не в клинописи, а в латинской транскрипции, достаточно надежно передающей оригинал и вполне достаточной для наших целей общего предварительного знакомства с языком. Сами надписи представляют не только лингвистический интерес, как дающие представление об определенном периоде развития персидского языка, но также и с точки зрения содержащейся в них информации и иного характера, как то: социально-исторического, религиозного, географического и пр.

Известно, что любой язык, обладая целым рядом функций, в первую очередь обеспечивает коммуникативную. Но если мы не можем заговорить с персами эпохи древности, то это не мешает им говорить с нами на своем столь благозвучном языке.

### День рождения

Была середина декабря, и мы решили отметить день рождения Василия Ивановича. Речь не шла о пышном чествовании. Мы хотели всего лишь использовать эту возможность, чтобы выразить нашу признательность и засвидетельствовать свое почтение патриарху отечественной иранистики. Решили, что после занятий откроем бутылку шампанского и коробку конфет. Каково же было наше удивление, когда в ответ на нашу просьбу таким образом отметить эту знаменательную дату, Василий Иванович ответил, что на самом деле он толком и не знает, когда собственно родился. Да и сам вопрос о дне его рождения возник впервые в его жизни лишь когда его принимали в гимназию. Действительно, этот день никогда не отмечался в традиционной культуре и это было обычным делом для людей начала прошлого века. Однако в тех случаях, когда дата рождения требовалась для каких-либо канцелярских целей, ее определяли во многом произвольно. Так и в случае с Василием Ивановичем, ему самому пришлось определять, когда следует ставить на стол торт и задувать свечи.

Схожую историю, но гораздо позже рассказал мне о себе светлой памяти Солтанбек Михайлович Караев, бывший выпускник Института стран



Патриархальная семья Кокаевых (*Кокайтаэ*). Фотография начала прошлого века

Азии и Африки, преподаватель персидского языка, сделавший так много, чтобы на языке Фирдоуси заговорили и в Осетии. Он родился еще до Великой Отечественной войны в горном селении Хохы Карца. Вопрос о дне рождения встал для него, когда он был уже юношей. Единственный ответ на этот вопрос, который ему удалось получить, состоял в том, что он родился во время второй прополки («дыккаг руванты»). В горах это время совпадало, если не ошибаюсь, с концом июня. Так и было записано во всех его документах.

Подобное равнодушие к празднованию дня рождения в традиции не случайно. Оно, если и отмечается, то как праздник сугубо женский, в центре которого находится не столько младенец, сколько его мать. Для младенца же устраивают обряд «авдæнбæттæн / укладывание в колыбель», то есть первое приобщение к миру человеческой культуры. Затем будет наречение именем, а потом ему дадут возможность выбрать будущее призвание, а позднее, мальчик со стрелой отправится просить покровительства особого святого.

Выходит, что привычные нам правила не даны испокон века. Они условны и приходящи. А может быть и не всегда предпочтительны. Поэтому осетинам прежде приходилось обходиться без гороскопов, просто никто не знал какой он знак по задиаку.

## Родное село

Наши занятия начались лишь зимой 1986 года. Только тогда удалось сформировать полноценную группу и приступить непосредственно к чтению древнеперсидских текстов. По ходу Василия Иванович давал свои комментарии. При этом, как бы между делом, он старался познакомиться с каждым из нас, задавал вопросы. Главное, что его интересовало, заключалось в том, что нас привело на его семинар. Он несколько раз повторял, что если хотя бы у одного из его слушателей бывают безразличные глаза, то он практически не может вести занятие. Должен быть живой интерес, соперничество, радость от узнаваемого. Меня он тоже так деликатно расспросил о том, что меня привело к нему. Но первым делом, спросил из каких я Салбиевых.

Когда ему стала известна моя фамилия, он спросил не являюсь ли я его земляком, поскольку там, действительно, проживает много Салбиевых. А затем он рассказал о том, что непосредственно после окончания Тифлисской гимназии, ему сразу не удалось продолжить учебу, так как шла гражданская война и возможности передвижения по стране тогда не было. В результате два или три года, не помню точно, он проработал учителем в кобинской начальной школе, в которой, в свое время, и сам учился. Тогда одним из его учеников и был мальчик Салбиевых. Оказалось, что незадолго до этого, он побывал на своей малой родине, и среди тех односельчан, кто пришел его приветствовать, оказался и этот его бывший ученик. Тут Василий Иванович взял паузу, как он это делал часто, пытаясь что-то про себя обдумать. Затем он добавил, что его поразило насколько тот успел состариться за прошедшие с той поры годы. Хотя и существует мнение, что горы способствуют долголетию, в общем, жизнь там достаточно сурова: короткое лето, холодная, снежная зима.

Позволю себе небольшое пояснение. Установлено, что Салбиевы, как и многие из осетинских фамилий, могут быть возведены к Алагирскому обществу. Обычно их выводят из селения Мизур, как ответвление фамилии Бутаевых, из колена Цахиловых, потомков легендарного предка Осетин Ос-Багатара. Оттуда они, судя по всему, отправились сначала в Турсовское общество, так они попали в Коб, а затем уже расселились в равнинных селах: в Эльхотово, Ольгинском, Хумалаге. Замечу, что часть ушла на Юг Осетии, где они в Чесанском обществе основали родовое село, которому дали свое имя, Салбиар.

Однако из Турсовского общества происходила моя материнская родня, Туаевы. Когда Василий Иванович произносил какие-то фразы по-осетински, я узнавал в них хорошо мне знакомый говор. Дело в том, что



Мост на Военно-грузинской дороге рядом с селением Коби, ведущий в сторону Крестового перевала

для выходцев из этой исторической области Осетии, характерно так называемое цоканье. Там, где прочие осетины обычно произносят спирант -с, в этом говоре звучит аффриката -ц. Так они произносят, например, вопросительное наречие: «Цæмæн? / Зачем, отчего?»

Родное селение Василия Ивановича, Коб, расположено на значительной высоте у подножья Казбека, недалеко от Крестового перевала, ведущего в Закавказье. Стоит ли удивляться, что бывший ученик показался Василию Ивановичу

чужаку, которому и самому было уже за восемьдесят, глубоким стариком. Обсуждая этот эпизод с Гайрбегом Салбиевым, выходцем из этого селения, мне удалось выяснить, что этим стариком был, скорее всего, брат его деда, по имени Беки, который по возрасту вполне подходил на роль его ученика и, действительно, прожил очень непростую жизнь. От него же я узнал, что Абаевы жили несколько особняком от основной части села, на повороте, отчего это место по-осетински так и называли — Фæзилæн.

В другой раз он рассказал, что желая как-то скоротать вынужденное безделье, он пытался там кататься на лыжах. И это не ускользнуло от пытливого взора его односельчан. В итоге они стали высказывать опасения относительно его душевного здоровья. Поскольку в Коби был целый квартал Абаевых, то для большей ясности его называли не по фамилии, а по имени деда, как это часто делают в Осетии. Горцы, занятые повседневными заботами, видели в его катании не только баловство, но и усматривали умственное расстройство. Они говорили, с его собственных слов: «Балаты лæппу сырра и! / Парень Балаевых тронулся рассудком!».

Случались и другие забавные происшествия. Он рассказал, что ездил во Владикавказ на велосипеде. Дорогу, объяснил он, посыпали щебнем, который утрамбовывался под колесами проезжающих экипажей, так что в итоге, сверху она была покрыта достаточно плотным и ровным слоем. Женщины из грузинских сел, через которые он проезжал, не скрывали своего удивления при виде велосипедиста. Обычно, разводя от удивления



руками, они говорили ему вслед: «И чего только не придумает русский царь!». Кажется, что эта реплика списана у какого-то из персонажей фильмов Данелия.

В связи с Данелия я всегда вспоминаю «Мимино». Встреча традиции и технического прогресса, что выбрать, родную глушь или трансатлантические перелеты. Теперь уже очевидно, что задача состоит в том, чтобы обрести мир, не теряя связь с почвой, не обрубая корней. Более того, только так, собственно, и получится занять достойное место в мире, в общечеловеческой семье.

### Ученики

История сохранила фотографию Василия Ивановича, на которой он запечатлен со слушателями своего семинара у парадного входа в Институт языкознания. Однако на крыльце не наша группа, а предшественники. Думаю, что это весна 1985 года. Мы же начали заниматься в этом же году, но зимой. За его спиной — безвременно ушедший Виталий Гусалов, преданный ученик Василия Ивановича, много сделавший для издания его трудов. На фотографии он стоит от него за левым плечом. Он недолго оставался в Москве и вернулся домой в Осетию, где позднее мы вместе работали в Научно-исследовательском институте.

Тогда он рассказывал, что когда поступил в аспирантуру, то попросил своего шефа дать ему тему диссертации, на что тот ответил словами, часто повторяемыми в околонаучных кругах: «Если бы у меня была тема, я бы сам ее написал!». Эта фраза во многом характеризует отношения Василия Ивановича со своими учениками. Смысл этих отношений заключается не в руководстве, а в сотрудничестве, в сотворчестве. Каждому надлежит пройти часть своего пути. Не ученичество, а творческий поиск, не иждивенчество, а научная состоятельность, не конвейер, а штучное производство.

Замечу, что выбор темы диссертации был для аспиранта судьбоносным. Он определял, в конечном счете, его научную состоятельность. В итоге, Виталий Михайлович исследовал тему «Вербальное табуирование в осетинском языке». Упрощенно говоря, речь идет о существующих в культуре запретах и о том, как они обходятся в речевой этикете, языке. Она оказалась для него неподъемной. Он так и не защитил диссертацию и умер, не обретя столь искомую им степень кандидата наук. Однако история сохранила его имя, как верного и преданного ученика Василия Ивановича. Он стал редактором двух первых томов «Избранных трудов» своего наставника. Два других, предполагавшихся к выходу, так пока и не увидели свет.



Те, кого могу узнать (слева направо): Лиза Циноева, Алла Лушникова, Зоя Александровна Битарти, Василий Иванович, Виталий Гусалов

Тема ему настоятельно предлагалось заняться изучением того, как интернациональная общественно-политическая лексика передается в периодической печати Южной Осетии. Тема сколь конъюнктурная по характеру, столь и примитивная по сути. И теперь лишь непосредственное вмешательство Василия Ивановича позволило аспиранту избежать навязываемой ему малозначительной и бесперспективной темы. Так я понял, насколько Василий Иванович ценил не личную преданность, а личностное начало в человеке. Тогда одного его слова было достаточно, чтобы не опускать научную планку.

### «Правда, добро, красота»

На втором этаже, направо от парадной лестницы находился конференц-зал. Всякий раз по пути в сектор мы проходили мимо него. И вот как-то раз в 1988 году в Институте языкознания устроили с Василием Ивановичем отдельную встречу. Это было такое время перестройки, когда уже практически не оставалось запретных тем, и можно было свободно делиться своими воспоминаниями. В числе прочего он рассказал о своем увлечении поэзией Николая Гумилева и прочитал наизусть одно из его стихотворений, произведшее на него в юности сильное впечатление.

На далёкой звезде Венере  
Солнце пламенной и золотистой,  
На Венере, ах, на Венере  
У деревьев синие листья.



Поэт Николай Гумилев



В.И. Абаев

Всюду вольные звонкие воды,  
Реки, гейзеры, водопады  
Распевают в полдень песнь свободы,  
Ночью пламенеют, как лампы.

На Венере, ах, на Венере  
Нет слов обидных или властных,  
Говорят ангелы на Венере  
Языком из одних только гласных.

Если скажут «еа» и «аи» —  
Это радостное обещанье,  
«Уо», «ао» — о древнем рае  
Золотое воспоминанье.

На Венере, ах, на Венере  
Нет смерти терпкой и душной,  
Если умирают на Венере —  
Превращаются в пар воздушный.

И блуждают золотые дымы  
В синих, синих вечерних кущах,  
Иль, как радостные пилигримы,  
Навещают ещё живущих.

Легко понять, почему именно оно произвело такое впечатление на студента иранского разряда Восточного факультета Петроградского университета. В его основе явление, называемое в лингвистике звуковым символизмом. «... «еа» и «аи» — это радостное обещанье, «уо», «ао» — о древнем рае Золотое воспоминанье». Оно, конечно, глубоко субъективно и не поддается убедительной проверке, но в нем, безусловно, присутствуют яркие поэтические образы. На память, конечно, приходит и «Цветной сонет» Артюра Рембо.

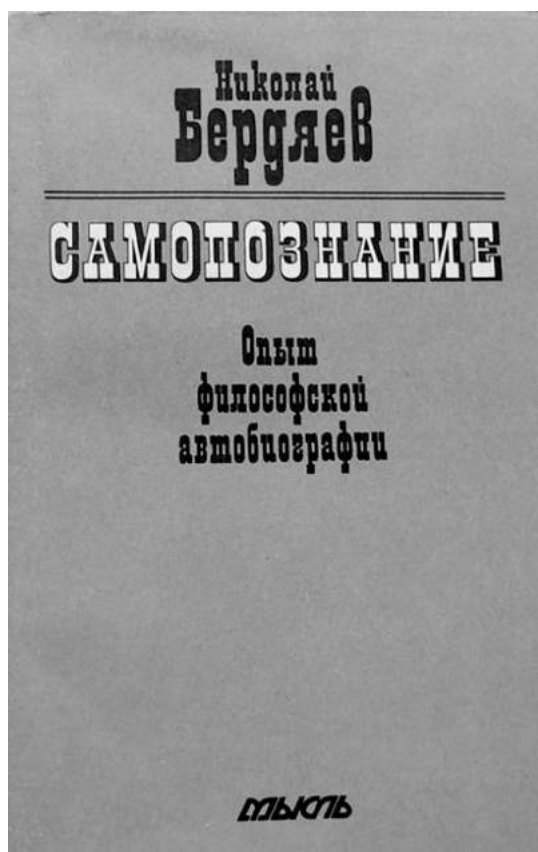
Тогда мне казалось, что выбор стихотворения во многом произволен. Но теперь по прошествии почти трех десятков лет я думаю иначе. Этот выбор не был случаен. Это стихотворение объясняет, за что был расстрелян Гумилев. Не за участие в белогвардейском заговоре, а за аполитичность, за мечты о вечной жизни, за благодушие. Ведь главные темы стихотворения — воля, свобода, радость жизни, отсутствие горечи обид и, наконец, обретенное бессмертие. Эти идеи вполне созвучны тем жизненным принципам, которым, по собственному признанию Василия Ивановича, он сам пытался неукоснительно следовать: «Правда. Добро. Красота». Похоже, что ему это во многом удалось. В том числе, удалось и избежать расстрела.

Позднее я заметил невольную переключку этих принципов с так называемой Зороастрийской триадой, выдвигающей в качестве трех основных моральных принципов «добрую мысль, доброе слово и доброе дело». Воистину, все главное людьми уже давно придумано!

### **«Нахватались вольнодумства»**

Во второй половине 80-х стала доступна литература, прежде находившаяся под запретом. Одним из способов приобщения к ней стал самиздат, когда энтузиасты на печатной машинке под копирку перепечатывали ту или иную книгу. Тираж обычно был кратен шести, поскольку именно столько копий можно было сделать за одну вкладку. Так появилась самиздатовская версия книги Бердяева «Самопознание». Каким-то образом она попала сначала к Гусалову, аспиранту Василия Ивановича, а затем уже и к нему самому. Возвращая ее, он заметил, что она должна «по-праву стать жемчужиной его библиотеки». Затем эта копия вместе с Гусаловым оказалась во Владикавказе и пошла по рукам.

Я не случайно упомянул «Самопознание» Бердяева. Он пишет в предисловии, что для философа он сам является объектом познания. Могу, в полной мере, отнести это и на собственный счет. Хоть я не философ, но у меня есть это ощущение некоей данности себя самого, predeterminedности и заданности судьбы.



Одна из публикаций книги «Самопознание»



Николай Александрович Бердяев

Эта история получила неожиданное продолжение. Дело в том, что в нашей школьной команде по волейболу был Сергей Крохин, который был старше меня на три года и потому ни при каких других обстоятельствах судьба бы меня с ним не свела. Тогда уже он был музыкантом, профессионально играл на гитаре и пел. Внешне он выглядел как русский былинный богатырь, высокого роста, прекрасно сложенный, русоволосый и голубоглазый. Уже в зрелые годы, когда мы с ним оказались в гостеприимном доме Алана Гатагова, он рассказал мне историю своего деда. Его дед, известная в республике личность, был первым ректором Горно-металлургического института. В быту он был необычайно скромен и непритязателен. Он происходил из сибирской старообрядческой семьи. Он был тринадцатым ребенком и ему приходилось самому пробиваться в жизни. У него рано обнаружился талант к точным наукам, и он учился в политехническом университете. Однако для того, чтобы зарабатывать себе на жизнь, он пел в местном оперном театре, разумеется, в хоре. Став ректором, он организовал всем хорошо

известный хор преподавателей. В свободное от своих забот время, он музицировал за роялем. Его нотная библиотека была крупнейшим собранием на Северном Кавказе. Так вот, женат он был на девушке из клана уральских металлургов петровских времен, если не ошибаюсь, Шуваловых, и в то время, о котором я рассказываю, бабушка Сергея Крохина еще была жива. Она была чудом уцелевшим осколком старорежимной жизни, когда учили языки, читали книги и т. д. Алан Гатагов решил перед ней блеснуть эрудицией и спросил ее, не хотела бы она прочесть «Самопознание» Бердяева. На это она ответила ему, что сделала бы это с превеликим удовольствием, поскольку впервые прочла эту книгу в гимназические дореволюционные годы, и еще тогда она произвела на нее неизгладимое впечатление. Легко представить себе состояние нашего общего друга, получившего подобный ответ. Вот, собственно этим, мне и дорог Бердяев, каждое поколение заново открывает его для себя. Хотя позднее, читая воспоминания о русской эмиграции в Париже, я и узнал, что в быту он был очень своеобразным. Священник, который о нем писал, заметил, что у него всегда был открыт рот и высунут язык, отчего во время разговора с ним ему самому всегда казалось, что тот хочет его проглотить. У великих, как известно, свои причуды.

### **Момент истины**

Итак, переходим непосредственно к изучению древнеперсидского языка. В первую очередь нам понадобится издание древнеперсидских памятников, подготовленное Роландом Кентом. Помню, как мне впервые указала на него Софья Петровна Виноградова, когда уже у порога института я успел поделиться с ней своим намерением присоединиться к семинару Василия Ивановича. Упреждая вопросы особо дотошных, привожу полные библиографические данные: Kent, Roland G. *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon.* New Haven, 1953. Для начального курса этого издания вполне достаточно. Следует оговорить, что продвинутым исследователям придется обращаться к другим публикациям, содержащим свод самих клинописных памятников. Мы же вполне можем довольствоваться и их латинской транскрипцией.

Вот эта латинская транскрипция и содержит подвох. Во-первых, она практически не вызывает трудностей при чтении. Достаточно твердо знать латинский алфавит и освоить пару особых букв, используемых для передачи специфических древнеперсидских звуков. Во-вторых, транскрипция сопровождается переводом на английский язык, к которому можно прибегать при комментировании самих текстов. Этим, по-видимому, не считали для себя зазорным пользоваться некоторые из слушателей. Задача была предельно облегчена, а результат был вполне приемлем. Казалось,

TEXTS WITH NOTES AND TRANSLATION		101
3. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	2. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	show of the position proper may have stood at the top.
4. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	4. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	Translation of AMHk. This position of stone in the monument. Armenian the Great King built, the son of Darius the King, an Achæmænid. May Mithra protect me!
5. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	5. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	AMHk = Achæmænid II, Haxakak a. / haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
6. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	6. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	1. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
7. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	7. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	2. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
8. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	8. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	3. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
9. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	9. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	4. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
10. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	10. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	5. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
11. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	11. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	6. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
12. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	12. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	7. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
13. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	13. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	8. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
14. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	14. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	9. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
15. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	15. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	10. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
16. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	16. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	11. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
17. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	17. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	12. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
18. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	18. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	13. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
19. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	19. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	14. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
20. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	20. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	15. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
21. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	21. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	16. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
22. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	22. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	17. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
23. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	23. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	18. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
24. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	24. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	19. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak
25. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	25. 10. 1. 10. 1. AMHk : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak	20. haxak : haxak : haxak : tpa : / paxak : / paxak : / haxak : / haxak : / AMHk : haxak



1. Страница из книги Р. Кента. 2. Колонна Ападаны с изображением Ахурамазды

жизнь задалась и потомки Ахемена изыясняются вполне удобоваримо и по-свойски. Однако в подобном благостном состоянии слушатели пребывали лишь до поры до времени.

Иногда Василий Иванович устраивал “допросы с пристрастием”. Он просил прокомментировать непосредственно грамматические формы. А это было уже совсем не так весело. Не будучи очень уж изощренным по своей грамматике, древнеперсидский все же требовал определенных усилий. Нужно было, по крайней мере, знать о глагольном аугменте, указывающем на одноразовое действие, совершенное в прошедшем времени, то есть аористе, об особом абсолютном использовании инфинитива, о двойственном числе инструментального падежа существительных, типах склонения и т.д. Одним словом, наступал момент истины. Не так ли и в жизни? Можно долго напускать на себя очень важный и серьезный вид, многозначительно надувать щеки, но наступает момент, когда все выходит наружу, когда осыпается прошлогодняя штукатурка и взору открывается трухлявая опалубка саманной избушки. Знаменательно, что в случае с древнеперсидским это срабатывало непреложно.

Так бывало и в тех случаях, когда он хотел указать на лексическую связь древнеперсидского с осетинским, поскольку, как известно, оба этих языка относятся к иранской группе большой индоевропейской семьи. Совершенно неожиданно он обратился ко мне с вопросом, как будет по-осетински называться лошадь с большим белым пятном на лбу. Признаюсь, что тогда я оконфузился. Но урок был хорошо усвоен, теперь, даже если меня внезапно разбудить среди ночи, я отвечу на этот вопрос без малейшего сомнения: «зыггар». При этом мне даже кажется, что я ясно вижу это самое белое пятно.

## Старомодные привычки

Имея возможность наблюдать за Василием Ивановичем не только в сугубо академической, но также и в будничной, повседневной обстановке, я замечал у него привычки, которые к тому времени уже казались несколько старомодными. Так, например, когда у него на занятиях оказывался кто-то, недавно приехавший из Осетии, он его обязательно спрашивал о том, как обстоят дела на родине, что нового. А затем неизменно добавлял: «Æмæ рæстæг та куйд у? / А как там погода?». Обычно следовал ответ, что либо похолодало, либо идут дожди, либо установилась жара и т. д. Сегодня эту информацию можно приобрести в течение одной минуты, обратившись к интернету. Поэтому подобные вопросы люди уже друг другу не задают. А в них, в этих вопросах, было ощущение степенного, размеренного течения времени, причастности к вечности. Дескать похолодало, а это уже надолго, и оттепели не жди. Сейчас вокруг больше резких рывков, скачков, непредсказуемости...

Более того, было ощущение, что и сам вопрос далеко не праздный, а значительный, требующий взвешенного и продуманного ответа, не терпящий поспешности. От ответа как-будто непосредственно зависело, как следует одеваться, что с собой брать в дорогу и пр. Кстати, сам он рассказывал,



Встреча с интеллигенцией Южной Осетии, город Цхинвал (80-е годы прошлого века).

В центре — Василий Иванович с супругой Ксенией Григорьевной Цхурбаевой и Нафи Джусойты. Крайний слева — Юрий Дзицдойты, крайняя справа — Зоя Битарти



что, больше всего в своей жизни мерз, когда во время войны находился в Южной Осетии. Спасался же он от холода в местной бане. Только там ему и удавалось отогреться. Действительно, такова особенность теплых стран, где зима скоротечна и не так сурова.

Еще один эпизод проявления старомодной учтивости. Как-то осенью мы встречали Василия Ивановича на Курском вокзале после возвращения из Цхинвала, или, как еще было принято говорить, Чреба. Каждое лето Василий Иванович старался проводить в Осетии. На Юге у него был коттедж, превращенный позднее в дом-музей. Туда шел поезд и это давало возможность без пересадок достичь места назначения. Хотя и уходило на это трое суток. Было самое начало сентября. Василий Иванович был одет по-осеннему, плащ и кепка. В этой кепке была, в общем-то, характерная для него щеголеватость, сдержанный артистизм, сохраненный им со времен юности и проявляющийся в том числе и в его работах. Было ясно, что он нам рад. Тогда же услышал от него фразу: «*Тæгиатæ 'мбырд 'сты!* / Высшее общество в сборе!». Ее произносят с оттенком иронии при виде некоего «блистательного собрания избранных».

Оттуда мы отправились к нему домой на улицу Вальтера Ульбрихта, поскольку нужно было довести его багаж. Уже после того, как все было поднято на второй этаж, мы собрались было откланяться, на что хозяин нам заметил: «Поступаете не по-осетински, от порога не уходят!». Так я оказался в его уютной квартире, стены которой были заставлены стеллажами с книгами.

Нас усадили за стол. Василий Иванович делился впечатлениями от поездки, которая всегда придавала ему свежих сил. Тем летом к нему обратились с просьбой похлопотать за одну из его многочисленных племянниц, собиравшуюся получить высшее образование. Сам он рассказывал эту историю так. Передаю, естественно, по памяти. Часть текста по-осетински, как это и было в оригинале. «Я пообещал, что помогу, но попросил, чтобы сама девушка пришла ко мне на разговор. Ей я подтвердил



Памятная доска, установленная в Москве на стене дома, где жил В.И. Абаев

свою готовность, но добавил: «Æрмæст уый зон, Абайтæм, æвзаер чи ахуыр кодта, ахæмтæ нукуы уыдис (Однако помни, что у Абаевых не было таких, кто бы учился плохо)». И представляете, что она мне ответила: «Ныр шæм уыдженис! (А теперь будут!)». Судя по всему, девчушка растерялась, оказавшись с глазу на глаз со своим великим родственником. Самого его это очень забавляло.

Замечу, что перенесенный нами багаж включал и два ящика прекрасного коньяку, преподнесенных Василию Ивановичу одним из его юго-осетинских почитателей. Оказалось, что он любил добавлять его в свой вечерний чай. Да и гостей он не обделил. Не скрою, что мы покидали этот гостеприимный дом в приподнятом настроении. Уже после смерти Василия Ивановича на стене этого дома будет установлена мемориальная доска, но, конечно же, совсем по другому поводу.

### Игра на рояле

Когда личность сама по себе яркая, даже события бытового характера вызывают неизбежный всеобщий интерес. В свое время меня впечатлила одна из таких историй, произошедших с Василием Ивановичем в его студенческие годы. Люди близко знавшие его, наверное, обращали внимание на то, что мизинец его правой руки несколько изогнут. Обычно, думали, что это следствие каких-то возрастных изменений. На самом же деле это была травма, полученная им в юности. Оказавшись в Петрограде, он стал стесняться этого недостатка и решил исправить дело. Молва описывает эту историю следующим образом. Изучив список городских хирургов, он решил, что лучше других ему подходит известный профессор Вреден, пользовавшийся хорошей репутацией. С 1924 г. до конца своей жизни Роман Романович Вреден заведовал ортопедическим отделением Центрального государственного института травматологии.

Именно к нему на прием он и отправился в компании одного из земляков. В те годы в Петрограде работала целая группа осетинской интеллигенции, которая должна была подготовить к печати «Осетинско-русско-немецкий словарь» Всеволода Миллера, остававшийся незавершенным после смерти составителя. Одним из участников этой группы был Инал Собиев, который, согласно молве, впоследствии и поведал о случившемся.

Внимательно осмотрев мизинец, хирург с некоторым удивлением заинтересовался, а чем он, собственно, беспокоит пациента. Чтобы сохранить лицо, Василий Иванович ответил, что он играет на рояле, и потому хочет исправить этот небольшой дефект, из-за которого он не может добиться совершенства в игре. Но хирург категорически отказался выпрямлять



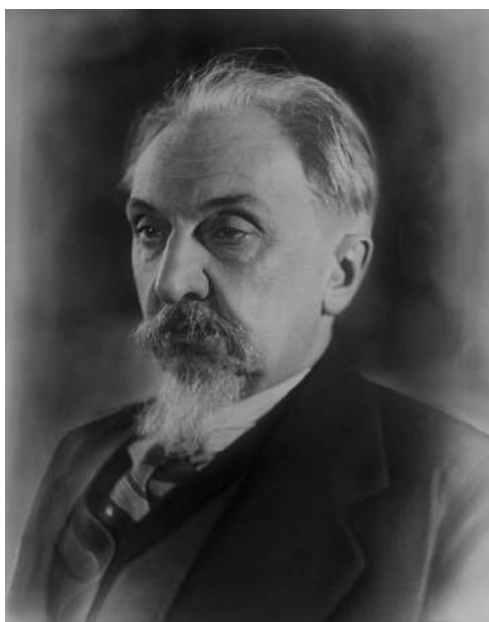
В.И. Абаев — студент  
Петроградского  
университета



Профессор Р.Р. Вреден



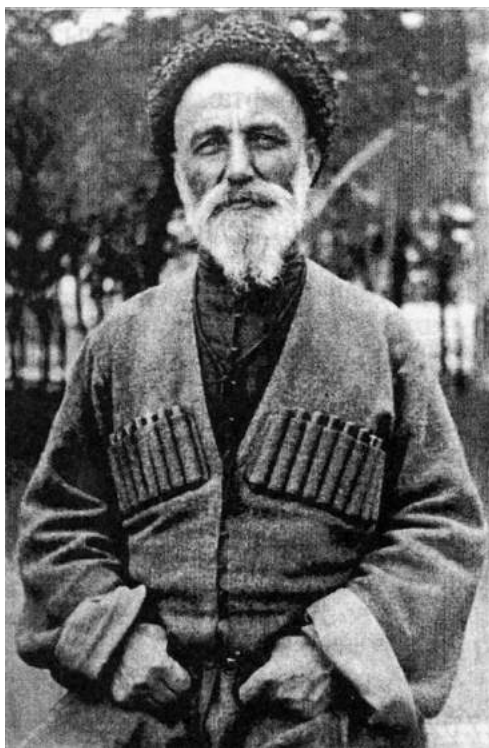
Рабочая группа, участвовавшая в подготовке «Осетинско-русско-  
немецкого словаря» Вс. Миллера. Первый ряд, сидят слева направо:  
Инал Собиев, Цоцко Амбалов, профессор А. Фрейман, Михал Гарданти.  
Второй ряд, стоят слева направо: Дзыбын (Магомет) Мисиков,  
Георгий Бекоев, Губади Дзагуров, Гагудз Гуриев



Академик Л.В. Щерба

мизинец, заявив, что подобные мелочи не заслуживают его участия. Уже на улице раздосадованный Василий Иванович вынес окончательный вердикт, сделав фамилию хирурга «говорящей»: «Этот хирург не только вреден, но еще и бестолков!». А из распахнутого настежь окна соседнего дома в этот момент, наверное, им вслед лилась мелодия одного из виртуозных этюдов Шопена. Как правило, именно так судьба иронизирует над людьми, всеми, и великими, и обычными. Каждому лишь остается услышать свою мелодию.

### Цоцко



Цоцко Амбалов

Во время своих занятий Василий Иванович нередко позволял себе пространные отступления. Часто ему на память приходили репрессированные коллеги. Обычно, припоминая кого-то из них, он говорил: «А дата смерти 1937 год. Однако никто не удосужится объяснить, что же с ним все-таки случилось. Что на них всех мор напал, что ли?» Одним из таких персонажей из прошлого был Цоцко Амбалов, о котором он отзывался с особой теплотой. Это — известный деятель осетинского национального возрождения начала прошлого века, собиратель фольклора, переводчик с немецкого языка. В 20-е годы он преподавал в Петроградском университете. В связи с Цоцко, Василий Иванович рассказывал такую историю. Известно, что

тот был редактором «Осетинской лиры» Коста Хетагурова. И вот как-то раз эта книга попала в Ардон и оказалась в руках его односельчан. Так им стало известно, что хорошо им знакомый Цоцко Амбалов выступил в роли редактора. По-осетински было сказано «лыстæг æм æркаст Æмбалты Цоцко», что буквально значит «внимательно, пристально взглянул, просмотрел». Поскольку Цоцко был совершенно беспомощным в быту, они не удержались от того, чтобы не съязвить: «Фæлтау йæ каумæ лыстæг куы ркастаид! / Лучше бы ему было тщательно взглянуть на свой забор!» Однако покосившийся забор, конечно же, скажете Вы, не повод для того, чтобы подвергнуть человека репрессиям.

У Цоцко была безупречная репутация, все знали, что он никогда не обидел бы не только человека, но не побеспокоил бы и мухи. Василий Иванович терялся в догадках. Было известно, что Цоцко любил эпатировать публику. Он ходил на занятия в университет в кавказской бурке, изображая горца, соответствующего образам, созданным классиками русской литературы, Пушкиным, Лермонтовым, Толстым. Говорят, что в студенческой столовой он обычно повторял одну и ту же фразу: «Бог — один, вера — один, кушать хотим!». При этом, как вспоминал Василий Иванович, он без колебаний отправился в Париж, чтобы прослушать курс лекций известного кавказоведа Максима Ковалевского, коллеги и друга Всеволода Миллера. Тогда было достаточно обратиться за загранпаспортом. Василий Иванович так описывал его поступок: «Ныббындз кодта! / Умчался!».

Причина опалы могла, по мнению Василия Ивановича, заключаться во фразе, которую тот любил повторять: «Gewerkschaft es kümmert sich um diese! / Об этом позаботится профсоюз!» Она вполне могла восприниматься как антисоветская. Дело в том, что она была включена в новые учебники немецкого языка и для Цоцко, поклонника Шиллера, она, вероятно, коробила слух. Начиналось закручивание гаек, и он остро ощущал этот переход. В этой связи для меня совершенно иное звучание приобретает известное каждому первокурснику-лингвисту предложение академика Щербы. Это был крупнейший отечественный специалист в области фонетики. Именно на его семинаре постигал премудрости этой области языкознания и Василий Иванович.

Так вот, для того, чтобы показать, что смысл предложения во многом передается не только с помощью лексики, то есть корней слов, а благодаря морфологическим показателям или грамматике, он придумал ставшее хрестоматийным искусственное предложение: «Глокая куздра штеко бодланула бокра и кудрычит бокренка». Корней нет, но есть правильно грамматически оформленные члены предложения. Подлежащее — *куздра*, выраженное существительным женского рода единственного числа именительного падежа

первого склонения. У него есть согласованное с ним по всем грамматическим правилам определение — *глокая*. Сказуемое — *бодланула*, прямое дополнение — *бокра* (существительное единственного числа мужского рода винительного падежа). Затем однородное сказуемое — *кудрычит* — но уже не прошедшего, а настоящего времени. И, наконец, однородное прямое дополнение — *бокренка*, в морфологической структуре которого присутствует уменьшительно-ласкательный суффикс. По сути, разобранный текст — это повесть в одном предложении, описывающая на свой особый манер главное содержание той трагической эпохи, переданное эзоповым языком. Бессилие перед глокой куздрой, обреченность бокра и бокренка, и вероятность для любого оказаться, в лучшем случае, бодланутым, а, в худшем, раскудрыченным. Особо зловещий характер в этой фразе приобретают поистине кафкианские по своему ужасу сочетания согласных «глк», «кздр», «штк», «бдл», «кдр» и т.д. А у студентов, я сужу по собственному опыту, это предложение академика Щербы обычно вызывает веселый смех. Эх, молодо-зелено!

### Легкость бытия

Во Владикавказе, на улице Коцюева, в пятиэтажном доме у Василия Ивановича тоже была небольшая квартира, расположенная в живописном месте на набережной Терека, которая была предоставлена в его распоряжение местным руководством. В ней он иногда останавливался, главным образом, по пути на Юг, чтобы передохнуть перед непростой дорогой через Главный Кавказский хребет. В такие дни он нередко проводил встречи с интеллигенцией, писателями, художниками, искавшими любой возможности общения с ним. Одна из таких встреч произошла в конце 80-х годов в Северо-Осетинском институте гуманитарных исследований. После встречи, некоторые из присутствующих подошли к нему с книгами, чтобы попросить автограф. Первым к нему пробрался Алан Гагагов, работавший тогда в отделе экономики. Позднее он мне обо всем этом и поведал. Василий Иванович не отказал ему в просьбе и подписал книгу, однако предварительно он поинтересовался, кому следует адресовать надпись. Было сказано,



В.И. Абаев в домашней обстановке

предварительно он поинтересовался, кому следует адресовать надпись. Было сказано,

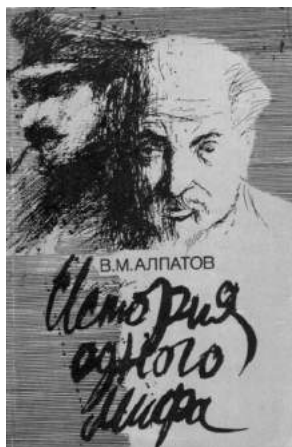
естественно, «Алану Гагагову». Просьба была исполнена. Следом подошли сотрудники отдела истории Алан Туаллагов и Алан Касаев. Им он задал тот же самый вопрос и затем также оставил памятные надписи и в их книгах. Уже вставая из-за стола, он с явным удовлетворением заметил: «Думаю, что если так пойдет и дальше, то скоро аланы достигнут своей былой численности».

В тот же приезд к нему обратился и кто-то из местного начальства, приглашая его на встречу. Василий Иванович попытался выяснить цель подобного приглашения. «Хочу с Вами познакомиться», — нисколько не смущаясь, ответил ему ответственный работник. В ответ он услышал не совсем, вероятно, то, на что рассчитывал: «Видите ли, я уже не в том возрасте, чтобы заводить новые знакомства!».

Чувство юмора дано нам свыше, чтобы скрасить нашу такую заурядную и часто однообразную жизнь, подсказывая совершенно неожиданный поворот уже, казалось бы, отыгранному судьбою сюжету.

## О Марре

И вот, как-то раз, после очередного семинара к Василию Ивановичу пришел известный лингвист и востоковед В.М. Алапатов. Эта встреча была предварительно согласована, и Василий Иванович ждал гостя. Разговор должен был идти об академике Марре. В.М. Алпатов готовил книгу и попросил разрешения задать несколько вопросов. Я имел возможность наблюдать это интервью. Длилось оно не очень долго и, насколько я понял, было не очень по душе Василию Ивановичу. Тон беседы был, хотя и доброжелательный, но достаточно сдержанный. Было задано несколько вопросов общего характера, а затем Василия Ивановича спросили, а не выжил ли в конце своей столь яркой жизни академик Марр из ума? Василий Иванович уронил голову на грудь и призадумался. А затем, после достаточно продолжительной паузы, ответил вопросом на вопрос. А что, собственно, следует считать сумасшествием? На этом и без того не очень продолжительная беседа завершилась. Впоследствии была опубликована весьма компетентная и содержательная книга, позволившая осмыслить Марризм с позиций не только современной науки о языке, но также и с учетом понимания социально-исторических факторов ушедшей эпохи. В ней, кстати, содержится упоминание и этого разговора, который и на меня самого произвел достаточно сильное впечатление. Несмотря на весьма сдержанный тон, в нем была какая-то недосказанность. Лишь позднее, когда я имел возможность прочесть опубликованные в печати протоколы проводившихся в Осетии собраний по развенчанию марриста Абаева, из которых естественно



1. Академик Н.Я. Марр. 2. Обложка книги В.М. Алпатов «История одного мифа».  
3. В.И. Абаев

вытекала постановляющая часть о ходатайстве к соответствующим органам принять самые суровые меры в его отношении. Кроме того, в секторе иранистики тогда работала Татьяна Николаевна Пахалина, прекрасный специалист по памирским языкам. Она была аспиранткой, когда началась сталинская кампания за марксизм в языкознании. Она рассказывала, что в институте тогда проходило собрание, на котором все ведущие языковеды публично каялись в допущенных ошибках. Это делали практически все. Ее память удержала выступление Мирры Моисеевны Гухман, известного германиста и женщины с очень сильным характером. Даже я слышал посвященную ей сентенцию. В Москве ходила шутка, что столичная интеллигенция боится на свете лишь трех вещей: мировой революции, очередной деноминации и Мирры Моисеевны.

У Василия Ивановича же выбора практически не было. Он был загнан в угол. То, что для других было публичным самоуничижением, для него бы стало личностным крахом. Долгие годы он был в роли «официального» ученика Марра. Николай Яковлевич, преподаватель Петроградского университета, пригласил Абаева, тогда еще студента, в качестве сотрудника в свой новообразованный Институт языка и мышления. Многие кавказоведческие идеи, в том числе о двуприродности осетинского языка, были позаимствованы им у него. Не случайно поэтому, что именно Василию Ивановичу было поручено писать некролог на кончину ученого, последовавшую в конце тридцатых годов. С тех пор его «Новое учение о языке» приобрело официальный статус и никем не ставилось под сомнение. Интерес к языкознанию возник у Сталина в начале пятидесятых годов. Эта страница истории советского языкознания достаточно подробно описана.



Полагаю, что сам интерес вождя к данной теме возник в силу целого ряда причин, в том числе, насколько я могу судить, из военного опыта и в результате общения с главами стран-союзниц. Он понял, что язык становится одним из полей сражения и потому, не может оставаться вне поля зрения партии. Доступ к иностранным языкам уже открывал путь к сотрудничеству с иностранными разведками, делал человека открытым для чуждой идеологии. Посему и эту область надлежало взять под строгий присмотр. Василий Иванович чудом уцелел в этой смене вех, и ему, по-видимому, не хотелось видеть в своих жизненных перипетиях всего лишь плод чьего-то воспаленного воображения. Слишком дорогой ценой было за все это заплачено.

Не стоит отрекаться от своего прошлого, не стоит отказываться от своих учителей, даже если на закате своей жизни они действительно оказались в плену собственных фантазий.

### О Георгии Малиеве

В числе репрессированной интеллигенции он нередко вспоминал и Георгия Малиева, которому посвятил специальную статью. Судить о певучести его стиха можно, как мне думается, благодаря его знаменитому «Веретену», написанному в 1921 году. В его основе незамысловатый сюжет. Девушка тихо прядет пряжу, напевая про себя, когда в окне случайно видит горящий взгляд лихого всадника на черном коне. В этот миг ее сердце учащенно забилось, а нить пряжи рвется и путается. Всадник же с пламенным взором так и остался в ее мыслях. Здесь, по-видимому, помимо девичьего чувства присутствует и мифологический фон, ожидая суженого, девица прядет нить судьбы. Вспоминаем пушкинских трех сестер из «Сказки о Царе Солтане»: «Три девицы под окном пряли поздно вечерком...». Здесь же, конечно, и германские Норны, сидящие у корней Мирового древа — Иггдрасиля. Отсюда преодоление простого бытописания и лиризма, но ощущение чего-то вечного, непреходящего.

### ÆЛХУЙНÆ

Ци кæнуй, цума, ме 'лхуйнæ,  
Ку нæбал зелуй дзæбæх?  
Мæ цæститабæл уайунцæ  
Сау нимæт æма сау бæх.

Нæ уæлиндзæбæл æзинæ  
Æз сундакъæ æлвистон,  
Мæхенимæр нидæн заргæ  
Æз цидæртæ имистон.

Нæ дæлпазбунн еу бæхгин  
Фæцæйзиндтæй уæд æваст.  
Мæ фидбилизæн æ хæццæ  
Цæмæн фæдтæн æз æнгаст?

Æ мед-ходæ æрттивтонцæ  
Дууæ цæсти сурх зингау.  
Мæ зæрдæ мин басугътонцæ,  
Ду ме ‘вдесæн, уо, Хуцау!

Базир-зир кодта мæ зæрдæ,  
Разилдæй мæбæл мæ сæр,  
Æрискъудæй мæ сундакъæ,  
Æрбадудæгътæ ‘й куддæр.

Нури уæнгæ дæр мæ кеми  
Æз нæма ‘рдæн дзæбæх ма,  
Цæветтонгæ ма мæ зæрди  
Сагъд байзадæй сау хъæма.

Ци кæнуй, цума, ме ‘лхуйнæ,  
Ку нæбал зелуй дзæбæх?  
Мæ цæститабæл гъазунцæ  
Сау нимæт æма сау бæх.

Приведу его перевод на русский язык, выполненный В. Казанцевым.

## ВЕРЕТЕНО

Что случилось? Не кружится,  
Не поет веретено.  
Бурка черная мне снится,  
Черный конь глядит в окно.

На высокой, плоской крыше  
В час, когда закат горит.  
Пряла я вчера. Вдруг слышу —  
По дороге стук копыт.

И зачем со жгучим взглядом  
Взгляд мой встретился на миг?  
Смертоносным, острым ядом  
Взгляд тот в грудь мою проник.

Над собою потеряла  
Я в одно мгновенье власть.  
Жарко грудь затрепетала.  
Нитка пряжи порвалась.

Не приду никак в себя я.  
Кто-то больно сердце сжал.  
Будто в нем, меня терзая,  
Стынет всаженный кинжал.



Георгий Малиев



Памятник Георгию Малиеву  
в одном из скверов Владикавказа  
(скульптор Лазарь Гадаев)

Не играет, не кружится,  
Не поет веретено.  
Бурка черная мне снится.  
Черный конь глядит в окно.

Археолог Зарина Албегова рассказывала, что слышала это стихотворение в исполнении самого Василия Ивановича, когда заходила к нему в 1999 г., чтобы проконсультироваться по какому-то специальному лингвистическому вопросу.

Она попросила составить ей компанию Сергея Кулланду, как человека, к которому он хорошо относится и с кем был прекрасно знаком, чтобы не сильно его беспокоить. Василий Иванович запомнился ей высоким, с необыкновенной осанкой, стройным и светящимся. Он, по своему обыкновению, сначала ее саму попросил прочесть что-нибудь из Коста. А после того, как его просьба была исполнена, в ответ сам прочел своим гостям это стихотворение Георгия Малиева. Зарина утверждает, что сделано это было «необыкновенно красиво».

### Посадка верхом

Обычно наши семинары проходили по пятницам и начинались в час пополудни. Сам Василий Иванович приезжал заблаговременно, обычно в половину первого. Заканчивались же занятия в половину третьего, после чего он задерживался еще на полчаса. Таким образом было относительно свободное время перед занятиями и после них. Те, кто знал об этом, пытались воспользоваться этой возможностью для свободного общения. У меня была возможность наблюдать несколько из подобных бесед, об одной из которых я сейчас и поведаю.

Вместе с нами на занятия к Василию Ивановичу ходил один достаточно взрослый слушатель, которого никак нельзя было принять за аспиранта. Вскоре выяснилось, что это — Дмитрий Сергеевич Раевский, один из крупнейших скифологов нашего времени, мифолог с мировым именем из Института востоковедения. Замечу, что он вел себя точно также как и все остальные: конспектировал лекции, готовился к занятиям, отвечал на задаваемые ему по ходу занятия вопросы. Как-то он задержался после очередного занятия, и они с Василием Ивановичем говорили об одном из весьма уважаемых коллег. Во время обмена мнений Василий Иванович, отдавая должное его учености, заметил, что тот пишет для него «несколько темно», не вполне понятно, что он привык к «французской ясности изложения». И еще он заметил, что создается впечатление, что этот исследователь «слишком серьезно относится к самому себе».

Как-то раз Дмитрий Сергеевич Раевский, задержавшись после занятия, завел с Василием Ивановичем разговор о Жорже Дюмезиле. Тогда из Парижа пришло известие о том, что крупнейший французский мифолог и религиовед перенес инсульт и находится на больничной койке. При этом, как рассказывал Дмитрий Сергеевич, он нисколько не теряет присутствия духа, но, напротив, пытается вернуться к активной жизни, в той степени, насколько это возможно в его новом состоянии.

На это Василий Иванович, высказав надежду на скорейшее выздоровление Жоржа Дюмезиля, рассказал историю своего пребывания в Париже, который он посетил в 70-ые годы по приглашению своего коллеги. Он прочел лекцию, если не ошибаюсь, в *College de France*, и у него было достаточно свободного времени, чтобы осмотреть город. Как-то раз ему в гостиничный номер позвонил один из учеников Дюмезиля и спросил, как бы он отнесся к конной прогулке. «Я ему на это ответил», — продолжал Василий Иванович, «что ничего не имею против!». Так они оказались в Булонском лесу, где желающим на прокат предоставляли лошадей. К ним вышел хозяин конюшни и, когда Василий Иванович сел верхом, стал восторженно повторять «Казак! Казак!». Дело в том, что у каждого из народов Кавказа существует своя



Д.С. Раевский



Жорж Дюмезиль

особая манера посадки верхом. Есть она, в том числе и у осетин. Существует известная народная песня Софьи Слоновой (Слонаты Софиййы зарæг). Сюжет этой песни во многом повторяет лермонтовскую Бэлу, когда невинная девушка оказывается насильственно отдана чужаку своим собственным братом за долги. У Лермонтова, напомним, Казбич отдал сестру Печорину в обмен за коня. Так в этой песне героиня поет о том, что глядя из своего заточения, мечтает, хотя бы краешком глаза, увидеть осетинского всадника (ирон барæг), что означает всадника с особой осетинской посадкой. Насколько мне самому удалось выяснить, эта посадка — пусть знатоки меня поправят — предполагает прямую спину, всадник сидит, несколько откинувшись назад. Вероятно, она схожа с посадкой казаков, которых хорошо знали в Париже со времен наполеоновских войн.

Спустя почти десять лет я сам попал в Париж. Гуляя по Булонскому лесу, я заметил, что рядом с пешеходной дорожкой тянется еще одна — более широкая и усыпанная песком. Какое-то время я терялся в догадках, пока не увидел на песке обильные конские яблоки. Так я понял, для чего она предназначена, и тут мне на память пришел рассказ Василия Ивановича о его конной прогулке и его особой посадке верхом.

Все знали, насколько хорошо был образован Василий Иванович. Но он никогда этим не кичился. Ученость, в данном случае, носила какой-то иной характер. Она была средством обретения смысла жизни, некоей личностной состоятельности. На фотографии, где ему уже далеко за девяносто, ясно видны покой и умиротворение. Знание как средство обретения радости, внутренней свободы, освобождения от страстей мира.

## Юбилей

Однажды во время наших занятий разговор зашел о чьем-то юбилее. Василий Иванович заметил, что к подобным чествованиям следует относиться с определенной осторожностью. В подтверждение он сослался на историю Важи Пшавелы. Привожу ее в том виде, как она была рассказана.

Важа Пшавела, или Важа из Пшавы, уже при жизни стал классиком грузинской литературы. Он был сельским учителем и обрабатывал бытовавшие в крестьянской среде народные предания, легенды. Некоторые из них, кстати, были положены позднее в основу известного фильма Тенгиза Абуладзе «Молитва», может быть, одного из самых проникновенных во всем его обширном кинематографическом наследии. Впрочем, это дело вкуса. Когда же Важа Пшавела достиг своего пятидесятилетия, то почитатели его таланта пригласили его в столицу. Поскольку дело происходило до

революции, то и называлась она тогда на старорежимный манер Тифлисом. С некоторыми перерывами чествования затянулись на несколько лет. Когда же вконец измученный юбиляр слег от воспаления легких в одной из тифлисских клиник и почувствовал свой близкий конец, он обратился к близким с одной единственной просьбой, чтобы ему в палату привезли сена из Пшавы. Когда это было сделано, то он попросил, чтобы его переложили на него с больничной койки. «И так», — подытожил Василий Иванович, — «вдыхая запах сена родной земли, он и испустил свой дух!».

Я вспомнил эту историю несколько лет спустя, когда попал на юбилейные торжества самого Василия Ивановича. В 1991 году во Владикавказе отмечали его девяностолетие. Стояла удивительная пора «бабьего лета», когда осеннее солнце одаривает нас своим прощальным нежным теплом, когда ветер качает нити паутины, прогнувшиеся под влажной тяжестью капель обильной утренней росы, когда шелест пожухлой листвы, вторит каждому нашему шагу. Воздух был тих и прозрачен, отчего белая шапка Казбека, видимая почти из любой точки в городе, казалась близкой как никогда. Помню Д.С. Раевского, по выражению лица которого, можно было составить представление об испытываемом им упоении всем этим осенним великолепием, близким к состоянию блаженства.

Выразить свое почтение юбиляру в Осетию приехало много гостей, которых ни до этого события, ни после него в республике никогда уже не было. В зале Дома искусств, где все и происходило, царил какой-то всеобщий душевный подъем, было ощущение некоего едва сдерживаемого ликования. Из зала я наблюдал за виновником торжества.

Он сидел на сцене, величественно опираясь на свою привычную трость, с самого края президиума, как бы отдельно от остальных, с достоинством выслушивал звучавшие в его адрес поздравления и здравицы. Для того, чтобы можно было составить представление о степени выражаемого к нему восхищения, скажу лишь, что в числе прочих подарков ему преподнесли и вороного коня, которого подузды вывели на сцену. (Что стало с конем потом, я не знаю!) В заключение он



В.И. Абаев в президиуме торжественного собрания в честь его девяностолетия, Владикавказ

обратился ко всем с благодарственным словом. Он повторил то, что уже не раз говорил в своих интервью: «После ухода человека никто уже не помнит, ни какой машиной он владел, ни то, в каком доме жил. Людская память удерживает две вещи — его человеческий образ и труд, которому он себя посвятил». Затем продолжил: «Все, что я делал, — сказал он, — я делал ради Осетии и во имя Осетии. Буду трудиться и дальше, а если нет, — тут он добавил по-осетински: — Уæд мыл уæ къух ауигъут, мæнæй лæг нал и! / Можете тогда махнуть на меня рукой, я конченный человек!».

Историю Важи Пшавелы он, все же, не упомянул. Но сослался на Толстого, который говорил, что нередко человек напоминает ему дробь, «чем меньше в числителе, тем больше он пытается обозначить в знаменателе», так что в итоге, значение дроби стремится к нулю. А завершил свою речь все тем же предупреждением об опасности, которую таят в себе юбилеи. «Дело в том, что юбиляр может искренне поверить во все то, что говорится в его адрес». Думаю, что каждому из нас стоит помнить об этом подвохе, который таит в себе юбилей. При этом не забывать и о дробях, и не только в дни рождения, но и во все прочие дни нашей столь скоротечно проносящейся мимо нас жизни. А иначе, видимо, до девяностолетия и не дожить, сгорим от чувства собственной значимости.

### Английский лорд

Продолжаю тему встреч на родине. В мою бытность сотрудником Северо-осетинского университета, лаборант английской кафедры, добрейшая Вера Андреевна Щербинина, которая тогда уже была преклонных лет, рассказала мне историю о том, как Василий Иванович нанес визит в это высшее учебное заведение. Насколько я могу судить, это был 1968 год, когда в Тбилиси проходил конгресс востоковедов. Именно оттуда небольшая делегация и приехала в Осетию. Вера Андреевна вспоминала, что их заблаговременно предупредили о высоких гостях, сказав, что в их числе помимо Василия Ивановича, будет еще какой-то английский лорд. Речь, наверняка, шла о Гарольде Бейли, крупнейшем ориенталисте прошлого века, которому за его заслуги английской королевой было пожаловано рыцарское звание. Лордом он, конечно, не был, но был произведен в дворянское сословие, и к нему надлежало обращаться по имени, предваряя его титулом «Сэр», то есть «Сэр Гарольд». В этом обращении по имени есть признание личностной состоятельности, преодоление родовых черт и обретение собственной судьбы, своего места в истории народа. Так в Историю Осетии вошли, например, не только Коста, но и сам Василий Иванович, под именем Васо.





Выдающийся английский языковед сэр Гарольд Бейли (справа) в Кембридже



СОГУ им. К.Л. Хетагурова, фото 60-ых годов

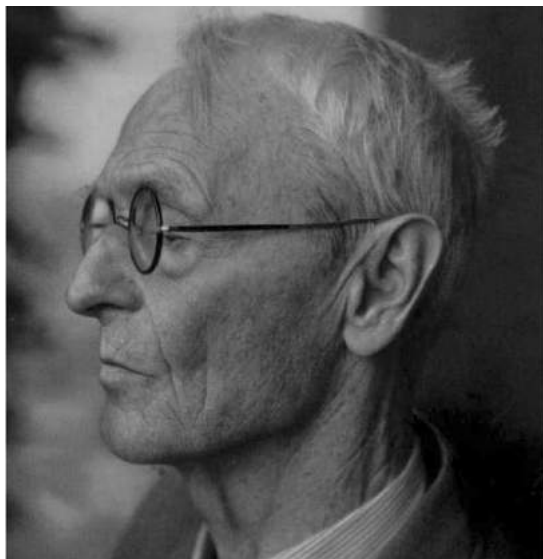
Когда же гости прибыли на факультет, то, пытаясь, в первую очередь удовлетворить свое чисто женское любопытство и понять, кто же из них все-таки «Лорд», Вера Андреевна твердо про себя решила, что на эту роль лучше всего подходит невысокий мужчина в очках и с тростью. По крайней мере, держался он с достоинством настоящего лорда и остальные были по отношению к нему подчеркнуто предупредительны. Каково же было ее удивление, когда, спустя небольшое время, выяснилось, что это вовсе не англичанин, а Абаев, «аристократом» же был другой, тоже весьма почтенный господин.

Эта ошибка, мне кажется, была показательной и неслучайной, было что-то в фигуре Василия Ивановича несоветское. Но происходило это не потому, что он был иностранцем, а оттого, что он был человеком другой эпохи, где ценили человеческое достоинство, где спину было принято держать прямо, судьбе смотреть в лицо и т. д.

Я и сам как-то набрел еще на одного двойника Абаева. Сходство мне представлялось не только внешним, но и глубоко внутренним. Это — Герман Гессе. Когда же я прочел его повесть «Курортник», то это убеждение только усилилось. Он также носил очки, передвигался с трудом, был гуманистом и находился под глубоким впечатлением от культуры Востока. По крайней мере, он часто упоминал буддизм и зороастризм. А после его книги «Степной волк» мне стало казаться, что и Василий Иванович мог быть ее автором, если бы стал не лингвистом, а писателем. Хотя, чего только человеку может не показаться, когда от личности исходит обаяние такой силы.



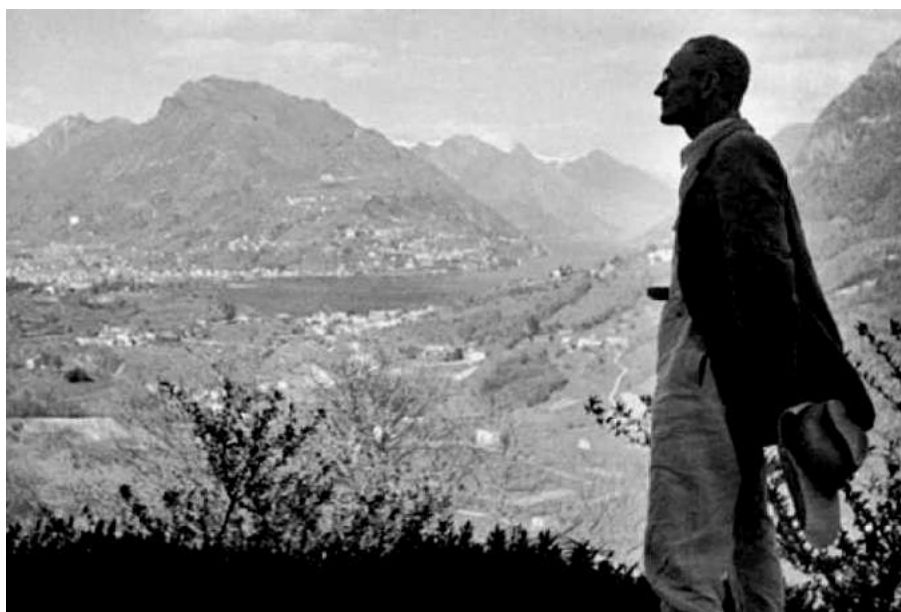
В.И. Абаев



Герман Гессе



В.И. Абаев на горном перевале по пути  
в Южную Осетию



Герман Гессе на прогулке в горах Швейцарии

Сходство с Гессе глубоко внутреннее. Интерес к религиозным традициям Востока, и одновременно тяга к национальным корням, приобщение к универсальному мировому культурному пространству без утраты связи с почвой. Замечу, что Гессе происходил из Швейцарии, то есть не был столичным писателем. Более того, также как и Василий Иванович, он родился и вырос в горах. Вы скажете, что так человек оказывается ближе к небу, и я соглашусь с этим утверждением. В горах звезды ближе и ярче, и оттого они кажутся крупнее. Вас не будет покидать ощущение, что они находятся на расстоянии вытянутой руки. Нужно только встать на цыпочки...

Гессе изучал наследие немецких поэтов-романтиков, опиравшихся в своем творчестве на фольклорную традицию. Знаменательно, что сравнительно-историческое языкознание, в рамках которого Василий Иванович раскрыл свой талант лингвиста, было возвращено на немецкой почве, что его столпы, включая братьев Гримм, собирали устное народное творчество, составляли словари, открывали законы фонетических соответствий. Не случайно, когда уже совсем незадолго до его кончины, когда уже не было сил вставать, пришедшей его проведать депутации, он цитировал отрывок из Генриха Гейне. К счастью, сохранилось видео, где можно видеть этот момент, как он рассказывает о том, что в юности впервые прочитал это стихотворение немецкого классика и как помнил о нем всю жизнь. Назвал он его на немецкий манер не со звонкими смычными, как в русском языке, а с глухими придыхательными в начале «Heinrich Heine». Привожу его по памяти.

Reichtum zu verlieren — etwas verlieren,  
Ehre zu verlieren — alles verlieren.

Говорить ему уже было несколько тяжело. Голос сел, дыхание было прерывистым. Прочитывал он его именно по-немецки, так, как запомнил. Затем перевел:

Богатство потерять — много потерять,  
честь потерять — все потерять.

Если я еще Вас не убедил, то сошлюсь, наконец, на акварели Гессе, которые бы вполне могли выйти и из под кисти Василия Ивановича, будь у него художественный талант. Любой, кто обратится к научным работам Абаева, наверняка почувствует в них тот же солнечный свет, ту же любовь ко всему живому и мятущуюся душу одинокого странника, без страха следующего путем, уготованным ему судьбой.

## О Коста

Все знавшие Василия Ивановича отмечали его любовь к поэзии. Как-то раз мне и самому пришлось держать перед ним поэтический экзамен. Во время наших занятий он иногда беседовал с кем-то из присутствующих на неожиданно заинтересовавшую его тему. Так и меня он вдруг спросил, а знаю ли я что-нибудь из поэзии Коста Хетагурова. Но прежде, чем я успел ответить, он рассказал небольшую историю. Как оказалось, недавно к нему на консультацию приезжала девушка, занимавшаяся изучением осетинского языка. И перед ней он поставил тот же самый вопрос, в ответ на который она стала читать стихотворение «Кæй фырт дæ? — Толайы! Кæм уыдтæ? — Сколайы!» (Чей сын ты? — Тола! Где был ты? — В школе!). Стихотворение это крайне простое, если не сказать примитивное. Оно прилично звучит лишь в устах первоклассника, которому, собственно, и адресовано. Таким образом, Василий Иванович предостерегал меня от повторения подобной ошибки.

На мое счастье я знал и другие стихи Коста. Я прочитал первые два четверостишия известного стихотворения «Додой», после чего он сам меня остановил. К счастью, в те годы песню, написанную на слова этого стихотворения Коста, часто крутили на радио. Так я получил от него свой первый зачет.

Коста знали все. Даже те, кто не умел читать, в том числе и моя бабушка. Она совсем не знала никакой грамоты. Однако когда по телевизору шла передача о Коста Хетагурове, безошибочно узнавала классика. Называла она его, однако, на свой особый манер: «Къеста», так, как уловила на слух. Оказалось, что когда они впервые попали в город, то на первых порах снимали угол у Цаликовых, тех самых, в доме которых на улице Цаголова бывал и великий поэт. Известно, что он пытался свататься к Анне Цаликовой, но получил отказ. От этого несостоявшегося романа остался написанный маслом портрет Анны и обширная переписка, в которой они долгое время состояли. И эта история была ей известна, вновь в собственной интерпретации. Отказ отдать Анну она объясняла так: «Къоста йе куырынмæ хъавыди, фæлæ йын æй нæ радтой, уымæн æмæ къуылых уыди / Коста сватался к ней, но ему отказали, потому что он был хромым». Любопытное свидетельство для исследователей творчества и жизни Коста Хетагурова.

Подобная любовь к Коста неслучайна. Василий Иванович прекрасно осознавал место, которое тот занимает в национальной культуре осетин. Небольшая книжка Коста «Ирон фæндыр / Осетинская лира» положила основу осетинскому литературному языку. В ней он не только совершил переход от фольклора, то есть устного коллективного бессознательного, к



Коста Хетагуров



В.И. Абаев



Могила Коста Хетагурова



Кладбище Осетинской церкви.  
Могила В.И. Абаева

литературе, то есть книжной традиции, предполагающей индивидуальное авторство. Он изменил сознание осетина, выводя его из рамок общинно-родовых, мифологических, на простор мировой истории, позволяя ему обрести личную судьбу. Василий Иванович же, осмыслил это язык, вписав его в круг мировых культурных языков, надежно установив его происхождение и проследив его исторический путь. Времени на это у него ушло в два раза больше, чем у Коста, полный век. Его научное наследие гораздо более масштабно. Оба прошли через гонения на родине. Однако в конце своего жизненного пути они оба оказались на кладбище осетинской церкви, обрета вечный покой в соседних могилах.

### Последнее занятие

Завершились наши занятия весной 1988 года, на майские праздники. После этого я уже никогда не имел случая непосредственного общения с ним. Той нашей последней весной Василий Иванович любил повторять, что он больше уже не ученый, что ему уже надоели суффиксы и приставки, которыми он занимался всю свою жизнь, что теперь он — политик. В стране шел третий год перестройки и воздух был наполнен какими-то ожиданиями перемен, ощущением возвращения когда-то утраченной свободы. Василий Иванович собирался, как он сам говорил, писать мемуары. «Одну из глав», — иронизировал он, «я посвящу Горбачеву. Она будет называться ‘Мафиози-грациози’!». Горбачева, в общем-то, не очень жаловали из-за его безбрежной словоохотливости и не только. К тому же, тогда всех удивляла роль, которую он отвел в государственных делах свой супруге Раисе Максимовне, которая принимала участие во всех его официальных визитах. По этому поводу всячески язвили. Острословы даже придумали особое название для двойного автобуса, который называли «Мишка и Райка».



1. Комплекс зданий МГУ им. М.В. Ломоносова на Воробьевых горах.

2. Особняк французского посла

А об этом автобусе и той роли, которую ему было суждено играть в моих занятиях древнеперсидским языком, следует сказать подробнее.

Именно на таком автобусе-гармошке я часто ездил на занятия в Институт Языкознания. Его маршрут имел № 111 и проходил мимо Главного здания МГУ на Воробьевых горах, где я тогда жил, и мне было достаточно просто выйти на остановку на улице Лебедева или у Клубной части. Я занимал место в самом конце, поворачивался спиной к салону, и через широкое заднее стекло автобуса мне открывался прекрасный панорамный вид на широкие московские улицы. Я не замечал уже сутолоки внутри салона, а доставал свои записи и в течение получаса под мерное качение автобусных колес погружался в древнеперсидские тексты. «Я — Царь-Кир, царь царей, царь стран, Ахемедин. Бог великий, Ахурамазда, создавший небо и землю, меня царем сделал, мне это царство пожаловал, изобилующее добрыми конями и добрыми людьми...» В этих фразах, провозглашающих вселенское величие древнеперсидской империи, слышались раскаты грома, от них веяло жаром раскаленного на солнце песка пустыни. А рейсовый автобус вез меня привычным маршрутом вдоль Москва-реки, по улице Косыгина, затем по Ленинскому проспекту, мимо особняка посла Франции, минуя Большой Каменный мост и кинотеатр «Ударник», вдоль Александровского сада. Поскольку две его части соединялись не жестко, чем-то наподобие гофры, напоминавшей голенище сапога для раздувания самовара, то при поворотах его хвост достаточно заметно болтало, и у меня, стоящего в самом конце салона, было ощущение, что я в чреве змеи, пробирающейся сквозь нагромождения зданий, машин, пешеходов. Мотая хвостом из стороны в сторону, змея вползала в пещеру сокровищ Алладина. Это впечатление легкого заноса, когда почва уходит из под ног, навсегда связалось у меня с нашими занятиями.



Вид на Кремль с Большого каменного моста



Была, кстати, еще одна подобная ассоциация, столь же прочно связанная с посещениями иранского сектора. Дело в том, что этот сдвоенный венгерский автобус был рассчитан на страны с теплым климатом и потому не имел внутреннего отопления. Зимой ехать в нем было нестерпимо холодно. Его окна покрывались изморозью, и его промозглый салон согревало только дыхание пассажиров и тепло их тел. Тогда, вместо автобуса, я шел к ближайшей станции метро, по пути куда, как правило, заглядывал в кофейню. И этот запах кофе, еще некоторое время щекотавший мои ноздри на морозном воздухе, и сладость на губах от посыпанного сахарной пудрой слоенного пирожного с изюмом, стали для меня привычной прелюдией к переходу в мир Персеполя, Суз и Накши-Рустама.

Главный же урок, который я извлек, достаточно прост. Его озвучил великолепный эстонский актер Юри Ярвета, когда произносил монолог Стаута в известном фильме Тарковского: «Наука? Чепуха! В этой ситуации все одинаково беспомощны. Должен вам сказать, что мы вовсе не хотим завоевывать Космос. Мы хотим расширить землю до его границ. Мы не знаем, что делать с иными мирами. Нам не нужно других миров, нам нужно зеркало. Мы бьемся над контактом и никогда не найдем его. Мы в глупом положении человека, рвущегося к цели, которая ему не нужна. Человеку нужен человек!» Это, может быть, банально, но это так.

### **Вместо эпилога**

Вот и кончилось лето, так же внезапно, как и пришло. По-осеннему прохладный, затяжной дождь смыл с тротуаров и дорог летнюю пыль, а вместе с ней ушло летнее тепло. Будут еще, конечно, удивительные дни поздней осени, когда солнце одаривает нас своим прощальным теплом, но того летнего зноя уже не будет. Он ушел окончательно и бесповоротно. А вместе с его уходом сами собой подошли к концу эти безыскусные записки, сделанные одним из благодарных слушателей Василия Ивановича, черпающего в них, как и было сказано нам в прощальном напутствии, жизнелюбие и бодрость духа. В сущности, я рассказал лишь о самых ярких из тех эпизодов, которые удерживала моя память. Сделав над собой усилие, я, безусловно, мог бы припомнить и какие-то другие подробности, но в этом случае ушла бы спонтанность, а с ней, и та естественность изложения, которую я в них особенно ценю. Не переводя дыхания, я поделился тем, что берег до лучших времен, про запас. Понимаю, что теперь — самая пора! Пройдя проверку временем, как хорошее выдержанное вино, они уже набрали зрелость и обрели должную терпкость, и пришла пора их отведать, что, собственно, и было сделано.

Главные же итоги, мне думается, таковы. Как и положено настоящему ученому, Василий Иванович не запутывал очевидное, а делал сложные вещи простыми, понятными и ясными. Таковой мне представляется и сама его жизнь: внутренне цельной, благородной и светлой. Отсюда, вероятно, и идут его, так запомнившаяся всем осанка, его доброжелательность, какое-то радостное свечение. В последнее десятилетие своей жизни он, наконец, наслаждался почетом и славой. Он получил государственную премию, была начата публикация его избранных трудов, в Осетии пышно отметили его девяностолетний юбилей. О нем сняли несколько документальных фильмов, написали книги воспоминаний, память о нем увековечили в названиях улиц. Недавно даже была отчеканена монета с его профилем.

Теперь, окидывая взором написанное, я вижу проступающую сквозь серьезный внешний слой некоторую легкомысленную подкладку. Признаюсь, что сочетание высокого и низкого, веселого и грустного, ответственного и безмятежного, серьезного и легкомысленного, полезного и праздного, мне представляется необходимым условием, без соблюдения которого не может быть передана правда жизни во всей ее полноте, не может быть обеспечена подлинность повествования. Лишь в этом сочетании обретается свобода мысли, ничем не ограниченный полет воображения, то есть то, что и является главным проявлением творческого самовыражения. В этом наиболее ясно обнаруживает себя та легкость бытия, которая стала одним из главных впечатлений, на протяжении всех этих лет остающихся со мной и позволяющих не согнуться под тяжестью земного притяжения, преодолевая его в форме пусть и слегка ироничной, но при этом плодотворной.

Вместе с концом наших занятий для меня навсегда завершилось еженедельное приобщение к личности не просто значительной, но, как теперь всем очевидно, безусловно, величественной. Напоследок выражу убеждение, что его уроки древнеперсидского, наверняка, окажутся полезны не только мне одному, но и сослужат хорошую службу любому, кого «Македония уже больше не вмещает», и кто открыт миру, кого манят необъятные дали, и кто готов снова и снова отправляться покорять неизведанное!

DOI: 10.46698/VNC.2020.64.46.001

А.Л. ЧИБИРОВ,  
ЦСАИ им. В.И. Абаева

### «МОЙ ДОРОГОЙ КОЛЛЕГА И ДРУГ...»

Несколько лет назад в архиве ЦСАИ им В.И. Абаева ВНЦ РАН я обнаружил небольшую стопку писем, которые оказались частью обширной и многолетней корреспонденции видного французского мифолога Жоржа Дюмезиля. Письма были адресованы В.И. Абаеву, известному советскому лингвисту-иранисту. Тематика обсуждения была многогранная, но, к сожалению, имеющиеся у меня на руках двадцать одно письмо, представляли всего лишь малую часть переписки между Жоржем Дюмезилем и Василием Ивановичем Абаевым, которая, как выяснилось позже, растянулась во времени на более чем тридцать пять лет. Я максимально осветил ту часть корреспонденции в специальной статье, которая была опубликована в журнале *Нартамонгае* в томе XIII (№ 1, 2) за 2018 г. Стоит отметить тот факт, что столь сложное дело как перевод писем с французского языка взял на себя наш коллега Тимур Чибиров, который блестяще справился с поставленной задачей. Естественно, в ходе работы над материалом, я не мог не предпринять попытку дополнить «французскую» коллекцию писем, и выйти на «обратные» письма, то есть те, которые в свою очередь писал Василий Иванович Жоржу Дюмезилю. Я обратился к нашей коллеге Лоре Джанаевой, сотруднице старейшего во Франции Национального института восточных языков и культур (INALCO), основанного еще в 1669 г. Я знал, что она общается с внуком Ж. Дюмезиля, сыном его дочери Пьером-Луи Кюриеном. Лора была столь любезна, что обратилась к Пьеру-Луи с просьбой оказать содействие в поиске писем В.И. Абаева, и Пьер-Луи незамедлительно откликнулся на ее просьбу. Как оказалось, после смерти Жоржа Дюмезиля весь его архив был передан его семьей в Коллеж де Франс<sup>1</sup>, где он долгое время работал в качестве профессора. По просьбе Пьера-Луи сотрудники Коллеж де Франс отсканиро-

<sup>1</sup> Коллеж де Франс (*Collège de France*), одно из старейших учебных и научно-исследовательских учреждений Франции. Основано в 1530 в Париже королём Франциском I по инициативе французского гуманиста Г. Бюде как Коллеж королевских лекторов.



Ж. Дюмезиль

которая готовится к изданию и в скором времени увидит свет. Темы для обсуждения между двумя мэтрами в письмах были самыми разными, но в этой небольшой статье я не буду озвучивать их все.

Одна из самых интересных тем касалась визита В.И. Абаева в феврале 1966 г. в Париж. Известно, что, несмотря на долгое заочное знакомство, Ж. Дюмезиль и В.И. Абаев лично встречались всего один раз. В пятидесятых годах прошлого века Василий Иванович предпринимал попытки пригласить Ж. Дюмезиля в Советский Союз, однако, тот визит не состоялся по политическим мотивам. Теперь же Василий Иванович собирался посетить Францию по приглашению Коллеж де Франс. И, судя по переписке, визит этот готовился задолго до того, как он состоялся. Я не буду вмешиваться в беззвучный диалог двух мэтров, и просто представлю письма в хронологическом порядке. Тем более что они дают практически полное представление о визите В.И. Абаева во Францию. Передают атмосферу, в которой готовился визит, и самое главное – «послевкусие» от посещения Василием Ивановичем Парижа, от поездки, которая запомнилась им, и Жоржу Дюмезилю, и Васо Абаеву, на всю оставшуюся жизнь.

Итак:

«Коллеж де Франс – Кафедра  
Индоевропейской цивилизации.  
Париж, 4-ое января 1963 г.

*Мой дорогой коллега и друг,*

*...Если я правильно понял, Вы планируете приехать в Париж следующей осенью? Подтвердите мне эту прекрасную новость, чтобы я в это время наверняка был во Франции...», —*

писал Ж. Дюмезиль В.И. Абаеву в январе 1963 г.

вали имеющиеся у них письма В.И. Абаева, и, в конечном итоге, у меня на руках оказалось пятьдесят файлов, которые содержали двадцать полных писем В.И. Абаева к Ж. Дюмезилю. Еще одно письмо, двадцать первое, оказалось неверно отсканированным, вследствие чего невозможно было детально распознать его первую страницу. Таким образом, общее количество корреспонденции насчитывало шестьдесят девять писем. Все они будут проанализированы и описаны в небольшой книге,

«Париж, 23.03.1963.

*Мой дорогой коллега и друг,*

*Надеюсь, Вы получили мое письмо, в котором я просил Вас прочитать две лекции по осетинской культуре или фольклору в Коллеж де Франс в октябре или в начале ноября? Коллеж принял это предложение: мы ждем лишь Вашего согласия».*

«Париж, 1-ое ноября 1963 г.

*Мой дорогой коллега и друг,*

*Само собой разумеется, мы были опечалены тем, что не видели Вас на встрече. Институт иранских исследований, а затем наш администратор организовали приемы...<sup>2</sup>. Но я надеюсь, что это вопрос лишь нескольких дней. Если есть такая возможность, предупредите нас за неделю до Вашего приезда: нужно будет отправить циркулярное письмо всем приглашенным. До скорого, не так ли?».*

Василий Иванович побывал в Париже во второй половине февраля 1966 г. Дата начала визита в письмах была обозначена как 14 февраля. Согласно тем же письмам, он был рассчитан на две недели. Жорж Дюмезиль с нетерпением ждал этой встречи:

«Коллеж де Франс — кафедра индоевропейской цивилизации.  
Париж, 29.01.1966.

*Мой дорогой коллега и друг,*

*Решено, Международный дом университетского городка ждет Вас 14 числа (до конца февраля, если пожелаете). Свободных «профессорских комнат» нет, но «комнаты ассистента» вполне приемлемы, только немного меньше. Живя там, вы сможете, кроме всего прочего, не выезжая «в город», питаться в ресторане кампуса за 5 франков, что очень дешево (в Париже жизнь очень дорогая!).*

*Мы с нетерпением ждем Вашего согласия (я надеюсь) на 17 и 19 февраля: уже набраны гранки афиш и приглачительных билетов, как только Ваше согласие будет получено, мы их распечатаем. развесим*

---

<sup>2</sup> Многоточие автора – примечание переводчика.

*и разошлем. Но чтобы все намеченное состоялось, 9 февраля представляется крайним сроком.*

*Так что до скорой встречи. Примите уверения в моем добром расположении.*

Подпись Ж. Дюмезиля»

«Париж 10.02.1966

*Дорогой коллега и друг,*

*Объявление о Ваших лекциях 17-го и 19-го числа будет сделано завтра. Ваше проживание в университетском городке согласовано и подтверждено (на две недели, начиная с 14-го).*

*Вероятно я приеду встречать Вас в аэропорт вместе с Филиппом Морó<sup>3</sup>. Если же Вы нас не найдете сразу за турникетом, подождите немного у выдачи багажа. Если в течение четверти часа мы не встретимся, берите такси и поезжайте прямо по адресу: ул. Богоматери в Полях, д. 82, 6-ой округ (3-ий этаж, направо).*

*Добро пожаловать!*

*Ж. Дюмезиль.*

Практически сразу же по следам поездки В.И. Абаева в Париж родилось два письма, которые невозможно не привести полностью, хотя бы потому, что в первом письме, датированном 2 марта 1966 года, соавтором Василия Ивановича выступает его супруга Ксения Григорьевна Цхурбаева:

«2/III-66

*Глубокоуважаемый и дорогой друг,*

*Вот я уже четвертый день в Москве, а душа все еще полна парижских впечатлений. Как волшебное сновидение вспоминаются наши встречи и прогулки, и вся атмосфера братского дружелюбия и внимания, которой я был окружен с момента встречи в Le Bourget и до грустного расставания в этом же аэропорту.*

*И хочется еще раз от всего сердца поблагодарить Вас и Вашу супругу за всю доброту и внимание, которые Вы ко мне проявили.*

---

<sup>3</sup> Филипп Морó — ученик Ж. Дюмезиля. — А. Ч.

2/III-66

Глубокоуважаемый и дорогой друг,

Вот я уже четвертый день  
в Москве, а душа всё еще полна  
парижских впечатлений. Как  
волшебное свидание вспомина-  
ются наши встречи и прогулки  
и вся атмосфера братского  
дружелюбия и вниманья,  
которой я был окружен с мо-  
менту встречи в Le Bourget  
и до грустного расставания  
в том же аэропорту.

Письмо В.И. Абаева Ж. Дюмезилю от 2 марта 1966 г.

И хочется еще раз от всего сердца поблагодарить Вас и Вашу супругу за всю доброту и внимание, которые Вы ко мне проявили.

Наши кавказоведы, которые я вручил от имени Вашей студии из АІОНІ, просят передать Вам большое спасибо. Мы все надеемся увидеть и принять Вас в Москве и на Кавказе.

Душевно преданный Вам  
В. Абаев

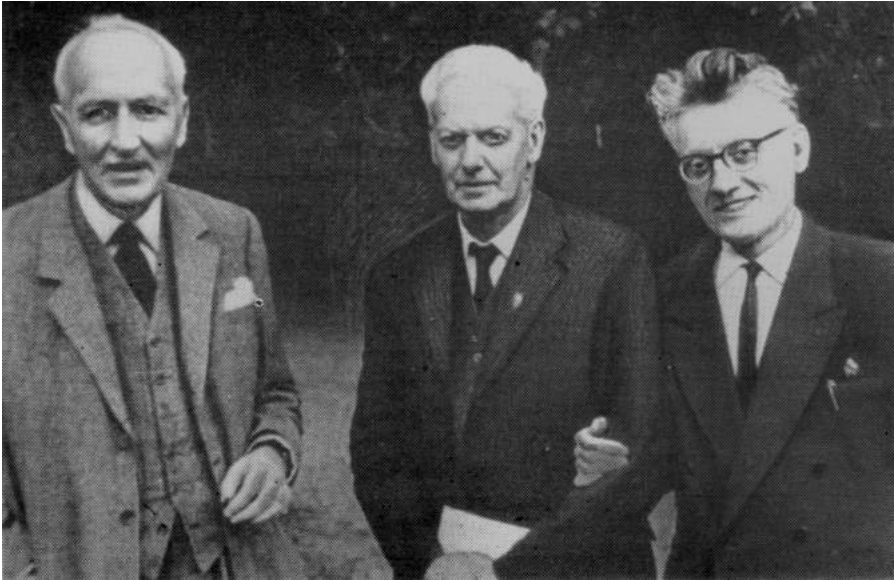


P.S. Ксения хочет сама Вам  
написать. Передаю ей перо.

Многоуважаемый профессор!

Позвольте мне выразить Вам и Вашей  
сестре мою искреннюю благодарность за  
тот приём, который Вы оказали моему  
мужу в Париже. Божьим счастьем Вам  
за тёплоту и заботу, которыми Вы окружили  
его пребывая у Вас. Всегда полно радостными  
воспоминаниями и, конечно, ему не хватает слов,  
способных передать всю полноту своего восторга  
от Парижа и от встречи с Вами, дорогой  
профессор. Хотелся верить, что и Вы найдёте  
время посетить нас в нашей Москве.

Передайте моё огромное спасибо Вашей  
сестре за чудесный подарок.  
Ксения



Г. Бейли, У.С. Аллен и В.И. Абаев на праздновании 800-летия со дня рождения Ш. Руставели. Сентябрь 1966 г.



Слева направо: Л.А. Чибиров, В.И. Абаев, К.Б. Цхурбаева, В.К. Хачирова и Г.С. Кобаев. Цхинвал, 1978 г.

Мочель / Волчок 18  
В. И. Абаев

22/10-66

22-10-66  
28/10/66

Глубокоуважаемый профессор  
и дорогой друг,

В конце сентября в Тифлисе  
отмечалось весьма широко и торже-  
ственно 800-летие со дня рождения  
Шота Руставели. Мне сказано  
в Организационном Комитете, что  
Вам послано приглашение  
на этот юбилей. К общему огорчению,  
в особенности - моему, Вы не при-  
ехали. Из Франции был  
Lafon, из Англии - Lang, Allen  
и Bailey, из Норвегии - Vogt.

Письмо В.И. Абаева Ж. Дюмезилю от 22 октября 1966 г.

Юбилей прошел интересно, но было слишком много казюшковой рекламы...

Мы с профессором Bailey совершили также поездку в Осетию.

С 6 по 8 октября во Владикавказе проходила сессия, посвященная этногенезу осетин.

В ходе обсуждения привлекался, естественно, и картовский эпос.

В связи с этим часто упоминалось Ваше имя. Большинство сошлось на тезисе: осетины - северноиранские

каред, окончательного сформиро-  
вавшийся на кавказской субстрате.  
Материалы сессии должны быть  
опубликованы в 1967 г.

Надеюсь, что у Вас всё  
благополучно и Ваша очередная  
поездка в Анкара была  
успешной.

Посылаю Вам только что  
опубликованный текст моей  
лекции в Collège de France  
"О фольклорной основе поэмы  
И. Гугаева «Выгыз в барсовой шкуре»

*Наши кавказоведы, которым я вручил оттиски Вашей статьи из АИОН V, просят передать Вам большое спасибо. Мы все надеемся увидеть и принять Вас в Москве и на Кавказе.*

*Душевно преданный Вам*

*В. Абаев.*

*P.S. Ксения хочет сама Вам написать. Передаю ей перо.*

*Многоуважаемый профессор!*

*Позвольте мне выразить Вам и Вашей супруге мою искреннюю благодарность за тот прием, который Вы оказали моему мужу в Париже. Большое спасибо Вам за теплоту и заботу, которыми Вы окружили его пребывание у Вас. Васо полон радостными воспоминаниями и, кажется, ему не хватает слов, способных передать всю полноту своего восторга от Парижа и от встречи с Вами, дорогой профессор. Хочется верить, что Вы выберете время посетить нас в нашей Москве.*

*Передайте мое огромное спасибо Вашей супруге за чудесный подарок.*

*Ксения».*

Впечатления от Парижа прослеживаются и в следующем письме, датированном 2 апреля 1966 года:

«2 / IV-66

*Глубокоуважаемый профессор и дорогой друг,*

*С благодарностью сообщаю, что все Ваши книжные посылки получены в полной сохранности и уже заняли почетное место в моей библиотеке. Читая Ваши статьи, я как бы продолжаю интеллектуальное и моральное общение с Вами, которым я, – увы! – недолго – наслаждался в Париже. Я считаю, что такое общение между людьми – самое ценное, что есть в нашей жизни...*

*Начинаю готовиться к иранистической конференции, которая открывается 20 апреля в Душанбе. Мне предстоит сделать там доклад на тему «Перекрестные изоглоссы».*

*Март прошел, а Филиппа<sup>4</sup> пока не видно. Как его дела? Удалось ли ему попасть в желанный список студенческого обмена между Францией и СССР?*

---

<sup>4</sup> Имеется в виду Филипп Моро – А. Ч.

*У нас тоже, наконец, повеяло весной, хотя на улицах кое-где еще снежные сугробы.*

*Температура сегодня такая, как была в Париже в феврале. Надеюсь, что у Вас с супругой все благополучно. Мы с Ксенией шлем вам сердечные приветы и лучшие пожелания.*

*При случае передай мой привет супругам Minard, оставившим у меня самые приятные воспоминания.*

*Бенвенисту и Лазару послал несколько книг. Профессору Menasce пишу особо, благодарю его за ценные книги и статьи.*

*Неизменно Ваши*

*В. Абаев».*

В письме от 19 мая того же года Василий Иванович пишет:

*«Инал-ипа<sup>5</sup> с супругой приезжали в Москву на съезд этнографов. Они подробно спрашивали меня о Париже и о Вас. В нашем Институте я также сделал сообщение о парижских впечатлениях. На  $\frac{3}{4}$  это был рассказ о Вас.*

*Благодаря любезности т-те Minard я имею теперь отличные фотографии Ваши и профессора Menasce. Они мне очень дороги как память о наших встречах.*

*Во второй половине апреля я был в Душанбе (Таджикистан) на конференции иранистов. Там меня тоже много спрашивали о Париже и о французских коллегах...».*

Еще одно письмо, датированное 22 октября 1966 года, продолжает «парижскую» тему, и вырисовывает некоторые неизвестные доселе нюансы этой поездки. В частности, тематика выступлений В.И. Абаева в Коллеж де Франс ранее была неизвестна. Из нижеследующего письма нам уже известно как минимум о двух лекциях, прочитанных им перед слушателями в Коллеж де Франс. Письмо достаточно информативно и интересно, поэтому я посчитал нужным привести его целиком:

---

<sup>5</sup> Инал-Ипа Шалва Денисович (1916–1995) — известный абхазский историк, этнограф и литературовед. Представитель княжеского рода Инал-Ипа. Доктор исторических наук.

*Глубокоуважаемый профессор и дорогой друг,*

*В конце сентября в Тифлисе отмечалось весьма широко и торжественно 800-летие со дня рождения Шота Руставели. Мне сказали в организационном комитете, что Вам послано приглашение на этот юбилей. К общему огорчению, в особенности — моему, Вы не приехали. Из Франции был Lafon, из Англии — Lang, Allen и Bailey, из Норвегии — Vogt.*

*Юбилей прошел интересно, но было слишком много назойливой рекламы...*

*Мы с профессором Bailey совершили также поездку в Осетию.*

*С 6 по 8 октября во Владикавказе проходила сессия, посвященная этногенезу осетин<sup>6</sup>. В ходе обсуждения привлекался, естественно, и нартовский эпос. В связи с этим часто упоминалось Ваше имя. Большинство сошлись на тезисе: осетины — североиранский народ, окончательно сформировавшийся на кавказском субстрате. Материалы сессии должны быть опубликованы в 1967 г.*

*Надеюсь, что у Вас все благополучно и Ваша очередная поездка в Анатолию была успешной.*

*Посылаю Вам только что опубликованный текст моей лекции в Коллеж де Франс «О фольклорной основе поэмы Ш. Руставели «Витязь в барсовой шкуре»<sup>7</sup>.*

*Не зная адреса Г. Шарашидзе, осмелюсь просить Вас при случае передать ему прилагаемый для него оттиск.*

*Я выступил в Северо-Осетинском Институте с сообщением о поездке в Париж. Мой рассказ собрал полный зал и был выслушан с большим интересом.*

*Шлю Вам и Вашей супруге выражение самых теплых чувств преданности и благодарности.*

*Ваш В. Абаев».*

---

<sup>6</sup> Статью об этой сессии см. в Nartamongae Vol XII № 1,2, 2017: 305-316.

<sup>7</sup> Еще одна лекция, которая была прочитана В.И. Абаевым в Коллеж де Франс, называлась «Osse «Dawæg\ldawæg». — А. Ч.



Судя по письмам, в 1973 г. Василий Иванович вновь намеревался посетить Францию, однако эта поездка не состоялась, и мы вряд ли когда-либо узнаем, по каким причинам.

Письмо Ж. Дюмезиля от 1 апреля 1973 г.:

*«Катрин Парис рассказала мне о Вашем доброжелательном отношении. По возвращении из Тбилиси она сокрушалась, что настолько увлеклась черкесами, что не смогла проститься с Вами. Но сообщила мне, что летом Вы приедете на Конгресс востоковедов. По ряду причин я не приму в нем участия, но буду находиться неподалеку от Парижа (в 80-ти километрах, т.е. в 50 минутах езды) в Верноне, и как только узнаю, что Вы во Франции, незамедлительно примчусь к Вам в частном порядке. (Конгресс очень плохо организован, а секция «Кавказоведения» и вовсе не запланирована)... Вам, Мадам Ксения, Мадам Ольга Н. Катикаова, мы с женой передаем свои сердечные воспоминания.*

*Ж. Дюмезиль.*

*Мадам Парис мне говорит, что Мадам Абаева желает приехать в Париж. Могу ли я сделать что-нибудь? Организаторы конгресса (президент Рене Лаба, ассириолог – мой друг) могли бы отправить личное приглашение.*

*Ж. Дюмезиль».*

**P. S.** Небольшой отрывок из продолжительной переписки, который я привел в данной статье, является лишь частью эпистолярного наследия двух ученых, однако и он достаточно наглядно демонстрирует высокий уровень взаимоотношений мэтров. Уровень, подчеркивающий максимально уважительное отношение друг к другу. Дружба, растянувшаяся на десятилетия, если и нуждалась в более частом общении в реальности, а не на расстоянии, все же смогла пережить неудобство, связанное с невозможностью личного контакта, контакта «глаза в глаза». И результаты этой дружбы и плодотворного сотрудничества не заставили себя ждать. Но это уже совершенно другая история.

DOI: 10.46698/VNC.2020.55.53.001

Л.И. АКИМОВА, [А.Г. КИФИШИН],

*Москва***ГРЕКО-НАРТОВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ:  
«ТРОЯНСКАЯ ВОЙНА»<sup>1</sup>**

Исследователи нартского эпоса неоднократно отмечали его глубокую архаичность, хотя преобладающее мнение относит его формирование в основном к скифской древности. Серьезные переключки древнегреческих и нартских тем, давно отмеченные на фигурах Полифема, Прометея и Троянского коня, пока не стали предметом широкого исследования. Ж. Дюмезиль, виднейший знаток данной темы, изучая эпос кавказцев с точки зрения структурных схем, разработанных им ранее на других традициях (в частности, древнеримской), практически не упоминал греческую мифологию как явление, близкое нартским сказаниям. Со времен Вс. Миллера их считали независимыми от греческих, тяготеющими к древнеиндийской или иранской культуре, и пока попытки сблизить два круга предпринимались сравнительно редко. В этом плане исключительное значение имеет статья В.И. Абаева «Троянский конь. Кавказские параллели» (1963), где убедительно обоснована мысль, что в сфере мифа и эпоса Греции наиболее близок Кавказ, и что вообще надо думать «о каком-то общем греко-кавказском культурном субстрате» [АБАЕВ 1990: 328]. Насколько нам известно, пока эта проблема не получила должного исследования.

---

<sup>1</sup> Материал по данной теме собирался с 1970-х годов А.Г. Кишиным; в 1990-е годы мы продолжали работу совместно; затем был интервал, занятый другими исследованиями, а после ухода А.Г. Кишиина в 2017 году, по предложению издателей данного альманаха, мне пришлось завершать ее одной. До знакомства с рукописью Анатолия Георгиевича, глубоко изучавшего мифологию шумеров, египтян, индийцев, кельтов и греко-римлян, мои познания в нартведении были чрезвычайно скромными, так что основная идея этой работы целиком принадлежит ему.

В данной статье привлечены лишь наиболее показательные для темы примеры, из важнейших источников; в нашу задачу не входило выявление всех вариантов и модификаций сюжетов.

В настоящей статье представлен опыт анализа греко-нартовских параллелей; первично выделенные на уровне многочисленных мелких тем, они сгруппированы в относительно крупные мифоритуальные блоки, позволяющие провидеть сквозь архаическую структуру нартовских тем чрезвычайно разветвленные (почти до нераспознаваемости исходного ядра) греческие. Публикуется первая часть нашего исследования, сконцентрированная вокруг темы, условно именуемой «Троянской войной». Параллели привлекаются наиболее значимые и в основном из осетинских источников, хотя круг аналогий, безусловно, значительно шире.

## 1. СТАЛКИВАЮЩИЕСЯ СКАЛЫ

### Нартовский вариант: горы-бараны

В нартовском эпосе (осетинском, в частности), неоднократно фигурирует *Межгорье*, заключенное между двумя скалами, регулярно сталкивающимися друг с другом, так что пробраться меж них в *Загорье* простому смертному невозможно. Когда Батраз собрался ехать в это таинственное место к семиглавому уаигу Кандзаргасу, унесшему его предка Уона, служившего там табунщиком или пастухом, конь сказал ему: «Две горы преграждают путь. Эти горы с яростью, как два драчливых барана, все время сталкиваются друг с другом и тут же расходятся» [ОНС 1949: 190; ср.: Памятники 2, 1927: 25; ср. Сказания 1978: 360]. Об исключительном значении именно этого уаига говорит тот факт, что в его пещере находятся две девы — дочь Солнца Хорческа (в изголовье) и дочь Луны Мысырхан (в изножье). «Медленно машут они огромными листьями лопуха, чтобы мухи не тревожили сон уаига» [ОНС 1949: 190-191]. Уаиг 5 месяцев спит, в то время как девы вкушают пищу, затем высасывает через пятки их кровь и 7 месяцев бодрствует; иногда числа меняются: 7 месяцев сна и 5 месяцев бодрствования [Сказания 1978: 349].

### Греческий вариант: Симплегады

Аналогичный образ сталкивающихся скал известен в греческой «Одиссее». По выходе из Аида Одиссей возвращается к Кирке, где волшебница наставляет его относительно дальнейшего пути домой: сначала они проплывут мимо острова сирен, затем путь раздвоится — с одной стороны будут Симплегады<sup>2</sup>, с другой — две скалы с чудовищами Скиллой и Харибдой (из

<sup>2</sup> Там же именуются Планктами, «Бродящими», в других источниках еще и Кианейскими скалами.

двух путей нужно выбрать один), затем волшебный остров Тринакрия, где пасутся священные стада бога солнца Гелиоса, на которых нельзя покушаться во избежание зла. Специально о Симплегадах Гомер говорит (Hom. Od. XII. 59–72; ср. Apoll. Rhod. II. 317–333):

«Прежде увидишь стоящие в море утесы; кругом их  
Шумно волнуется зыбь Амфитриты лазоревоокой;  
Имя *бродящих* дано им богами; близ них никакая  
Птица не смеет промчатся, ни даже *амброзию* Зевсу  
Легким полетом носящие робкие голуби, каждый  
Раз пропадает из них там один, об утес разбиваясь;  
Каждый раз и Зевес заменяет убитого новым.  
Все корабли, к тем скалам подходившие, гибли с пловцами;  
Доски одни оставались от них и бездушные трупы,  
Шумной волною и пламенным вихрем носимые в море.  
Только один, все моря обежавший, *корабль* невредимо  
Их миновал — посетитель Эета, прославленный Арго;  
Но и его на утесы бы кинуло море, когда б он  
Там не прошел, провожаемый Герой, любившей Ясона».

Одиссей выбрал меньшее зло и направился не к Симплегадам, а к Скилле и Харибде.

## Параллели

1. У греков образ Симплегад, или Планктов, уже отчетливо ветвится: две скалы, со Скиллой и Харибдой, есть не что иное, как удвоение первичного образа бродящих скал, и неслучайно путь для моряков здесь раздваивается.

2. Нартовские скалы вызывают ассоциацию с объектами-антагонистами, каковыми выступают белый и черный баран: белый связан с миром земным, черный с потусторонним<sup>3</sup>. У греков эта линия утрачена, и Скилла

---

<sup>3</sup> Девушка наставляет сына Черного Алдара, отыскивающего под землей дочь Хаджи: «Потом в овчарне будут драться белый и черный баран. Ты кинься на них, и если ты схватишь за рога *белого барана*, то очутишься над землей; если же схватишь рога *черного барана*, то очутишься в седьмой подземной стране» [Памятники 3, 1928: 34]. Ср. антитетическую сущность музыки свирели, исходящей из ее белого и черного концов [НКЭ 1957: 259]. Ср. песнь Ацамаза на свадьбе с Агундой [Нарты 2, 1989: 341], под которую горы пляшут:

«Белая гора и Черная гора,  
Как два барана, стали биться;  
Звери Черной горы и звери Белой горы  
Сбежали в низины».

с Харибдой представляются одинаковым злом, ср. поговорку «Между Скиллой и Харибдой».

3. Фигура нартовского уаига соотносится с хранителем годового времени (ср. фигуры дочери Солнца и дочери Луны) — *медведем*, в благодарность которому (не притронулся к его мясу и крови) смертельно раненный Сослан сделал такое пожелание: «В самое тяжелое зимнее время *пять месяцев* сможешь ты жить в берлоге своей без пищи» [ОНС 1949: 124]. Деление года на 7 и 5 месяцев, сохранившееся, в частности, в русском народном календаре (ср. фигуру Семика в ритуальных песнях Масленицы<sup>4</sup>), сопоставимо с периодами спячки медведя в берлоге [ОНС 1949: 192] и бодрствования. Нартовский белый медведь на Черных горах воплощает бога охоты Афсати [Нарты 1989: 450]. У греков страж Загорья отсутствует, и само оно никак не конкретизируется.

4. Если у нартов мир Загорья или Межгорья — «тот свет», то у греков он только подразумевается (выход в Черное море, за которым — иной мир [RE IV, 1932: 1170, s.v. Symplegades]) и выступает лишь как одно из многих препятствий на морском пути Одиссея домой.

## 2. ЧУДЕСНОЕ ДРЕВО

В «Одиссее» фактически исчезла мотивировка столкновения скал: они стали просто «бродящими». Можно допустить, что причина столкновения обусловлена необходимостью получения *жертвы* от стремящихся проникнуть в Загорье. Такую жертву приносит сам Зевс, в виде постоянно гибнущего там одного из его посланников-голубей. Голуби из Загорья носят Зевсу *амбросию*, пищу бессмертных богов.

### Нартовский вариант: волшебная яблоня

В нартовском эпосе обнаруживаем подобный, но более архаичный сюжет: горы бьются именно из-за этой волшебной пищи [Сказки 1959: 72]: «Удивительные это были горы: они то расходятся, то сходятся. Сходясь, они сталкиваются с такой силой, что вокруг раздавался страшный грохот, и искры сыпались вокруг, и дым поднимался над ними. Горы дрались из-за сказочной пищи — *алутона*. Как только они разошлись, ястреб вскочил

Черная гора разверзлась: «Вышел оттуда на солнце Сайнаг-алдар со своей дочерью, красавицей Агундой», которая никогда не видела света [Нарты 2, 1989: 344].

<sup>4</sup> Семик, ритуально соотносимый с праздником летнего солнцестояния, примерно на 5 месяцев отстоит от Масленицы, «Семиковой племянницы», завершающей зимние праздники; лунный год делится на 7 и 5 месяцев [Терещенко 1999: 84-101].

между ними, набрал полный клюв алутона и не успели еще горы столкнуться, как он уже выскочил оттуда. Не задерживаясь, ястреб вернулся и пустил в горло юноши живительную пищу. Юноша ожил и стал в семь раз прекраснее прежнего».

В других случаях пища выступает в виде *яблок вечной молодости* или *бессмертия*. По некоторым версиям, волшебное дерево росло как раз между этими горами, и они, соперничая из-за обладания им, постоянно сталкивались.

Волшебная яблоня, растущая в Межгорье или Загорье, имеет свое близкое подобие в самой Нарте. Ее строго охраняют от ночной кражи яблок неизвестными похитителями, вплоть до лишения жизни сторожей.

В сказании «Айсана» [ОНС 1949: 243] герой, добываясь знаков почта от жены Сослана, дочери Солнца, выполняет разные подвиги, в том числе и связанные с яблоней. «С чего мне вставать пред тобой, солнце мое?» — вопрошает дочь Солнца. — «Ведь ты не принес к воротам моим и не посадил возле них то дерево, что от заката до полуночи расцветает, а от полуночи до рассвета плоды на нем созревают. Охраняя его, две горы сшибаются, как бараны, и вновь разбегаются». В результате чудесную яблоню доблестный Айсана перенес в ее двор.

В наиболее полном описании дерева о нем говорится [Сказания 1978: 50-51; ср. Нарты 2, 1989: 7 сл.; 12 сл.]:

«Яблоня росла в саду нартов. Небесной лазурью сияли ее цветы, но за день только по одному яблоку созревало на ней. Золотое было то яблоко и, подобно огню, сверкало оно. Живительной силой обладало яблоко, исцеляло людей от всяких болезней и залечивало любые раны. Только от смерти не спасало оно<sup>5</sup>. Целый день зрело яблоко, сверкая на верхушке дерева, но ночью кто-то его похищал. Нарты по очереди стерегли свое яблоко, но никто из них ни разу не видел вора, а яблоко каждую ночь исчезало.

Пришел черед сторожить сад Уархагу. Призвал он своих сыновей Ахсара и Ахсартага и сказал им:

— Идите, солнышки мои, постерегите золотое яблоко. Вся надежда моя на вас. Если не устережете, то знайте — все три нартовских рода соберутся сюда. По одному человеку от каждого дома пришлют они; одному из вас *отрубят голову*, другому *отсекут руку* и, на позор мне, наденут на колья голову одного и руку другого» ...<sup>6</sup>

<sup>5</sup> В исходной версии яблоко как раз спасало от смерти [ср. о яблоне Борафарнуга: Нарты 2, 1989: 13] и болезней, в частности, бесплодия [Нарты 2, 1989: 428], и вообще: «Жизнь [нартов] зависела от одного дерева...» [Нарты 2, 1989: 7].

<sup>6</sup> Здесь и далее в цитированных фрагментах текстов сокращения даны троеточием, выделения курсивом наши.

Не спит Ахсартаг, сидит под яблоней, держит наготове лук и стрелу. И в час, когда ночь сменяется днем, словно птица какая-то прилетела в сад.

Осветилась внезапно яблоня, и увидел Ахсартаг голубку возле чудесного яблока. И только сорвала она яблоко, как пустил стрелу Ахсартаг, и половина крыла голубки упала на землю, сама она, обливаясь кровью, неровно и низко полетела над землей, а яблоко упало на землю». ...

Проследив ее путь, они подошли к берегу моря. Ахсартаг сказал брату:

«Я иду на дно морское. Жди меня здесь».

В другом тексте яблоня растет во дворе Багодза — единственного выжившего нарта из рода Ахсартакката, уничтоженного Боряевыми [Памятники 2, 1927: 3 сл.]. Уже сто голов были насажены на колья вокруг нее, когда пришла очередь сторожить Ахсару и Ахсартагу. Похитительницей оказалась морская царевна Дзерасса, превращавшаяся в голубку и раненная Ахсартагом, который ее излечил и на ней женился. «Мать нартов» родила от него двух главных героев эпоса — близнецов Урызмага и Хамыца, а затем, от бога Уастырджи, и ставшую женой Урызмага Сатану.

### Греческий вариант: древо Гесперид

Греческое волшебное древо с плодами бессмертия тоже мыслились в ином мире, *за горами* — «за горой, где обитает Борей»; кстати, и сам Атлант, хранитель яблок, иногда представлялся *горой* [RE IV, 1896: 1243, s.v. Atlas]. Иной мир находится *за морем*: Геракл плывет туда на ладье Гелиоса, выступая в архаичной функции солнечного бога [LIMC V, 1990: HERAKLES 2550, 2552]. Хранят яблоки, как и в нартовском мифе, не только чудовище (змея Ладон — Hes. Theog. 333-335; Apld. II. 5. 11; Apoll. Rhod. IV. 1397), но и «вечерние девы» Геспериды, дочери Ночи, световые божества. О яблоках Гесперид Аполлодор (в мифах о Геракле) сообщает [Apld. II. 5. 11]:

«Эти яблоки находились не в Ливии, как утверждают некоторые, а у Атланта, там, где обитают гиперборейцы. Гея подарила их Зевсу, когда тот женился на Гере. Эти яблоки охранял бессмертный дракон, сын Тифона и Ехидны, у которого было сто голов: он способен был издавать самые разнообразные голоса. Вместе с ним охраняли яблоки девы Геспериды — Айгла, Эритея, Гестия, Аретуса. ... После того как он [Геракл] пересек Ливию, он прибыл к внешнему морю, где взял у Гелиоса его кубок. Переправившись на противоположный материк, он на Кавказе застрелил из лука орла, клевавшего печень у Прометея: этот орел был порождением Ехидны и Тифона. ... Когда же Геракл пришел к гиперборейцам, где находился Атлант, ... сам их срезал, убив сторожившего их дракона. Принеся яблоки в Микены, Геракл

отдал их Эврисфею, а тот в свою очередь подарил их Гераклу. Взяв эти яблоки от Геракла, Афина вновь унесла их обратно: было бы нечестием, если бы эти яблоки находились в другом месте».

## Параллели

1. Сорванный с дерева плод имеет *брачный контекст*. У греков его дарит Гея Зевсу на свадьбе его с Герой. Волшебное дерево у нартов связано с уаигом-медведем, зооморфным стражем его, судя по отражению как в упомянутом эпизоде с Кандзаргасом, так и в осетинских сказках, как, например, «Сын медведя» [Сказки 1959: 84]. Там яблоню заменяет растущая посреди поля груша, плоды с которой срывали отец с дочерью, а потом одна только дочь: ее схватил медведь и унес в свое логово, где у них родился сын.

2. Не случайно при нартовском древе часто упоминается не менее чудесное *молочное озеро* [ОНС 1949: 192; Сказки 1959: 204; Нарты 2, 1989: 267-268], тоже дающее людям молодость, здоровье или вечную жизнь. Девушки из Загорья сообщают Батразу, разыскивающему своего деда Она: «вон в расщелине горы есть молочное озеро»; «тот, кто выкупается в нем, превращается в прежнего молодого человека» [Памятники 2, 1927: 27]. В молочном озере купают престарелого Она, а затем и его потомка Хамица [Памятники 2, 1927: 27]. Их тут же *женят* на молодых девушках, пленницах Кандзаргаса, — Хорческе и Мысырхан.

3. Нартовскую яблоню может заменять также живущая «по ту сторону гор», бьющихся лбами, как бараны, *бронзовая девушка медной башни*, многочисленные женихи которой обречены на смерть [Сказки 1959: 193 сл., 196], или «богом сотворенная девушка», которую добывает Батраз [Нарты 2, 1989: 261].

4. Память о нартовской яблоне сохраняется в свадебном дереве осетин — так, обряд снятия с невесты фаты может проходить у плодового дерева [Газданова 2007: 322]; с ней соотносится образ (но не функция) свадебного флага [Абаева 2013: 99]. То же наблюдается и у других народов Кавказа, в частности у дагестанцев [Гаджиева 1986: 20; Алиева 1986: 37], где дерево присутствует и в погребальном обряде [Алиева 1986: 37]<sup>7</sup>.

5. Роль нартовской яблони у греков играет и *священная олива* Афины, растущая на афинском Акрополе: из ее плодов выжимают масло, которое на празднике Великие Панафиинеи в честь богини Афины получали победители

<sup>7</sup> Фруктовое деревце из яблоневого веток ставят для умерших до брака молодых людей. Ср. желание вдовы, «матери нартов», видеть в изголовье покойных, мужа и его брата, золотую яблоню [Нарты 2, 1989: 17].



в гимнических состязаниях [Pind. Nem. X. 33-36; Arist. Ath. Pol. 60. 3] — в определенном смысле тоже «женихи» богини. Олива победила источник Посейдона в мифе о споре двух богов за обладание Аттикой (Hdt. VIII. 55; Paus. I. 26. 5; Paus. I. 24. 3). Этот «спор» есть вариант «столкновения» двух гор из-за обладания яблоней. На деле же *источник* представляет хаотический водный прамир, а *олива* — выросшее из него и уже «космическое» Мировое древо. Их аналог — нартовская волшебная яблоня с молочным озером и «бронзовой девушкой» / «богом сотворенной девушкой» (=Афиной).

6. В нартовском мифе очевидно расщепление изначально единой Мировой горы на две, Белую и Черную, и их соперничество-сталкивание означает не что иное, как космогоническое *разделение первоматери* на две части — женскую и мужскую, нижнюю и верхнюю, лунную и солнечную. Первично более сильной была Черная гора (значимый образ в нартовских мифах<sup>8</sup>), связанная с водным хаосом. У нартов ритуал космогенеза отражен в истории появления человеческого рода: женская половина праматери (Дзерасса) отделяет от себя мужскую, *близнецов* патриархального ритуала (Ахсар и Ахсартаг), приносит ее в жертву [Нарты 2, 1989: 7, 13, 16 и др.]; остается жить только *женщина* (Владычица вод), также рождающая сыновей-близнецов (Урызмага и Хамыца).

7. Древо между двух гор представляет изначально *Мировое древо*, порожденное хаотическими водами. Знаком сотворения мира обычно является суша, земля, возникающий на дне моря холм — *Мировая гора*. Мировое древо и Мировая гора часто выступают синонимами, но уже в шумерском искусстве заметна тенденция произведения Мирового древа из Мировой горы [ср. FRANKFORT 1939: Pl. IV.j (период Урука); Pl. XVII.h (Аккадский период) и др.]. Обычно оно ее венчает, знаменуя космическое состояние бытия. В нартовских сказаниях яблоня — *древо центра*: «*Посреди трех селений Нартов у Бора был сад*» [Нарты 2, 1989: 20]. У греков дополнительным знаком космогенеза является *прекращение движения скал* (Кианейских) после прохождения через них Арго [Hdt. IV. 85], как после правильного ответа Эдипа на загадку Сфинги, та бросилась вниз со скалы [Apld. III. 5. 8].

8. Древо с плодами бессмертия исходно мыслится в *подводном саду Владычицы*, отвечающей за воспроизводство жизни. У греков яблоня Гесперид произрастает «на краю Океана», в нартовских мифах яблоня отчетливо связана с «морским дном» Донбеттыров, к которым принадлежит похитительница яблочек, е.г. их исконная владелица.

<sup>8</sup> Уже упоминался (прим. 3) выход из Черной горы Агунды — греческой Персефоны [Сказания 1978: 344, 377 сл.]. Ср. также ритуальные образы: Черное море, Черный утес над крепостью Хиза [Сказания 1978: 193], черный лес, черная лисица, черный уаиг с Черной горы, черное железо, черный орел, черные ногайцы, черный джигит (медведь) и др.

9. У греков оливу опекали три богини-росы — Аглавра, Пандроса и Герса, дочери одного из первых царей Аттики Кекропса [RE Hbhd 21, 1921: 119 sq., s.v. Kekrops], имевшего змеиный хвост [Eurip. Ion. 1164], наследие *водного генезиса*. Они богини-росы, и их собственная *водная природа* говорит, что и их древо некогда мыслилось росшим в подводном саду. Охраняющий яблоню змей или дракон — «животная форма» самой водной Владычицы, которая и в нартовских мифах, и у греков, вследствие патриархальной редакции, превратилась в мужского стража — уаига, «черного зверя», «змея Ладона», или уже вполне цивилизованного Атланта. Однако сохраняются и старые женские формы его — в виде лунной и солнечной дев в нартовском мифе и дев-Гесперид в греческом [см. иконографию: LIMC V, 1990: HERAKLES 2695-2785].

10. В нартовском мифе морская царевна чаще всего именуется Дзерассой, у греков это разветвившаяся серия поздних богинь: Гея-Гера-Афина. У нартов плод дает Ахсартаг самой раненой Дзерассе, и их брак возрождает угасавший род Ахсартагата. У греков яблоко совершает странный, лабиринтный путь: от Геи — через Геракла-Атланта — Эврисфея — к Афине, а от Афины, надо думать, опять к Гее, открывшей процесс дарения яблока. Отсюда ясно, что хозяйка древа — *Владычица вод*, ответственная за смерть-рождение всего сущего, и яблоко она дарит своему *брачному партнеру* (Гея/Гера — Зевсу, Афина — Гераклу) в знак его возрождения (перевернутый нартовский миф с Дзерассой объясняется патриархальной редакцией). Плодовое дерево представляет ее плодоносящую силу, что подтверждается рядом примеров, из которых здесь избраны два.

а) В нартовском сказании об Уастырджи, в сюжете спора двух женихов из-за невесты, бог говорит: «Сделаю вам еще такой суд: в степи есть единственное *яблоневое дерево*; пусть оба молодые поедут туда и привезут из него по одной веточке, посадят их передо мной на фынге, треножном маленьком столике, и чья веточка зацветет, тот и останется настоящим женихом...» [Нарты 2, 1989: 320]. В аналогичном сюжете бог сватает юношугероя на деве, у которой уже есть обычный жених, и, руководя свадебным обрядом, патронирует своего подопечного. В третьем и последнем испытании двух женихов истинный (представленный богом) и обычный получают каждый по половине яблока. У первого из его части утром рождается плодоносящая яблоня, половина второго — сгорает [Сказки 1971: 277–278; ср. ППКОО 1981: 252–254; Миллер 1, 1881: 156–157].

б) В греческом мифе об Аталанте и Гиппомене (Hug. Fab. 185; Apld. III. 9. 2) яблоки получает *невеста от жениха* во время брачных ритуальных состязаний, в соответствии с поздней патриархальной редакцией мифа (но, парадоксально, сам он получает яблоки *от Афродиты*, с древа

Гесперид). Амазонская суть Аталанты, «выброшенной царевны» [RE II, 1896: 1891, s.v. Atalante], близкой по смыслу образам нартовских богатырш, выявляет в ней представительницу Артемиды, богини-медведицы (ср. Ael. Var. hist. XIII. 1; Apld. III. 9. 2), возможно, некогда хозяйки волшебного древа<sup>9</sup>.

### 3. БРАЧНЫЙ СУД

#### Греческий вариант: суд Париса

Золотое яблоко присутствует на пышной свадьбе Пелея и Фетиды, проходившей в пещере кентавра Хирона [RE Hbhd. XI. 1936: 209–211, s.v. Thetis]. Оно было брошено богиней раздора Эридой, которую не пригласили на праздничный пир. Надпись на яблоке «Прекраснейшей» возбудила спор о красоте между тремя богинями [Apld. Epit. III. 1–2]: «(1). Как говорят некоторые, это случилось по воле Зевса, желавшего, чтобы его дочь [Елена] прославилась, вызвав войну между Азией и Европой. Другие же говорят, что это было сделано Зевсом с целью возвеличить род полубогов. (2). По той или иной причине Эрида бросила Гере, Афине и Афродите яблоко, являвшееся наградой за красоту, и Зевс приказал Гермесу привести богинь на гору Иду к Александру, чтобы тот их рассудил. Богини стали предлагать Александру дары. Гера сказала, что, если ей будет отдано предпочтение перед остальными, она предоставит Александру власть над всеми людьми, Афина обещала ему победу на войне, а Афродита — супружество Елены. Александр отдал предпочтение Афродите и отплыл в Спарту на корабле, изготовленном Ферекллом».

За похищением, как известно, последовала Троянская война.

Примечателен образ судьи — Александра/Париса, вскормленного на Иде *медведицей* [DICTYS 8; Apld. III. 12. 5]. Он — типичный царевич патриархального мира, «выброшенный ребенок». Еще до появления на свет его

<sup>9</sup> В этой связи обращает на себя внимание один из двух хранящихся в Государственном Эрмитаже серебряных сосудов с чеканкой из Майкопского кургана (Адыгея) [Фармаковский 1914: 59 сл.; Анфимов 1988: 21, 28–30], датируемых ныне IV тыс. до н.э. [Андреева 1979: 22–34]. На его венчике, в верхнем ярусе космоса, представлен медведь между двух гор, срывающий плод с дерева. Насколько нам известно, сцена, у которой имеется ранняя аналогия на шумерском рельефном стеатитовом сосуде из Хафаджи, нач. III тыс. до н.э. [Топоров 1987: 443], до сих пор никем убедительно не интерпретирована и, если ее ранняя дата подтвердится историками искусства, станет беспрецедентным иконографическим феноменом, связанным с Кавказом.

матери Гекабе приснился вещий сон, в котором новорожденный явился в виде горящего факела, грозящего сжечь Трою [Apld. III. 12. 5; Hyg. Fab. 91; Tzet. Lyr. 86]. Чтобы отвести беду, его оставили на горе Ида среди зверей и пастухов. Став сам пастухом, Парис преуспел в своем деле, устраивал эффектные бои быков, где его бык всегда побеждал, и пленил богов своей красотой и справедливостью [ГРЕЙВС 1992: 470 (159.h)]. Случилось так, что Парис одержал в устраиваемых Приамом состязаниях первенство, и открылась их родственная связь. Царевич был принят в Трое, и его статус даже превосходил в некоторых отношениях положение других сыновей царя.

### Нартовский вариант: суд Кызмыды

Греческим «судам красоты» у нартов соответствуют «суды превосходства», «суды отваги», «суды дележа имущества» и прочие многочисленные суды, которых не меньше, чем в греческой традиции. Одна из наиболее выразительных версий представляет «суд старшинства» между Урызмагом и Хамыцем, связанный с темой *брака* [Сказания 1978: 291]: «Известно, что близнецами были сыновья Дзерассы — Урызмаг и Хамыц. Но кто из них старший и кто младший, никто не мог сказать, и сами они об этом не знали. Из-за этого, хотя уже во цвете лет были Урызмаг и Хамыц, семьей никто из них не обзаводился, так как ни один из братьев не хотел жениться через голову другого, боясь, что другой, если он окажется старше, затаит в душе обиду. ... Тогда Урызмаг и Хамыц решили пойти к *сестре своего отца* в Фаснарт и спросить ее: уж она-то должна знать, кто из них старше, кто моложе».

Кызмыда признала младшим Хамыца, на том основании, что он ехал слева и к тому же вез поклажу.

«Рассердился нарт Хамыц и проклял свою тетку:

— Раз так, то *превратись в серого осла!*

Женщина умоляла не делать этого, и Хамыц согласился.

«А Кызмыда, избавившись от страшного позора, который ей угрожал, вынесла Хамыцу *зуб Аркыза* и сказала ему:

— Прими мой подарок, дитя мое! Ты избавил меня от позора, вот и дарю я тебе этот зуб. От древнейших предков наших остался всего-навсего этот вот зуб. *Раньше был он во рту у женщин, а потом попал к мужчинам* и никогда никого не обманывал, честно исполнял каждое желание. Не может этот зуб потеряться. Куда бы ты ни выбросил его, где бы он у тебя ни пропал, обязательно он найдется. Так вот и переходит из рук в руки, от одного поколения к другому, из века в век, из рода в род».

Расширенная версия события представлена в изданном Вс. Миллером осетинском сказании «Хамыц, Созрыко и Урызмаг» [Миллер 1, 1881: 37–41]. Действие на сей раз происходит «в городе Тынте»: Созрыко явно третий-лишний, а судит братьев *старшая сестра*.

Здесь важное уточнение получает иное, но тоже неосуществленное проклятие Хамыца: «Хамыц рассердился и сказал: «за то, что ты лживо говоришь, *пусть на тебя вскочит бурый осел Бораевых*, так как я не младший». (Когда раз прокляли Бораевским ослом, то Бораевский осел уже непременно насакивал и с радостным ржанием прибежал). И сказала Хамыцу сестра: «Будь милостив, не напускай осла, и я тебе дам, что ты любишь». — «Дай мне Аркызов зуб!» — сказал Хамыц. Она дала ему Аркызов зуб и вставила его между зубов. Аркызов зуб был на то хорош, что если полюбишь какую-нибудь женщину, и она не склоняется, то, если покажешь ей Аркызов зуб, она за ним пойдет, и, если мужчина не склоняется (к ней), то женщина превратится *в змею*. Когда Хамыц взял этот зуб, он за это не напустил на нее осла».

Таким образом, Аркызов зуб выступает аналогом брачного яблока как греков, так и нартов, и является специфически-нартовской его разновидностью.

## Параллели

1. В греческом мифе суд вызван богиней вражды Эридой. За ее образом скрыта фигура униженной невесты Фетиды, морской Владычицы: ибо кто может быть прекраснее невесты на ее собственной свадьбе? Возможно, с Фетидой слился образ еще одной забытой — Артемиды, древней *богини-медведицы*, которая взращивала Париса-Александра на горе Ида для этого суда. Артемида молода и прекрасна, и не уступает другой олимпийской деве — Афине. Но ее имя отсутствует в списке претенденток на титул [Акимова 1996: 262].

2. Нартовская параллель Эриде не связана с брачным судом, но она существует, с аналогичным исходом. Ахсартаггата, тайно убившие мальчика из рода Бората, устроили для них пир, обойдя Сырдона: «Да забудет тебя, Сырдон, чума! Мы забыли пригласить тебя на пир Ахсартаггата» [Нарты 2, 1989: 366 сл.]. Сырдон сказал, что не любит бывать на *кровных угощениях*, выдав тем самым факт убийства ребенка и ввергнув враждовавшие и готовые было примириться кланы в новый виток братоубийственной войны.

3. У греков и нартов судятся то двое, то трое, то даже целое множество (ср. у нартов: [Нарты 2, 1989: 73 сл.]). На суде Париса участвуют три

богини, образы которых сворачиваются в фигуру *матери-девы*<sup>10</sup>. На суде Кызмыды или Уадхезы — двое-трое мужчин. Это результат ветвления фигуры единственной персоны — *умершего на загробном суде* как развития образа *сына-супруга*, возрождаемого Матерью-девой в хаотических водах прамира.

4. Нартовский миф представляет древнюю версию события, где богиней-судьей выступает *женщина* — «сестра отца» или «старшая сестра», а тяжущимися — молодые мужи, неженатые юноши. Греческий миф, напротив, представляет более новый, патриархальный вариант: *молодой человек* судит трех богинь-женщин.

5. Подобный суд с выдаваемой бессмертной наградой (яблоком или зубом Аркыза) предполагает ритуальный *брак судьи с подсудимым*, и он осуществляется. Парис/Александр получает Елену, земную копию Афродиты, а Хамыц — «старшую сестру». Важно, что его суд проходит в *брачном покое* (в «спальне»), как бы в материнском лоне, в месте зачатия жизни. Хотя в нартовском мифе брачная линия затушевана, ее эксплицирует виртуальное присутствие Бораевского *осла* (зооморфной проекции Хамыца) — древний образ солнца и мужской плодотворящей силы (ср. Хамыц: «пусть тебя огуляет серый осел Бората!» [Нарты 2, 1989: 275]); браки между братом и сестрой в нартовском эпосе известны — хотя бы на примере Урызмага и Сатаны. Причем этот брак получает «космический» смысл и признание в социуме после того, как Урызмаг и Сатана проезжают по Нарте на *осле*, спинами друг к другу, головами в разные стороны [Нарты 2, 1989: 37]. Осел с людьми здесь выступает как прапредок, хаотическая праматерия, которая зримо *разделяется* на две половины; в позднейших версиях ездит *задом наперед* уже один Урызмаг [Нарты 2, 1989: 25, 31; ОНС 1949: 30-31].

Сама «старшая сестра», в *pendant* к *ослу*-Хамыцу, подразумевает темную форму *змеи*, о чем в тексте говорится в связи уже с другой, бытовой ситуацией. Змеиная форма косвенно проявлялась у греков: Афина едет на Суд Париса на повозке, запряженной змеями [LIMC II, 1984: Athena 411]. Иконографически ей близка Медея [LIMC VI, 1991: Medeia 35–63], богиня-волшебница, внучка солнца, локализованная древними мифами на Кавказе. Связанное с ней Золотое руно — поздний, модифицированный образ все того же яблока бессмертия; оно висит в роще Ээта на дубе Ареса и охраняется драконом. Медея — еще одна Владычица вод и хозяйка волшебного дерева в подводном саду [см. о подводных садах: Кифишин 2012: 93 сл.].

<sup>10</sup> Формально присутствуют две матери — Гера, родившая Гефеста без мужа, и Афродита, родившая Эрота в парфеногенезе; дева здесь вроде бы только Афина. В действительности и Афина была «девственной матерью», о чем говорит миф об Эрихтонии [Apld. III. 14. 6].

6. У греков «сын» отдает предпочтение древнейшей Владычице вод Афродите (ранее такая Владычица сама судила своих «сыновей»), брак Париса-Александра с Еленой сохраняет старую структуру с новой доминантой мужской инициативы. В нартовском мифе «старшая сестра» или «сестра отца» отдает предпочтение «сыну», но именно здесь заключается фундаментальный поворот ритуала в новую сторону: «сын» путем шантажа утверждает себя как «отец», в духе новой патриархальной традиции. Кызмыда дарит Хамыцу зуб Аркыза как залог его спасения в браке, но Хамыц, присваивая дар навсегда, сам теперь становится праотцем, *прародителем*, отбирая у женщин право на продолжение рода.

«Пожелания и проклятия нартов всегда сбывались. И вот сестра пожелала Хамыцу такое благо, [чтобы] каждая девушка, выходящая замуж, в первую ночь принадлежала Хамыцу. И начиная с этого времени *Хамыц каждую ночь посещал молодых невест*» [Нарты 2, 1989: 11].

7. Зуб Аркыза, таким образом, является патриархальным вариантом древнего материнского яблока. Примечательно, что прежде Зуб «работал» на женщин, и только Хамыц угрозами в адрес Кызмыды повернул ритуал в отцовскую сторону: зуб перешел от женщин к мужчинам.

8. В отличие от более традиционного яблока, Аркызов зуб проявляет древнюю природу. Он находится во рту и причастен к *пищеварению* как архаической форме ритуального брака между судьей и подсудимым — жрецом и жертвой. Более древняя метафора брака — *поедание* жертвы жрецом, что сохранилось в нартовских мифах на уровне чудищ и богатырш, а в связанных с Кавказом мифах о Медее — через субстантивированный образ *варения в котле* как варианта брака-возрождения в форме омоложения. Медее успешно варит старого барана, превращая его в ягненка [LIMC VII, 1994: Peliades 4–16], а также старого Эсона, отца своего мужа Ясона [Ovid. Met. VII. 159 sq.; RE I, 1984: 1087, s.v. Aison], но коварно уничтожает злокозненного Пелия — руками его доверчивых дочерей [Paus. VIII. 11. 2; Ovid. Met. VII. 297 sq.; LIMC VII, 1994: Peliades 19–21].

#### 4. НЕРАВНЫЙ БРАК

Суд Париса/Александра и Суд Кызмыды или Уадхезы привел к двум странным, необычным бракам, последствия которых оказали решающее воздействие на дальнейший жизненный процесс как в Элладе, так и в Нарте.

## Греческий вариант: свадьба Пелея и Фетиды

Фетида — в фессалийских мифах дочь морского бога Нерея, «среброногая» и могучая *богиня-рыба* или иное морское существо, в ряде версий *тюлень* [RE Hbbd. 1, 1936: 210, s.v. Thetis]<sup>11</sup>. Зевс и Посейдон спорили за обладание ею, но было пророчество (Прометея или Фемиды), что в браке с ними родится сын, который превысит мощью отца и ниспровергнет олимпийский порядок [Pind. Isthm. VIII. 26 sq.; Apoll. Rh. IV. 800 sq.; Apld. III. 13. 5]. Испугавшись, боги выдали ее за смертного мужа Пелея. Его отец Эак был сыном Зевса и дочери речного бога Асопа Эгины, рожденным на острове Ойноне или Ойнопии. Из-за напущенных Герой змей источники пересохли, и все население вымерло. «Так как он был единственным человеком на этом острове, Зевс превратил для него муравьев в людей» [Apld. III. 12. 6; ср. Ovid. Met. VII. 635 sq.; Nuyg. Fab. 52]. Эти муравьи после молитвы Эака стали сползать *с дуба*, выросшего из желудя, взятого от священного дуба в Додоне. Однако сведения о том, что «Эак женился на Эндейде, дочери Скирона, от которой у него родились Пелей и Теламон» и что «Эак сошелся с Псаматой, дочерью Нерея, которая, пытаясь избежать его объятий, превратилась в тюленя, и породил сына Фока (Тюленя)» [Apld. III. 12. 6, ср. Hes. Theog. 1004; Pind. Nem. V. 13, Schol.], подтверждают и в этом случае прочную связь *муравьев с морской стихией*: все три жены Эака были *водными богинями*. Эак и стал во главе «муравьиного племени» — мирмидонцев. Ему пришлось изгнать с острова своих сыновей Пелея с Теламоном, из зависти убивших сводного брата Фока. «Благочестивейший из смертных», Эак стал загробным судьей и хранителем ключей от Аида [Apld. III. 12. 6].

Пелей не мог овладеть могучей богиней, и на помощь ему пришел кентавр Хирон, объяснивший, как можно схватить Фетиду (по поздним данным — его дочь [Schol. Apoll. Rhod. IV. 816]) в ее гроте, где она имела обыкновение отдыхать, ибо она обладала способностью превращаться в разные формы: огонь, воду, льва, пантеру и т.д. [Apld. III. 13. 5]<sup>12</sup>. Наконец Пелей с невестой справился, и сыграли свадьбу — то ли на берегу Сепии, на фессалийском полуострове Магнезия, в материнском доме Фетидейоне, то ли в пещере Хирона на горе Пелион в Фессалии, где присутствовали *все*

<sup>11</sup> Согласно одному из мифов, Фетида уже после Троянской войны, превратившись в тюленя, отомстила Елене за гибель сына, убив ее ударом хвоста [Phot. Bibl. 1496. P. 189, 15 Westerm.].

<sup>12</sup> См. обширную иконографию на примере чернофигурных греческих ваз [LIMC VII, 1994: PELEUS 70-195; LIMC VIII, 1997: THETIS 12, 13, 16, 20].



боги [Eurip. Iph. A. 700 sq.; Schol. Lyk. 170; Apld. III. 13. 5]<sup>13</sup>. Они богато одарили молодых: помимо общего дара в виде золоченых доспехов, Посейдон подарил бессмертных говорящих коней Балия и Ксанфа, кентавр Хирон — не знавшее промаха ясеневое копьё. Позднее божественные вещи перейдут к сыну Пелея Ахиллу и примут участие в Троянской войне.

«**Маленький мальчик**» — Ахилл. Брак могучей богини и смертного не был счастливым и вскоре распался. Фетида покинула мужа и ушла в водную глубь [Apld. III. 13. 6]: «Когда Фетида родила дитя от Пелея, она, желая сделать его бессмертным, тайно от Пелея укладывала его ночью на огонь, чтобы выжечь в нем все смертное, которое было в нем от отца, днем же обтирала его амвросией. Пелей подстерг ее за этим занятием и, увидев, как его сын корчится на огне, громко закричал<sup>14</sup>. Тогда Фетида, не имея возможности довести начатое до конца, покинула своего младенца и вернулась к nereидам». Следствием ее ухода стала уязвимость ребенка: «У Ахилла осталась незакаленной *пята*, которую Пелей заменил сделанной из слоновой кости». Пелей отнес мальчика на воспитание Хирону [Hom. II. XI. 831, Schol.], который кормил его внутренностями львов и диких кабанов и костным мозгом медведей; он обучил его целительству, охоте, игре на лире. Хирон же «назвал мальчика *Ахиллесом* (*Беззубым*, прежде его имя было Лигирон. — Л.А., А.К.), потому, что он не прижимал свои губы к груди кормилицы» [Apld. III. 13. 6; Tzetz. Lyk. 178].

Фактическим воспитателем Пелея, таким образом, стал Хирон — бессмертный кентавр, сын Кроноса и нимфы Филицы (липы), сводный брат Зевса, Посейдона и Аида [RE Hbbd. VI, 1899: 2302, s.v. Chiron]. В связанной с Пелеем истории Хирон обитает на горе Пелион, но, как и прочие кентавры, он связан с *водным миром*. Не случайно именно он указал Пелею способ овладения морской богиней; известно также, что спас кентавров от истребления Гераклом в Элевсине, *скрыв их в горе*, не кто иной, как Посейдон [Apld. II. 5. 4]<sup>15</sup>, считавшийся некоторыми отцом

<sup>13</sup> Тема ярко отражена в греческой чернофигурной вазопиcи, в том числе на знаменитой Вазе Франсуа во Флоренции, ок. 560 до н.э. [FURTWÄNGLER, REICHNOLD I, 1904: Taf. 1-2]. Другой, вторичный и без иконографии, случай присутствия *всех богов* на земном бракосочетании — свадьба Кадма и Гармонии в Фивах [Pind. Pyth. III. 88 sq.; Eurip. Phoen. 822; Apld. III. 4. 2].

<sup>14</sup> По другим данным, Фетида еще прежде убила таким образом 6 младенцев-сыночек [RE I, 1894: 225, s.v. Achilleus; RE Hbbd. XI, 1936: 215, s.v. Thetis]. Ср. иконографию [LIMC I, 1981: Achilleus 2–16]. Ср. нартовских эмегенш, которые проглатывают своих новорожденных младенцев [Нарты 1994: 433].

<sup>15</sup> Посейдон же угрожал феакийцам за то, что проводили корабль Одиссея: «И горою великой задвину их город» [Hom. Od. XIII. 152], что они пытались отвлечь жертвоприношением [Hom. Od. XIII. 181 sq.]. Ср. конец нартов: «Бог накрыл их горой Уаз» [Нарты 2, 1989: 486].

Хирона [Schol. II. IV. 219]. Сам же Хирон, страдая от случайно нанесенной Гераклом неизлечимой раны, добровольно отдал свое бессмертие Прометею [Aesch. Prom. 1026 sq.].

### Нартовский вариант: женитьба Хамыца на Биценон

В нартовском эпосе сюжет «неравного брака» связан с Хамыцем и морской богиней Биценон (с вариантами имени; иногда безымянная).

**Встреча на охоте с эльфом.** Как-то Хамыц, в голодное для нартов время, вышел на охоту за козлом или белым оленем [НС.ОНЭ 1949: 245; ОНС 2010: 228], где встретился с необычным охотником, добывшим не только этого оленя, но и много другой дичи, щедро наградив ею незадачливого спутника. Охотник был карликом: «...нет, мальчик не мальчик, / А малыш-коротыш, с мальчика росточком» [НС.ОНЭ 1949: 246]. У этого храброго коротышки имелась единственная сестра, на которой Хамыц решил жениться, и услышал в ответ предупреждение [НС.ОНЭ 1949: 250; ср. ОНС 2010: 232]:

«И нам бы с нартами хорошо породниться.  
Есть сестра у меня, за тебя б выдали,  
Да только этому одно препятствие:  
Все мы телом сильны и полны отваги,  
Но очень, ты видишь, некрупной породы:  
Вышиной — две пяди, полторы — шириною.  
А нарты, известно, злые насмешники, —  
*Мы же погибает, чахнем от злословья,*  
Боюсь, не сумеешь уберечь ты сестру.  
— Лишь отдайте в жены, уберечь ручаюсь».

В назначенный день состоялось свидание. Путь к местообитанию невесты оказался непростым [НС.ОНЭ 1949: 251; ОНС 2010: 232–233]:

«...Когда же выведу из темного леса,  
То все время *ногу волочить я буду,*  
Вот и останется борозда за мною,  
Приведет борозда к *муравьиной куче,* —  
А под той кучей найдешь ты наш хадзар».

**Царевна-лягушка.** Невеста оказалась маленькой и безобразной девушкой или, по иным версиям, *лягушкой* [Сказания 1978: 299; ср. Нарты 2, 1989: 221 сл.]: «Сослан был дружкой жениха. Тогда подвели Сослана к постели, подняли тюфяк и показали Сослану на лягушку, которая сидела под тюфяком. — «Вот ваша невестка, — сказали ему!» В другом варианте: «Вот

это тебе наша сестра», сказал коротыш Улинка: «мать наша оберегает ее от лучей солнца... и холода земли» [Памятники 2, 1927: 20]. Эта мать берет клятву с Хамыца: «чтобы ее у тебя не увидел и не узнал никто из земных людей. В тот день, когда про нее узнают нарты, ты должен будешь доставить ее обратно в мои руки» [Памятники 2, 1927: 21; ср. Нарты 2, 1989: 226].

В еще одном случае ее брат предупреждает Хамыца: «если кто-нибудь сделает ей упрек, то она *себя убьет*, или же ее надо будет отвести туда, откуда ты ее взял» [ОНС 1949: 153; ср.: Нарты 2, 1989: 221].

Ночью жена скинула кожу и оказалась красавицей, к тому же очень мастеровитой, всю ночь кроила и шила и сказала мужу: «*Никогда не иссякнет и не растратится то, к чему прикоснулась я*» [ОНС 1949: 154]. Хамыц носил ее в кармане и не расставался с ней, пока его не высмеял на ныхасе Сырдон: «О нарты, да погибнет лучший из нас! ... Хороши старшие — жен в карманах носят!» Или же Сырдон оскорбил женщину, увидев ее на башне: «Эй, проклятая, эй, курва!...» [Миллер 1, 1881: 17; ср. Нарты 2, 1989: 221]. Хамыц отнес ее туда, где была *муравьиная куча*, куда-то под землю: «земля, точно дверь, разверзлась» [ср. Нарты 2, 1989: 226], вероятно, в болотную или *водную среду*. По другому мифу, жена Хамыца могла жить только накрывшись оболочкой *морской черепахи*; Сырдон, «коварство неба и хитрость земли», сжег ее кожу [Нарты 2, 1989: 306].

«**Маленький мальчик**» — **Батраз**. Прежде чем покинуть мужа, Биценон объявила ему [НС.ОНЭ 1949: 256; ср. ОНС 2010: 237–238; Нарты 2, 1989: 222, 224, 227 и др.]:

«А теперь послушай, что тебе открою:  
От тебя недавно зачала я мальчика.  
Родила бы его, грудью бы вскормила, –  
Тогда не сыскать бы ему подобного,  
И стрелой не пронзить, и мечом не сразить!  
Да что тут поделывать, не вышло по-моему.  
Повернись-ка, Хамыц, подставь свою спину,  
Я вдохну зародыш тебе меж лопаток,  
Будешь вместо меня зародыш ты растить».

Вдыхание плода Хамыцу, по одной архаической версии, произошло в то время, когда он переносил жену на плече *через реку* [Нарты 2, 1989: 227], т.е. метафорически еще в самой водной среде. Она сказала: «Хотя мы *вместе не спали*, но у тебя будет чудесный сын»<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Ср.: Созырыко, отдавший по клятве свою жену Агунду, дочь Солнца, Челахсартону, раскаивается и идет отвоевывать ее со словами: «С любимой *не успел и ночи провести...*» [Нарты 2, 1989: 113].

В должное время Шатана помогла родиться ребенку. Мать завещала Хамыцу вернуть его *в водный мир*: «Из него (волдыря на спине. — Л.А., А.К.) [выйдет] мальчик, и ты брось его в море» [Нарты 2, 1989: 222]; «и прыгнул он в самое море» [ОНС 1949: 156]. Там мальчик рос не по дням, а по часам, и вырос с высокою гору [Миллер 1, 1881-1887: 17]. Батраз «рос, как вообще сироты бесприютные: ходил всегда засаленным и оборванным» [Нарты 2, 1989: 307]. «Мальчик был безобразный с виду и противный» [ср. ОНС 1949: 404: «с комариными ножками и с головой в парше»]<sup>17</sup>: один Хамиц знал его доблесть» [Миллер 1, 1881: 148].

## Параллели

1. Обе богини — Владычицы вод; они сохраняют зооморфные признаки: Фетида — «среброногая» *рыба* или *тюлень*, Биценон — *лягушка*, *муравей* или *морская черепаха*. Роковая свадьба изначально мыслилась *не на горе*, о чем повествуют поздние версии мифов (у греков Пелион, ср. у нартов Черная гора Агунды), а «*на дне морском*», что отчетливо сохранилось в нартовском мифе о свадьбе Дзерассы и Ахсартага: она длилась 9 дней, а потом молодые выбирались на сушу: «Год шли [они] по морскому дну» [Нарты 2, 1989: 21].

2. Обе богини, ранее причастные к важнейшей функции постоянного обновления мира, вдруг оказываются ее лишены. Право рождения и возрождения человеческих поколений переходит к *мужчинам*. Фетида и Биценон получают мужей более низкого статуса, чем тот, которым их наградила природа. Обеих богинь *унижают в браке*. Фетиду отдали почти принудительно, Биценон добровольно, но неравный брак длился в одном случае лишь до зарождения плода, в другом до раннего младенчества ребенка. Дети обеих богинь остаются *с отцами*. Хамыц вынашивает дитя на спине меж лопаток, как у греков Зевс Диониса — в бедре [Hes. Theog. 940–942; Eurip. Bacch. 1–9; 88–99, 286–297; LIMC III, 1986: Dionysos 666–686] или Афины — в голове [Hes. Theog. 886–900; Apld. I. 3. 6; LIMC II, 1984: Athena 343–369]<sup>18</sup>. Воспитателями выступают в обоих случаях родственники с *материнской* стороны: у греков Хирон, у нартов — водные боги Биценты. Обе кровные родительницы не выкармливают своих детей, что отразилось

<sup>17</sup> Ср. также: [Памятники 1, 1925: 56]: в провожатые Арахцау дают Батраза — «мальчика неопрятного, полунагого с босыми ногами, паршами на голове». Безобразие ребенка есть наследие «безобразного» (тотемного) образа его матери.

<sup>18</sup> Надо иметь в виду, что прежде Зевс проглотил беременную Афиной Метиду, которая грозилась после дочери родить еще и сына, который свергнет отца.

даже в имени одного из них (Ахилла). Оба отца перенимают функцию матерей<sup>19</sup>.

3. Немаловажно, что этот кардинальный поворот в существовании человеческого социума совершается при участии богов, он — вселенское, *космическое событие*. Свадьба Пелея и Фетиды, на которую поздравить молодых пришли все боги, — единственное такое событие в греческих мифах, кроме вторичной истории с Гармонией и Кадмом. В нартовских мифах присутствие бога (Афсати) упомянуто на свадьбе Саууая с дочерью Шатаны [ОНС 1949: 272], а «все боги» собираются, помимо небесного пира, устроенного Сафой в честь Сослана [Сказания 1978: 120], в основном на земной свадьбе Ацамаза и Агунды [Сказания 1978: 382; ср. Нарты 2, 1989: 339]: «На Черную гору за Агундой-невестой, поднимаются нарты... Едут они, и по дороге присоединяются к ним все сваты и дружки. В Арджинаран за Татартупом заехали они, и на Курп-гору, где стоит дом светлого Елия, и в дом славного Никкола, на вершину Уаза, и на вершину Адай, к могучему Афсати, и на Кариу-гору, где стоит святилище Фалвара — покровителя скота. С небес же призвали они небожителя Уастырджи».

4. Обращает на себя внимание связь Ахилла и Батраза *с музыкой*. В античном искусстве Ахилл редко и в общем как бы немотивированно изображается с лирой [LIMC I, 1981: ACHILLEUS 51, 52, 99], игре на которой его обучал Хирон. Фандыр в руках закаляемого Курдалагоном Батрадза [Нарты 2, 1989: 223; ср. Миллер 1, 1881: 19] — явно *инструмент возрождения*, а его музыка говорит о процессе творения, появлении космической гармонии. Оба таких ребенка воспринимаются как *перворожденные*, возникшие у изначальной человеческой пары.

5. Далее, обоих детей закаляют. Закалка огнем и водой ребенка, Ахилла Фетидой и Батрадза Курдалагоном, не что иное, как ритуал возрождения сына-супруга, совершаемый у нартов уже не самой богиней-матерью, а мужской ее заменой — небесным кузнецом, изготавливающим в век металла «стальных» и «булатных» героев [Нарты 2, 1989: 223, 228 и др.]. Изначально то было биологическое рождение *в материнском лоне*, переосмысленное позднее как *варение* мертвой плоти в котле и *переваривание* ее в

<sup>19</sup> Ср. переходный нартовский вариант [Памятники 2, 1927: 21], где Хамыц, вынужденный отнести жену, «аварскую красавицу Агунду», к ее родителям Татараевым, «плюнул ей между двумя лопатками, и от этого женщина забеременела. Женщина стала считать свои дни, и когда наступило ее время, то послала за Хамицем; велела вскрыть у себя между лопатками, и оттуда улыбнулся ребенок; ребенок это был Батраз. Хамыц взял ребенка и принес его домой. Аварская же красавица Агунда от этого упала в комнате и умерла. Труп ее Хамыц привез в Нарту и похоронил в том новом склепе, который он приготовил для себя».

живую. Огонь и вода, связанные с варением в котле, присутствуют и в чародейных деяниях Фетиды, и в «техницизированной» версии кузнечного ритуала. Но оба ребенка не стали бессмертными: у Ахилла уязвима пятя, у Батраза — одна «сырая кишка» [ОНС 1949: 167] или «три волоска на темени» [Нарты 2, 1989: 228].

6. Особо отмечены связи детей и родителей. Фетида ведет Ахилла по жизни, до самой смерти, оплакивает и погребает его своими руками [Грейвс 1992: 503–504 (164.1)]. Биценон после ухода из Нарты не дает о себе знать, и Батраз остается с приемной матерью Сатаной и с отцом Хамыцем. Связь Хамыца с Батразом получает почти эмблематический смысл, тогда как связь Ахилла с Пелеем довольно бледная; до женитьбы у Пелея была своя, весьма бурная и цветистая жизнь, после Фетиды — мало связанная с ушедшим под Трою Ахиллом. В теме «неравный брак» в греческом случае отчетливо проявляется архаичная линия «*мать — сын*» (очевидная еще и в отсутствии у греков культа Пелея, наличествующего у Фетиды и Ахилла [RE Hbbd. XI, 1936: 209, s.v. Thetis]), в нартовском — более новая «*сын — отец*», хотя сохранились и редкие древние версии, как рождение Батраза матерью в «непорочном зачатии» [Нарты 2, 1989: 227], уже после смерти отца его Хамыца [Памятники 1, 1925: 71, прим. 1; ср. Нарты АГЭ, 1974: 274: «Когда родился Патараз, его отца уже не было в живых»].

## 5. БОРЬБА ЗА ВОЗВРАЩЕНИЕ ПОХИЩЕННОЙ ЖЕНЫ

### Греческий вариант: Троянская война

У греков «яблоко раздора» приводит к Троянской войне. Война за возвращение Елены долго длится в пространстве и во времени, охватывая десять или даже двадцать лет [Ном. II. XXIV. 765], и включает Грецию, Крит, близлежащие Эгейские острова, Фракию и сопредельные территории Трои-Илиона. Олимпийские боги делятся на защитников и противников Трои, глава пантеона Зевс сохраняет нейтралитет. Но завершается она все же возвращением похищенной жены.

**Похищение Елены Парисом-Александром.** В греко-троянском конфликте древнейшим событием представляется *похищение Гесионы* [Tzetz. Luk. 340; Serv. Aen. III. 80] — сестры Приама и дочери царя Лаомедонта. Похитил ее во время первой войны под Троей с участием Геракла Теламон — сын Эака и брат Пелея, отца Ахилла. Никакого возмещения от греков троянцы в тот раз не получили.

Еще до отплытия Париса за Еленой в Спарту ее супруг Менелай посещал Трою по своим делам<sup>20</sup>, и оба были знакомы ко времени встречи в Спарте. Там Менелай радушно принял гостя, угощая его в течение 9 дней, а затем оставил Елену замещать его на троне, срочно отбыв на Крит хоронить деда по матери Катрея [Apld. Epit. III. 3]. Тем временем Парис с влюбившейся в него Еленой покинули Грецию [Eur. Troad. 983–997], разграбив дворцовую казну и захватив рабов [Hom. II. VII. 345–364], и отбыли в Трою. Менелай был извещен о произошедшем богиней-вестницей Иридой и возвратился в Спарту.

**Сбор войска.** Менелай спешно обратился к своему могущественному брату Агамемнону, правителю Микен, с просьбой собирать войско, но Агамемнон решил прибегнуть к военным действиям лишь после официального отказа в выдаче похищенной. Послы (Менелай, Одиссей, Паламед) были отправлены, отказ получен [Schol. II. III. 206], и тогда уже стали собирать войска.

Агамемнон решил привлечь всех ахейских и критских царей, ранее претендовавших на руку Елены. Чтобы не дошло до вооруженных конфликтов, хитрый Одиссей предложил тогда всем претендентам поклясться отцу невесты Тиндарею на кусках жертвенной лошади, что они будут содействовать тому, кто окажется избранником Елены [Apld. III. 10. 8; Грейвс 1992: 469 (159.b)]. Им стал Менелай. Пока Агамемнон сзывал *бывших женихов*, Менелай в сопровождении Одиссея и Талфибия отбыл на Кипр к царю Киниру и собирал народ в других местах [Hdt. I. 3; Apld. Epit. III. 6; Грейвс 1992: 476 (160.b)]. Однако не Менелай был движущей силой предстоящего военного похода: им командовал Агамемнон вместе с критским царем Идомеем, поставившим наибольшее число кораблей.

**«Маленький мальчик».** **Выманивание из моря.** Было предсказание Калханта, что Трою не смогут взять без участия в войне юного сына Пелея [Apld. III. 13. 8]. Его мать Фетида скрыла 9-летнего Ахилла на острове Скирос, пряча его в женском платье среди дочерей Ликомеда [Apld. III. 13. 8; Nyg. Fab. 96].

Но греки нашли способ выманить его из тайного убежища [Apld. III. 13. 8; Ovid. Met. XIII. 162-170]. К тому времени Ахилл успел стать юным отцом: дочь Ликомеда Дейдамия родила ему сына Пирра-Неоптолема [Apld. III. 13. 8; Schol. II. XIX. 332]. Посольство в количестве трех человек — Одиссея, Диомеда и Нестора, прибыло на Скирос, разложив ценные товары — женские одеяния, пояса и прочее. Среди них оказались предметы вооружения, и Ахилл тотчас сорвал с себя женское платье и под звук боевой трубы отправился с греками в Трою.

<sup>20</sup> Чтобы спасти Спарту от чумы, Менелай по указу Дельфийского оракула искал в Троаде могилы сыновей Прометея — Лика и Химера [Грейвс 1992 (159.q)].

**Двухразовый поход. Отсутствие проводника.** Сбор войск имел место в беотийской Авлиде. Но отплыть никак не могли. Причиной тягостного простоя было незнание морского пути в Трою [Apld. Epit. III. 17; Paus. III. 12. 5], был необходим проводник. Первый раз, отправившись в путь, греки прибыли в Мисию, где царствовал Телеф — сын Геракла и Авги. Они стали грабить селения, полагая, что прибыли в Трою [Apld. Epit. III. 17], но Телеф оказал сопротивление. Он был ранен Ахиллом и был вынужден отправиться в Грецию к своему обидчику, ибо только Ахилл мог его излечить. После того царь Мисии, скрепя сердце, согласился указать морской путь в Трою [Hug. Fab. 101; Apld. Epit. III. 20]. По другим сведениям, проводником стал Кориф (Κόρυθος), сын Париса, посланный из мести его первой женой Ойноной [Tzetz. Lyk. 57].

**Долгая стоянка войск у моря.** Войска, готовые к отплытию, снова собрались в беотийской гавани Авлида. Но отплыть опять не могли. На сей раз богиня Артемида не давала попутных ветров из-за нарушения обетов Агамемноном, что грозило сорвать весь поход. Она потребовала принести в жертву дочь Агамемнона Ифигению, которую обманным путем привезли из Микен под предлогом ее брака с Ахиллом [Apld. Epit. III. 21]. Артемида пощадила деву, заменив ее ланью, и перенесла ее в Таврию, сделав своей жрицей, в обязанность которой входило приношение в жертву чужеземцев.

**Ход войны.** Затяжная война длилась 9 лет, на 10-й год Ахилл *впал в гнев*, из-за оскорбления Агамемноном. Когда по указу оракула, чтобы избавиться от кары Аполлона, косившего чумой их войска, Агамемнон вынужден был вернуть жрецу Хрису его плененную дочь Хрисеиду [Hom. II. I. 9–43], он отнял у Ахилла его добычу — деву Брисеиду [Hom. II. I. 101–187]. Ахилл отказался участвовать в битве и грозился отплыть домой. Агамемнон деву вернул, но греки терпели поражение, и, чтобы переломить ход войны и ввести в заблуждение троянцев, друг Ахилла *Патрокл* вышел на бой в его вооружении, подаренном некогда богами. Доблестная «Патрокля» действительно повернула ход войны в сторону греков, но Патрокл был сражен Аполлоном ударом *между лопаток*<sup>21</sup> [Hom. II. XVI. 783–805, особ. 791–792; Dictys II. 43], а затем добит двумя смертными — Эвфорбом и Гектором, и тогда Ахилл, в новых, выкованных Гефестом по просьбе Фетиды доспехах,

<sup>21</sup> Ср. смерть нарта Болатбарзая: «Ему копье всадили *меж лопаток*» [Нарты 1957: 48]. У греков это редкий мотив (кроме лопатки Пелопса, сыгравшей роль во взятии Трои); в нартовских мифах лопатка очень значима; баранья лопатка выступает предметом гаданий. Ср. помещение между лопаток зародыша у Хамыца. Спина — наиболее уязвимая часть человеческого тела, ср. указание Сатаны Сослану перед боем с Тотразом: «Спереди его и пуля не берет, и нож не режет, но со спины он мягче, чем кормовая тыква...» [Нарты 2, 1989: 389].



вышел на мстительный бой. Он одолел могучего Гектора, но и его самого убил, руками Париса, верный защитник Трои бог Аполлон<sup>22</sup> [Apld. Epit. V. 3], причем, по одной из версий, в своем собственном храме, Аполлона Фимбрейского (Чабрецового), считавшемся нейтральной зоной [Dares 34; Dictys IV. 11; Serv. Aen. VI. 57].

**Падение Трои.** Троя пала летом, в месяце Таргелионе [Dion. Hal. I. 63. 1], или 28 Скирофориона, в дни *летнего солнцестояния*, в *полнолуние* [Clem. Strom. I. 104. 2]. После смерти Ахилла (события после погребения Гектора выходят за рамки «Илиады») надежда оставалась на обладавшего Геракловым луком Филоктета, брошенного греками из-за *смердящей раны* на острове Лемнос, где его укусила змея [Apld. Epit. III. 26; V. 8; Procl. Chrest. 1]<sup>23</sup>. Он мог взять Трою только при участии юного сына Ахилла — Неоптолема (Apld. Epit. V. 10; RE XVI, 1936: 2460-61, s.v. Neoptlemos). Греки берут Трою, предварительно похитив ее священный символ *палладий*, упавший некогда с неба на место основания Илиона, привезя лопатку Пелопса из греческой Писы и выполнив другие предписания оракула [Apld. Epit. V. 10; Грейвс 1992: 511 (166.g-m)]. Проникнуть в город им помогает *деревянный конь*, хитростью оставленный на берегу якобы отплывшими домой ахейцами, с посвящением богине Афине, вырезанном на его боку. В нем скрывались храбрейшие воины, которые и проломали стену, открыв широкий доступ другим. Троя была разграблена, Елена уведена Менелаем, знатные троянки взяты в качестве почетной награды греческими вождями [Apld. Epit. V. 23]. По пути домой почти все ахейцы претерпели множество бедствий (были занесены в чужие земли — в Египет и на Кипр, погибли из-за Навплия, заживавшего ложные маяки, — его сына Паламеда убили по ложному навету ахейские вожди, и т.п.), а по прибытии домой в Микены Агамемнон был убит в своем дворце женой Клитемнестрой и ее возлюбленным Эгисфом. За отца потом отомстит его сын Орест, который убьет свою мать [Apld. Epit. VI. 23]. Одиссей вернется домой из водных странствий только 10 лет спустя.

---

<sup>22</sup> Фетида была оскорблена поведением Аполлона: пел на ее свадьбе, а потом убил рожденного ею сына [Aesch. Frg. 350].

<sup>23</sup> Случилось это во время жертвоприношения Аполлону Сминфейскому (Мышиному), патрону Трои и обширной округи. Незаживающая рана стала следствием: 1) кары со стороны Афины, притязания на любовь жрицы которой (Хрисы) он отверг; 2) кары со стороны Геры за то, что поджег костер преследуемого ею Геракла; 3) кары со стороны самого Геракла (Филоктет был ранен его стрелой, отравленной ядом Лернейской гидры) за то, что разгласил местонахождение его погребения [Грейвс 1992: 486 (161.i-l)]. Более или менее правдоподобной ритуально выглядит только первая версия.

## Нартовский вариант: взятие крепости

В нартовском эпосе сюжет о военном походе на крепость врага, похитившего женщину (крепость Гори, Мысыр, крепость Хыза и др.), составляет лишь один из эпизодов драматической жизни героев, но в нем примечательны некоторые смысловые узлы, близкие «троянским» событиям.

**Похищение жены и (или) сокровищ.** Один из наиболее близких вариантов дает осетинское сказание «Ацамаз и алдар Мысыра<sup>24</sup>» [ОНС 1949: 213 сл.]. Случилось так, что алдар Мысыра похитил жену у Нашран-алдара, воспользовавшись его отсутствием. Вместе с женой была похищена и роскошная *белая бурка*, полученная накануне алдаром от соплеменников. Вернувшись и узнав о происшедшем, он стал собирать войско.

Другой вариант [НС.ОНЭ 1949: 295–301; ОНС 2010: 288–290; ср. Сказания 1978: 338]: в отсутствие Сослана алдар хызовский решил похитить его жену, дочь Солнца, для чего он вырастил великолепного коня, выкармливая его в течение 7 лет поджаренным зерном. Женщина была схвачена, когда «сушила на солнце зерно» [ОНС 2010: 288; Сказания 1978: 338] или «веела кукурузу на ветру» [Нарты 2, 1989: 252]. Вернувшись, Сослан не нашел возлюбленной и обратился к Шатане, поведавшей ему следующее [НС.ОНЭ 1949: 295 сл.]:

«Как алдар прискакал и жену похитил,  
Держит красавицу за крепкими замками,  
Во дворце, в крепости томит ее в плену».

У кабардинцев испы похищают Сатаней [НКЭ 1957: 366], или же это делает Ашамазоко [НКЭ 1957: 392].

В других вариантах война разгорается из-за похищения скота, а в одном адыгейском сказании, напоминающем сюжет повести Н.В. Гоголя «Как Иван Иванович поссорился с Иваном Никифоровичем», два закадычных друга, Тлегуц-жач и Ящ, вступают в бой из-за орехового дерева [Нарты. АГЭ, 1974: 300 сл.]. Ящ погибает, как и шесть его сыновей, седьмой же мстит за убитых.

**Оскорбление мужчины женщиной.** Но не всегда война с противником из-за женщины обусловлена ее похищением. Известны случаи, когда отец или брат обещают девушку в жены герою как компенсацию за задетую честь и причиненный душевный урон, однако потом следует отказ.

Так, в тексте «Урызмаг и Созырко» [Миллер 1, 1881: 41 сл.; ср. Нарты 2, 1989: 253–256] история начинается с хвастовства: на собрании нартов Урызмаг

<sup>24</sup> Согласно Вс. Миллеру [Миллер 1, 1881: 132, прим. 180], «Мисир по-арабски Египет», но такие приурочения выглядят случайными — упоминается даже Румыния.

и Созырко поспорили. Созырко сказал: «Моя жена лучше, и я лучше тебя!». А потом раскаялся в скоропалительном жесте неуважения к старшему брату и решил покончить с собой. Но жена Урызмага Сатана послала к нему зятя Чилахсартонна, а тот пообещал ему в жены свою красивую и неприступную сестру. Из-за ее отказа потенциальному жениху и началась пресловутая война [Миллер 1, 1881: 41]:

«Созырко полный гнева пришел, остановился в нартовском ауле и сказал: «Нарты! Я душою нездоров: Чилахсартоннова девица за меня не хочет. Теперь для этого дружин нужно». Нарты сказали: «Лучше нам погибнуть, если Чилахсартоннова девица за нас не хочет!» Послали глашатая, и он крикнул: «Нарты! Кто только может идти, пусть из тех ни один не останется: Созырко дружины требуются. Кто втроем, из них одного караульщика дома оставьте. Кто вдвоем, пусть оба поедут». Поутру собрались дружины».

«Злоязычный Челахсартах» обижает юного гостя Арахдзау на пиру: «И чего это ты, собачий щенок, приехал сюда? Ведь от тебя рыбой воняет» [Сказания 1978: 180]. Или юного и доблестного Ерахцау Сайнаг-алдар обзывает «незаконнорожденным» [Нарты 2, 1989: 406]. Тот в гневе покидает общество; его пытаются вернуть с помощью Сослана, которому обещана дочь Челахсартонна Бедуха или Агунда, дочь Сайнаг-алдара. Сослан возвращает героя, однако обидчик, нарушая обет, вместе с дочерью бежит и укрывается в крепости.

**Сбор войска.** «Маленький мальчик». При сборе войска на каждый двор налагается повинность — выделить воинов-мужчин, иначе будет отобран скот, или член семьи попадет в рабство, и т.д.

Удача похода зависит исключительно от участия в нем «маленького мальчика». Растущий не по дням, а по часам, и обладающий чудодейственной силой, только он способствует успеху войны. У нартов это Ацамаз, Ерахцау, Зимайхуа или безымянный герой [Миллер 1, 1881: 41].

После того, как Урызмаг собрал дружину в поход на дом Чилахсартонна, случилось следующее [Нарты 2, 1989: 255]: «У колдуньи ночью родился мальчик. Поутру Урызмаг кругом обошел свои дружины. Прибежал колдунья мальчик: «Я тоже в дружину иду!» Урызмаг сказал: «Вчера, мальчик, ты родился, как ты пойдешь сегодня в поход?» Мальчик сказал ему: «Сто людей какую помощь окажут тебе, такую и я тебе окажу!» Мальчик спросил: где ему воевать — вместе со всеми в дружине или особо — на горе?» Урызмаг велел ему сыпать стрелы с горы, так что он сражался отдельно от войска.

**Выманивание из моря.** Другой «маленький мальчик», Батраз, сын Хамыца и Биценон, которому было суждено взять вражескую крепость,

жил в море, не выходя на сушу. Как-то дети Бораевы попросили Батрадза выбросить им одного из быков, что водятся там. Он же ответил им: «Приведите Урызмага, и, когда вы ему голову обреете, то я вам выброшу быков и сам также приду к вам!» [Нарты 2, 1989: 222]. По хитрым уловкам взрослых, Урызмага начинали брить не вдоль, а поперек, а Батрадз, возмущенный неправильными действиями, показывал, как нужно делать [Нарты 1957: 193]. Он сам обрил своего дядю Урызмага, но по древнейшей версии *обрили его самого* [ОНС 1949: 157]. Совет дала Шатана: «побрейте ему голову, а волосы бросьте в море, и мальчик тогда в море больше не вернется». Сбривание волос означало отказ в праве на водную жизнь<sup>25</sup>. Выйдя на землю нартов, он отправился к небесному кузнецу Курдалагону закаляться. Батрадз сумел выдержать самый испепеляющий жар, а когда Курдалагон бросил его остужаться в море, вся вода в нем испарилась на целую неделю. «Тут Батрадз сделался стальным и, как вышел оттуда, так и море снова начало идти (т.е. наполнилось водою)».

**Долгое стояние на берегу.** Алдар Мысыра или другой нартовский «троянский царь» обитал *за морем*, а, по словам сторонников Нашран-алдара, «море не пустило нас» [ОНС 1949: 216 сл.]. Долго стояли они на своем берегу, «пока усы не поседели» [ОНС 2010: 344]. И это несмотря на присутствие в войске божественных сил: «Насиран собрал три войска: одно больше другого. В его войске были стоголовые великаны, утренние ангелы, вечерние архангелы» [Памятники 2, 1927: 63].

<sup>25</sup> В наиболее детальном описании этой ситуации, где Батраза заменяет Сослан и Ахсартаггата меняются местами с Бората [Нарты 1957: 192–194], ему уже не сбывают волосы, а слегка «ранят голову», так что ребенок больше не способен нырять. Ср. погребальный обряд нартов (и осетин) — положение на грудь или за пазуху умершему срезанной *пряди волос* его вдовы [Нарты 1957: 34, с. 514; Дюмезиль 1974: 41]. Это знак его посмертного спасения: все женщины мыслятся представительницами Владычицы вод, отвечающей за смерть-возрождение всего живого: их волосы — метафора *волны*. У греков такой обычай уже перешел к мужчинам: Ахилл, вспоминая об обете его отца Пелея принести в жертву реке Сперхею прядь волос сына по возмужании [Ном. II. XXIII.141–149], кладет свой русый локон на грудь мертвому Патроклу [Ном. II. XXIII. 151–153]. Ср. обычай осетин-мусульман положения на грудь покойнику *зеркала* [Газданова 2007: 309] — еще одной метафоры Вод (древнейшее зеркало — водная гладь, ср. миф о Нарциссе). Вот почему в славословиях невесте говорится: «На ее правом плече *солнечные лучи*, / На левом ее плече точеные *зеркала*, / На голове ее точеные *колыбели*» [Газданова 2007: 305–306]. Левое-женское соотносится с Водным прамиром, правое-мужское с рождаемым в нем супругом, богом-солнцем, а колыбель / голова — с собственно рождением младенца — матерью, но в патриархальной редакции (ср. рождением Зевсом Афины *из головы*).

В другом тексте [Памятники 2, 1927: 64; ср. Нарты 2, 1989: 316 сл.]: «...Тогус-алдар жил по ту сторону моря. А море не давало дороги войскам Насиран-алдара, и Насиран-алдар сказал: «Если в моем войске не будет кого-нибудь из моих передовых воителей Ацаевых, то дело у меня не выйдет. ... «Маленький мальчик», только из колыбели, «снарядился и пошел».

**Незнание морского пути.** В походе участвовали люди и все силы мира, включая зэдов и дуагов, но не было никого, кто мог бы указать морской маршрут. «Насран пошел воевать с Елта-Быца. Шли войска целый месяц, а потом остановились на берегу большого фурда, по которому они боялись переправиться, и стояли там» [Нарты 2, 1989: 323].

Посылали зэдов — но люди за ними по морю идти не могли, посылали дуагов — но лететь за ними по воздуху никто не мог, посылали водяных — но и за ними плыть под водой не находилось способных [ОНС 2010: 345–346]. Наконец волшебный конь Ацамаза сумел перенести его на другой берег [Памятники 2, 1927: 65]: «И въехал он в море на белом коне Ацаевых. Море не намочило даже копыта его коня...».

**Двухразовый поход.** Первый поход не удался. Сослан, сватавший дочь «знаменитого нарта» Елахсардтона Агунду и не получавший определенного ответа, был оскорблен и повел войска на крепость Гори. «Войска Сослана ... сражались против стен крепости, но те оставались неизменными» [Памятники 2, 1927: 43–45].

Причиной была поддержка противника небесными силами [НС.ОНЭ 1949. С. 295].

«Окружили крепость и пошли на приступ,  
Да к ней не подступишь, взять-то и не могут, —  
Ведь недаром алдар позвал тогда с неба  
Зэдов и дуагов на подмогу себе».

Или: «Долго осаждали они крепость, но не могли взять ее, потому что алдар Хиза собрал на защиту крепости всех духов земных и небесных. И пришлось нартам вернуться домой» [Сказания 1978: 338].

В истории женитьбы Сослана на Бедухе: «Окружило войско нартов крепость Хиза и начало ее осаждать. Но крепко-накрепко заперты ворота крепости. Ничего не может поделывать Сослан, ни один камень не сдвинулся в крепостных стенах» [Сказания 1978: 192 сл.].

Итак, *первый поход* не удался. Тогда в бой вступает «маленький мальчик» — Арахцау или Зимайхуа, или безымянный герой. Или Шатана, приготовив жертвенные лепешки, возносит молитву «богу богов» с «молитвенного холма» о том, чтобы он выслал им на помощь Батрадза, ее

«нерожденного сына» [Сказания 1978: 338–339], сидевшего в тот момент на совете «с зэдами, с дуагами».

Батрадз услышал молитву и исполнился «неистовым гневом». Он прыгнул с небес на землю, на древнюю башню рода Ахсартага, и прожег все 7 ее ярусов, упав в медный котел. Там он остыл. Шатана оповестила его о случившемся, и он выступил в бой.

### **Ход войны. Поединок богов или героев**

Первыми вступают в сражение кони противников, по одному с каждой стороны. А уже затем начинается поединок воинов. Кони бьются согласно ритуалу: сначала задними ногами, потом передними, затем кусают друг друга, так что от жара загорается земля [Памятники 2, 1927: 66; Памятники 3, 1928: 8; Сказания 1978: 85].

Враг, алдар Мысыра, предложил поединок с обиженным мужем, но Нашран-алдар испугался, и в бой вступил Ацамаз [ОНС 1949: 218 сл.; ОНС 2010: 347]. Дважды он бился с алдаром Мысыра, совсем обессилев.

**Смерть «маленького мальчика».** У хозяина крепости, Чилахсартона или Сайнаг-алдара, были три чудесные стрелы — *дар Бога*. И одной из них он убил мальчика (Ерахцау). Урызмаг, чтобы воскресить, понес его через три долины; мальчик был ранен в ногу: «стрела из его колена высунулась». «В то время было так: если кого перенесут за три долины, то уже тому смерти не было. Урызмаг положил мальчика на спину и перенес за две долины. Сырдон был злодеем для нартов. Он сказал Урызмагу: «Ага, Урызмаг! Твою дружину разбили, а ты колдунья сына на спину положил и несешь». Тогда Урызмаг бросил мальчика, когда услышал эти речи. Поэтому мальчик умер» [Нарты 2, 1989: 256].

«Маленький мальчик» Зимайхуа обеспечивает перелом в войне. «Зимайхуа направился и наказал Сослану: «Я отправлюсь сейчас на вершину Черной скалы посреди крепости Гори и буду ее разрушать своей ногой, но Елахсардтон пустит в меня одну из своих трех стрел, а та попадет мне в пятку, упаду с вершины скалы, и не допусти меня *прикоснуться к земле*, а перенеси меня через семь родников, после этого будет то, что скажет бог: и крепость Гори победим, а красавицу Агунду возьмем для тебя. Если этого не сможешь (сделать), то и я пропал, и дело твое не выйдет!» [Памятники 2, 1927: 45].

Все так и случилось, мальчик умер из-за неразумия Сослана.

«Маленького мальчика» Ерахцау пронзила третья из божественных стрел Сайнаг-алдара, *от макушки до пятки* [Нарты 2, 1989: 407], и его, для возвращения жизни, нужно было перенести через 7 рек. Сослан перенес

Ерахцау через 5 рек — помешал Сырдон, объявив, что Агунду уносят, и тот поспешил в крепость, положив раненого на ветки. Когда вернулся, мальчик был уже мертв, и Сырдон присыпал его «мертвой землей» [ОНС 1949: 82].

**Жена-целительница.** Почти во всех историях штурмующих крепость героев спасает от смерти нартовская женщина. Так, похищенная Нашран-алдаром жена заживляла раны Ацамаза и день, и другой, а на третий тяжело раненный мальчик не мог сражаться, и алдар совещался с ней, как быть [ОНС 1949: 219-222; ср. Нарты 2, 1989: 330]. Она велела ему поставить погребальное сооружение на высоких столбах из осины, чтобы тело не растерзали лисицы и волки. «Жена ночью голубкой полетела на погребальную вышку... И тогда дохнула она на него, поднялся Ацамаз из гроба, и стал он таким, каким был до поединка. Ни одной раны, ни одной царапины не осталось на нем». Ацамаз вошел в дом и убил спящего алдара, которому трижды снился зловещий сон о скорой гибели, коварно истолкованный новоприобретенной женой как благоприятный.

В другом случае раненого Ацамаза бросили на войлок, на котором *спала жена* Тогус-алдара, способная заживлять раны. К утру он излечился от стрел [Памятники 2, 1927: 67].

«Глебыца волочит в крепость притворяющегося мертвым Ашамеза. Бедуха берет его на руки, несет домой и зарывает в навозной куче» [Нарты. АГЭ, 1974: 289].

Аналогичные случаи — с другими ранеными, такими как Крым-Солтан или Субалци: «Тизмуда ... разделась донага и прошла она между кожей и мясом Крым-Солтана, и он стал как при рождении от матери (т.е. выздоровел)» [Памятники 2, 1927: 63]. «Жена его открыла ему дверь; сняла с него его одежду, уложила его спать, а сама пролезла ему между кожей и мясом, и стрелы лука попадали со звоном. Благодаря этому, Субалци стал, как при рождении от матери...» [Памятники 2, 1927: 72]; «...красавица Ададза проскользнула между кожей его и мясом, выбросила застрявшие в теле наконечники стрел, и раны его мгновенно залечились» [Сказания 1978: 420].

## Падение крепости

Разрушает крепость другой, уже повзрослевший и даже ставший небожителем «маленький мальчик» [Миллер 1, 1881: 41; ср. Памятники 1, 1925: 90]: «Батраз, Хамыцев сын, смотрит с неба: хотя хорошо бьются Нарты, но ничего Чилахсартону не поделают. Батраз спустился с неба: «Что это значит, Нарты? Дым ваших ружей хорошо идет, а городу вы урону не делаете. Ступайте, притащите мою пушку, тогда увидите, что будет!»

Они пошли, но ни быками, ни людьми ничего (с ней) не поделают. «Как же еще после этого вы на войну ходите?» сказал им Батраз. Вот пошел он (к пушке) сам, взвалил ее на спину и принес к месту битвы...».

Батрадз, призванный с небес Шатаной [Сказания 1978: 338], созвал нартов и повел их в бой (Сослан как обиженный муж и тут не принимает участия в событиях). Под окнами хызовской крепости Батрадз сказал воинам:

« — Бечевою меня к стреле привяжите,  
Со стрелой свяжите, да крепко-накрепко! —  
... — А теперь вы стрелу на лук положите,  
Тетиву тяните, да полным растягом,  
И пустите стрелу в Хызовскую крепость».

**«Троянский конь».** Там, где крепость не разрушают столь радикальным способом, ее берут хитростью — герой (обычно Сослан/Созырыко) притворяется мертвым или облачается в шкуру испутившего дух животного, распространяя *зловоние и смрад* и *отравляя воду источника*, откуда ее брали для питья жители крепости. Женщины Гори «били ведрами его по зубам» [Нарты 2, 1989: 120].

Показательна осетинская версия [Памятники 1, 1925: 9 сл.]: Созырыко тяжело ранен при штурме крепости, он ложится *на меч лицом к родниковой воде*, откуда брали воду, и остается жив, прикидываясь мертвым. Отец с дочерью хотят удостовериться в смерти Созырыко. Бедуха сверлит ему бедро до самой пятки, а Челахсартон, выйдя из крепости наружу с починенной головой (ранее герой отсек ее заднюю часть), нюхает мозг. Тут Созырыко внезапно оживает и убивает противника. Бедуха кончает с собой в склепе отца [Памятники 1, 1925: 60–61], но Созырыко оживляет обоих с помощью волшебного камня *змеи*.

В кабардинском мифе о похищении женщины испами крепость берут, по предсказанию вещуньи Уорсар, муж Сатаней Уазырмес и пастух Горгоныж [НКЭ 1957: 346–349], и это, очевидно, одна из древнейших сохранившихся версий. Горгоныж, отрубив голову кабану, с его шкурой прибыл к крепости и кабаньей тушей, как щитом, пробил ее стены.

**Возвращение жены.** История с Нашран-алдаром и Ацамазом, которого целила похищенная женщина, завершилась следующим: Ацамаз с ее помощью проник в крепость, достал меч и перерезал горло алдару, сокровища забрал с собой, скот раздал нартам, а жену вернул Нашран-алдару [ОНС 1949: 220].

В другой версии, когда стены крепости, пробитые Батрадзом, рухнули, он сцепился с противником, вырвал руки и размозжил голову алдару. И



возвратил из плена дочь Солнца, жену Сослана [Сказания 1978: 339]. «Тут и нарты хлынули в крепость Хиза. Имущество и драгоценности из дома хизского алдара они забрали, также взяли в плен жену и трех дочерей алдара».

Еще в одном тексте: «Когда выскочил Батраз, красный как пламя, тогда (сама) пришла Чилахсартонова девушка и просила его: «Будь милостив! Не срами меня. Я согласна выйти за твоего брата!» — Не по воле, так по неволе согласна будешь. Я не уведу тебя со срамом, но возьму с тобою половину этого города!» — Затем нарты взяли у них людей, казну, вместе с Созрыковой невестой, и отдохнули в его доме» [Нарты 2, 1989: 256].

### Параллели

1. У нартов «Троянская война» разгорается из-за *похищения* — сначала скота, табунов или ценных источников жизни вроде орехового дерева, а затем уже из-за *похищения женщины*. Но именно последний мотив делает тему важной и драматической, близкой греческой теме.

2. Похищают не девушку, а именно *замужнюю женщину*, мать; у греков Елена еще до знакомства с Парисом родила Менелаю дочь Гермioniу [Hom. Od. IV. 12–14; Paus. II. 18. 5]<sup>26</sup>. У нартов в большинстве случаев похищают молодую жену, новобрачную, хотя включена в историю и зрелая Сатана.

3. Похищают жену *в отсутствие мужа* — у греков Менелай отбывает на похороны деда на Крит; у нартов молодой муж, как правило, отправляется в балц. Обычай можно признать ритуальным, коль скоро в матриархальной системе отец как таковой не признавался, и мужчина после зачатия ребенка исключался ритуалом из дальнейшей его судьбы [Акимова 2014: 51 сл.]. Реликтом такого положения дел можно считать и отправление в балц новоиспеченных мужей-осетин — примерно через три дня после женитьбы [Памятники 1, 1925: 51, прим. 31], и ныне исчезнувший обряд скрытного проживания их до года или до рождения ребенка в «чужом доме» [Газданова 2007: 349].

4. Долгое стояние войска объясняется тем, что *«не пускало море»*. В войне принимали участие боги: у нартов — зэды и дуаги, у греков олимпийцы: на стороне троянцев была Афродита с ее яблоком Париса, Лето с

<sup>26</sup> По некоторым поздним сведениям, еще и трех сыновей: Этиола, Марафия и Плисфена. Ср. разные варианты: [RE VII, 1912: 2830–2831, s.v. Helene], но Гермioniа обычно известна как первое и единственное дитя Елены от Менелая. В «Одиссее» выразительно сказано: «Елене ж детей не хотели / Боги с тех пор даровать, как желанная ей родилась / Дочь Гермioniа...». Сыновья у Менелая были, но только от рабынь — Мегапент и Никострат.

Аполлоном и Артемидой и Арес, на стороне греков — оскорбленные проигравшие, Гера с Афиной, Гефест и Посейдон. Но в общем и целом антагонистов у греков два — *Владычица вод* Афродита и *Владыка вод* Посейдон [Грейвс 1992: 517 (167.4, 169.1)]. Новый *Отец* по видимости побеждает древнюю *Мать*. У нартов на мольбы Шатаны тоже отзывались небесные силы, но примечательно, что с самого начала божественная помощь была в основном на стороне *похитителя*: только у него есть три божественных стрелы, которыми он смертельно ранит «маленького мальчика».

5. Поход был в два приема, с участием «маленького мальчика». Не всегда мальчик сразу выступает в поход. Наиболее очевиден пример с Батразом, которого мольбами вызывает Шатана с небес, поскольку без него одолеть противника нарты не могут [Памятники 1, 1925: 90 сл.]. И хотя в сказании Батраз уже могучий муж, обитатель небес (собственно — бог), его принципиальная роль «маленького мальчика» реализована именно здесь. У греков 9 лет идет война, в которой «маленький мальчик» Ахилл не участвует. Только на 10-й год войны он вступает в бой, и именно ему удается сокрушить опору троянцев — Гектора. Ахилл тоже далеко не мальчик и даже не юноша, но он остается ритуальным «сыном» при своей матери Фетиде, и тоже гибнет, как нартовские «мальчики» Ацамаз и Зимайхуа. Трюю окончательно удается взять только сыну Ахилла Неоптолему, тоже «маленькому мальчику» [ср. Грейвс 1992: 511 (166.h): «12 лет»], унаследовавшему ритуальную функцию родителя.

6. Собственно бой предваряется *битвой богов*. У нартов сражаются кони или похититель с главнейшим воином (иногда с обиженным мужем), у греков — храбрейшие герои от обеих сторон, в разветвленной и размытой системе (Менелай и Парис, Аякс и Гектор, Ахилл и Мемнон и т.д.), боги же выходят на бой по велению Зевса уже перед окончанием истории (Ном. II. XX).

7. Предваряет похищение жены, что ясно у греков, нарушение прав Прародительницы, Водной богини, — ее *неравный брак* со смертным, к чему ее вынуждают высшие силы (боги). У греков это Фетида, у нартов Биценон. Биологический процесс рождения ребенка от матери и выкармливание ее молоком кардинально трансформируется: теперь *младенца вынашивает отец* (Хамыц, ср. Зевс у греков), помешавший матери сделать его бессмертным и непобедимым (ср. «Ахиллесова пята», «сырая кишка» Батраза и т.д.). Уязвимость нартовского младенца объясняется небрежностью заместителя матери-«колдуньи» — несовершеннолетними условиями закладки мальчика небесным кузнецом Курдалагоном (слишком короткоеместилище, не позволявшее закрыть водой колени, нехватка воды и т.д.).

8. Сам пострадавший, *обиженный муж*, далеко не всегда возглавляет поход. Только при участии «маленького мальчика», впервые рожденного в

новой ритуальной системе (патриархальной, при доминанте *отца*), может быть взят вражеский город и возвращена похищенная жена. «Маленький мальчик» — важнейший феномен матриархального мира, он показатель восстановления жизни отца, отрицавшейся архаическим ритуалом. Но и в патриархальной системе он очень важен, как *новорожденный сын*, необходимая жертва для продления жизни родителя. «Маленьких мальчиков» с необычайными способностями много у греков. Это, например, сыновья Посейдона и Ифимедеи — Алоады (От и Эфиальт), росшие не по дням, а по часам, водрузившие Оссу на Олимп и грозившие, «что с высоты этих гор взберутся на небо, что превратят море в материк, засыпав его горами, а землю в море» [Apld. I. 7. 4]; подобные замыслы циркулировали и у нартов. Алоады были уничтожены Артемидой. Кроме того, восьмимесячный Геракл, удушивший в колыбели двух змей [Apld. II. 4. 8], и Гермес, на четвертый день после рождения угнавший коров у своего брата Аполлона и изобретший лиру и флейту [Hymn. Nom. III. 73 sq., 418 sq.], и проч. Но в нартовском мире роль «маленьких мальчиков» совершенно исключительна, что говорит об актуальности в среде создателей мифов утверждения новой системы ритуальных ценностей. «Маленькие мальчики» играют особую роль в брачных ритуалах многих народов и до сих пор в большинстве обществ считаются первыми желанными новорожденными [АКИМОВА 1999: 184 сл.; АГУЕВ 1986: 57]. Характерно осетинское благопожелание невесте: «Девять мальчиков и одна синяя девочка!» [ГАЗДАНОВА 2007: 320, 321, 323].

9. Их космическая первозданность, столь акцентированная патриархальным социумом, комбинируется с темой «выброшенного ребенка». Выбрасывают, как правило, *в море*. Их рождает теперь не Водная праматерь, а как бы безличная стихия.

«Нарты разделились на две половины, на верхнюю и нижнюю. В одну и ту же ночь в верхней половине Нартов родился мальчик, в нижней родилась девочка. Как только мальчик вышел из утробы своей матери, Нарты удивлялись и говорили: «Куда девался мальчик?» Он пришел в полночь в нижнюю половину Нартов и там совершил акт, как муж с женой, с новорожденной девочкой. ... Таким образом она — девочка — до света дня родила мальчика. Нарты этим делом были недовольны, сделали деревянный ящик с крышей, засадили в него ребенка-мальчика, закрепили крышу ящика и забросили его в море. Понесло море ящик и как раз прямо принесло его к рыболовам Бедзенаг-Алдара» [Памятники 1, 1925: 52; ср. Нарты 2, 1989: 414; ср. 409].

10. У греков «маленький мальчик» — *Ахилл*, у нартов — *Батраз* (Ацамаз, Ерахцау, Зимайхуа, Саууа, сын Кандза, и другие). Случай со свадебным

яблоком на Суде Париса и зубом Аркыза на Суде Кызмыды показывает, что такой «маленький мальчик» выступает «похитителем похищенной», восстанавливающим формально ее права. Фетида была унижена в браке со смертным, и ее сын Ахилл осаждает Троию, способствуя возвращению Елены грекам (по ряду сведений, он был мужем Елены в мире ином, на острове Левка [Paus. III. 19. 11]), или пятым мужем, «Пемптом», в мире земном [ГРЕЙВС 1992: 503 (164.n)]. Нартовский «маленький мальчик» отвоевывает невесту для своего *старшего друга* (Насрана, Сослана и др.), выступая его юной героической проекцией, а иногда сам получает ее. *Близнечество* чрезвычайно характерно и для греческих вариантов: организуют Троянский поход Агамемнон и Менелай, наиболее храбрые воины Ахилл и Патрокл, отстаивают Троию Парис и Гектор, похищают святыни Одиссей и Диомед и т.д. (в ряде случаев прослеживаются «сплюснутые» фигуры *отца-сына* как противовес *деве-матери*).

11. Отсюда ясно, почему похищают *замужнюю женщину* — необходимо лишить ее ритуальной сущности *Девственной матери*, главенствовавшей в матриархальной концепции воспроизводства жизни. У греков похищенная Парисом Елена выступает вновь как дева, рождает ему четырех детей — троих мальчиков, Бунома, Агана и Идея, и одну дочь, Елену [DICTYS V. 5; Tzetz. Lyr. 851]. Примечательно однако, что *все три мальчика погибают* под обвалившейся крышей здания, и выживает одна только *дочь*. От Менелая у Елены тоже, как говорилось, была единственная *дочь* — Гермiona. Кроме того, ее еще прежде, подростком, похищал Тесей [Hug. Fab. 7], которому она родила тоже *дочь* — Ифигению [Plut. Thes. 33; Paus. II. 22. 7]. В Елене четко прослеживается бывшая матриархальная прародительница со многими «женихами», которая теперь лишается божественности и, как смертная, воспроизводит ритуально первым свой собственный, *женский*, пол. В соответствии с этим, по отдельным источникам, и Парис *убил своего сына* от Ойноны Корифа — из ревности к Елене [Hellanik. Troika. Frg. 136]. В новых версиях мифов Елена все еще выбирает мужа сама, хотя якобы под присмотром своего отца Тиндарея. Эта линия широко представлена и в нартовских мифах, где красавицы при строгих отцах сами делают выбор супругов — ср. Агунду, Адыл, Косер, Уацырухс и пр. [ОНС 1949: 404 и др.], ср. отзвуки полиандрии в удивительном рассказе Батрадза [Дюмезиль 1974: 190–191; ср. Сказания 1978: 357]. Если же они без отцов или с одной только матерью, то матриархальная суть брачного выбора еще более очевидна [ср. Сказания 1978: 93; 157–158; Памятники 3, 1928: 60–61 и др.]. Нартовские жены весьма независимы, и в случае конфликтов готовы к разрыву: «я знаю дорогу в дом отца и не привязана я цепями» [Памятники 3, 1928: 59]. То же отмечено у осетин в недавнем прошлом: «Муж — лепешка,

жена — переворачивает ее» [Памятники 3, 1928: 105]; «Осетины понимают головой жену. Дурна ли, хороша ли — она голова мужу» [Памятники 1, 1925: 51, прим. 26].

12. *Похищение дев у отцов* известно и у греков, и в нартовских мифах — можно вспомнить не только похищенных Диоскурами Левкиппид, но и вышеупомянутых Хрисеиду [Ном. II. I–21, 53–100] и Брисеиду [Ном. II. I. 101–187, 318–348] самого троянского цикла, похищенных у их отцов и плененных, причем Брисеида отобраена повторно — Агамемноном у «женыха» Ахилла. У нартов часто появляется «сестра» при многочисленных «братьях», которые ее опекают (ср. братья Дзерассы, брат Биценон, брат Агунды), или же «дочь» при отце — как, например, Агунда или Бедуха при Сайнаг-алдаре или Челахсартоне. Это уже не переходная, а утвердившаяся патриархальная форма выдачи девушек замуж. Они не матери, а именно *девы*, и для данного блока ритуалов и мифов вторичны.

13. «Маленький мальчик» нартовских историй мужественно сражается, но погибает от руки похитителя, вооруженного божественным оружием (три стрелы Челахсартона или Сайнаг-алдара). Его пытается спасти организатор похода и главный атакующий крепость — Урызмаг, Сослан или Созырыко, но это не получается. Нартовский «маленький мальчик» падает *жертвой боя*, искупая своей смертью жизнь взрослых «отцов». Кстати, сын Ахилла Неоптолем тоже погиб молодым, но не в Трое, а в Греции, в дельфийском святилище Аполлона [ГРЕЙВС 1992: 526–527 (169.h)]. Важно наличие взрослого мужа-партнера, который завершает военную операцию. Неоптолем у греков выступает в паре с Филоктетом, от лука которого погибает Парис.

14. Греческий «маленький мальчик» (Ахилл) за время войны вырастает, становясь взрослым, и *раздваивается* на «отца» и «сына» — Патрокла и Ахилла. Патрокл, превосходящий годами Ахилла [Ном. II. XI. 785–787; Акимова 1999: 190], выходит в бой в его оружии, чтобы троянцы приняли его за друга (пребывавшего тогда «в гневе» на Агамемнона) и, совершив ряд подвигов, погибает. Ахилл мстит за Патрокла жестокой мстью, но и сам погибает от руки Аполлона, направившей в его пяту стрелу Париса. Сквозь все ветвления этого важного блока — «Патроклея» составляет духовный центр «Илиады» — проходит центральная «матриархальная» мысль о гибели *отца ради сына*. У нартов идея уже новая: гибель *сына ради отца*, но сохраняется мощная тема *мести сына за отца* в истории Хамыца — Батраза.

15. Исходный мифоритуал предполагает идею циклического *возрождения бога-солнца в первичных водах*, благодаря браку с Владычицей. Путь в «заморскую страну» — это метафорический путь в водный хаос,

аналогичный полусказочному критскому Лабиринту, в который попал Тесе́й, спасшийся благодаря «нити Ариадны». Незнание пути «в иной мир» приводит к ошибочному первому походу; знание, обретенное затем благодаря богам-«проводникам»<sup>27</sup> (в мужском облике и у греков, и у нартов), указывает верный путь. «Заморская крепость» — это подводный дворец, о котором часто повествуется в нартовских мифах<sup>28</sup>, и который у греков заменен подземным дворцом Персефоны и Аида [ср. на апулийских вазах: TRENDALL 1989: Pl. 151, 209]. Похищенная, ставшая женой похитителя, не кто иная, как бывшая *матриархальная Владычица*, от которой зависело циклическое восстановление жизни. Она *провидица и целительница*, спасающая от смерти героев (у нартов бывает крылатой, испускающей свет, с прозрачной кожей, и т.д.). Она *красавица*, а красота — особое качество *жизни*: «свет неба и краса земли встретились на лице ее»; «Она снимает с себя свою черепашую рубашку и освещает своей красотой и белизной тела весь дом, как бы бриллиантами» [Сказания 1978: 300; Нарты 2, 1989: 305-306 — о жене Хамыца]. И она же говорит, что все принесенное ею добро не оскудеет и не растратится. Греческие и нартовские красавицы, как богини, не стареют: «Семь лет сватался Сослан к Ведухе, прекрасной дочери Челахсартага, и семь лет подряд отказывал ему гордый Челахсартаг, сын Хиза» [Сказания 1978: 189]. Они, как покойная жена Сослана Бедуха, сохраняют чародейную силу и в мире ином [Нарты 2, 1989: 181].

16. Греческая Елена поражает невыносимой, умопомрачительной красотой, ради которой Приам отказывается выдать ее добровольно ахейцам. Троянские старцы при виде ее говорят: «Истинно, вечным богиням она красотой подобна!» [Ном. II. III. 158]. Однако Елена (и другие греческие красавицы) уже никого не спасает, ее дублетность очевидна в именовании земной копией Афродиты. Небезынтересно, что *спасительница* в троянской истории была, но она оказалась далеко отодвинутой в тень — это первая жена Париса *Ойнона* (Οἰνώνη; в переводах: Энона), *водная богиня*, дочь реки Кебрена (Apld. III. 12. 6), ученица богини Реи, бабушки Зевса, *прорицательница* и *целительница*. Она единственная могла спасти бывшего мужа после его смертельного ранения [Prokl. Chrest. 1; Ovid. Her. XVI. 119 sq.; Apld. III. 12. 6], но отказалась сделать это, а затем, раскаявшись, покончила

<sup>27</sup> Ср. наставления Кирки Одиссею по поводу его дальнейшего морского странствия [Ном. Od. XII. 39-141] и вещания чудесной рыбы Хамыцу, отправившемуся разыскивать попавших в плен к морскому чудовищу семерых донбетров, сыновей своей тетки [Нарты 1957: 95].

<sup>28</sup> См.: «И вот достиг Ахсартаг дома владетелей вод Донбеттыров. Стены дома — из перламутра, полы — из голубого хрусталя, и утренняя звезда светит с потолка» [ОНС 2010: 8].

с собой. У греков все целители давно — *мужчины*, выученики Хирона и Асклепия: Ахилл, Патрокл, Махаон, Подалирий и другие, у нартов же, по древней системе, — почти исключительно *женщины*.

17. Унижение Владычицы в браке, путем изъятия прав на продолжение рода, вылилось в миф о ее *смертности*, очевидной в историях ее похищения (ср. похищение Керы Плутоном [Грейвс 1992: 63-65 (24)]), унижения и даже убийства [Акимова 1996: 263]. А война за ее возвращение — это подводный бой распадающегося тела хаоса на две космические половины, мужскую и женскую, где мужская ранее соотносилась с небом, солнцем и верхом, женская — с низом, луной и водным миром [Акимова 2014: 51 сл.], но теперь отношения *перевернулись*. Однако в период принудительной передачи прав от женщин к мужчинам возникло много стадийных и периферических вариантов: идея в ее чистоте оказалась размытой. И у греков Посейдон не вытеснил Афродиту из сферы рождающих вод, и в нартовских мифах водный мир представляют не только Дзерасса или Биценон, но и все Донбеттыры и Биценты.

18. Отвоевывающий свою жену муж тоже смертен. Об этом, в частности, свидетельствует эпизод *зловония и смрада*, распространяемого атакующим город героем: Сослан/Созырко лежит у ручья в гниющей бычьей шкуре; пастух Горгоныж берет крепость с мертвым и, вероятно, тоже не благоухающим вепрем; Филоктет берет Троя своим луком, со смердящей раной ноги (в поздних версиях ее заранее исцелили). Ответвления греческой мифической линии — деревянный Троянский конь на морском берегу, внутри которого скрываются ахейцы, и погибшие из-за него от двух морских змей, насланных Аполлоном или Афиной, Лаокоон с сыновьями [Apld. Epit. V. 17–18; RE Nbbd. XXIII, 1924: 737, s.v. Laokoön]. Контекст их зловония — *отравление Владычицей вод*, а коль скоро Троя пала летом и Сослан влез в шкуру «между июлем и августом», следует предполагать дни *летнего солнцестояния*, с максимальной жарой идущего к смерти солнца и максимальной степенью разложения мертвой материи (с аллюзиями на архаический погребальный обряд «выставления тела»). Вопрос очень сложен, но одним из его аспектов представляется демонстрация смертности *солнечного жениха*, который добывает *богиню-невесту*: взятие города — общеизвестная метафора брака<sup>29</sup>. По видимости бог (бык, вепрь, конь), «жених» есть смертный вариант *божественного похитителя*. Сначала «маленького мальчика» *выманивают* из моря как первородной среды, а в конце он сам, уже возмужавший или замененный параллельной фигурой взрослого воина, *выманивает* из крепости похитителя, с которым расправляется,

<sup>29</sup> Брачный смысл особенно ярко эксплицирован в образе Батраза-стрелы (с позднейшей заменой ее пушкой), пробивающей стены крепости.

отбирая у него женщину. Так оба утрачивают свою божественность — и «матриархальную» (водный мир), и «патриархальную» (небесный мир).

19. О бывшем божественном статусе похитителя, которым наделил его ранний патриархальный ритуал, говорит и занятие женщины (ср. жену Сослана, дочь Солнца) во время похищения: тогда она «сушила на солнце зерно» или «вевяла кукурузу». Занятие с зерном-семенем (необходимость очистки, просушки) метафорически намекает на *неидеальность ее брака*, на несоответствие богини-жены обычному мужу. Можно вспомнить историю Ино в мифе о Золотом руне: чтобы убить пасынка Фрикса, она подговорила женщин *поджарить семенное зерно* [Apld. I. 9. 1; RE XII, 1925: 2298, s.v. Leukothea]); брак рухнул, и тетка Диониса Ино была «похищена морем», превратившись в богиню Левкотею. У нартов же похититель всегда богат и знатен. Он друг богов, и это его божественные стрелы (ср. Сайнаг-алдар) убивают «маленького мальчика». Самый знаменитый из них, Челахсартаг, — «из страны восхода» [Нарты 1957: 121], наследует от бывшей богини спасительское качество *красоты* [Нарты 1957: 243]:

«Челахсартаг, сын Хиза — гордый воин,  
Веселый, бравый и, как тополь, стройный».

20. «Заморская» война — вариант космогонического становления космоса из хаоса. Изъятие у подводного Владыки похищенной жены отнюдь не означает его «унижения». Это продиктовано ритуалом: прежде чем женщина, теперь лишенная божественности, станет супругой человека, она должна побывать супругой бога<sup>30</sup>. У каждой женщины теперь *два мужа*: один божественный, другой смертный. Божественный — первый и «единократный», смертный — второй и пожизненный. Вот почему Парис имеет право судить богинь, Зевс и Посейдон — вступать в браки с земными женщинами, которые тут же передаются их смертным мужьям (Зевс-Тиндарей и Леда, Зевс-Амфитрион и Алкмена, Посейдон-Эгей и Эфра и др.), а Хамыц — выступать божественным супругом нартовских невест. (Особенно нагляден случай с невестой Сайнаг-алдара, к которой Хамыц проник под видом шафера — бога Уастырджи, в его белой бурке [Нарты 1957: 135–137]). Парис и Хамыц — бывшие боги, но новая водная природа их не закрепилась в мифах: они остались *горными и солнечными*: красавец

<sup>30</sup> К такому заключению близок тезис В.С. Газдановой, изучавшей мифологические и ритуальные смыслы осетинской свадьбы [Газданова 2007: 333, 330]: «Прежде став супругой человека, невеста становилась супругой громовежца»; «У осетин каждый ребенок... является... плодом непорочного зачатия невесты от божества Неба». На это можно возразить, что зарождающей жизни может только божество Низа — Вод, Небо смертно и само нуждается в возрождении; однако здесь нет места для детальных комментариев.



Парис пасет стада на горе Ида, Хамыц — рыжеволосый и рыжебородый, в веснушках [Нарты 1957: 91, 137, 162], обладатель чудесной коровы [Сказания 1978: 276 сл.]<sup>31</sup>, скачущий на белом коне [Нарты 2, 1989: 301]; оба имеют отношение к *загробному суду*, сменившему в патриархальном ритуале прежний *водный* ритуал *смерти/брака*.

21. У греков этот важнейший ритуал, оформившийся ко времени его записи в 7 в. до н.э. в грандиозный эпос «Илиады», явно циркулировал уже в микенском мире и был создан задолго до того, вероятно, еще в III тыс. до н.э. — судя по окончательному оформлению «патриархальных идей» в Шумере и Египте того времени и по чрезвычайной разветвленности дошедших мифологических интерпретаций. В нартовском кругу все происходило ненамного позднее, хотя долгое бытование эпоса привело к размыванию некоторых форм. «Безнадёжный анахронизм» нартовского эпоса [Дюмезиль 1974: 9] — лишь видимость: очевиден глубокий параллелизм целого ряда греко-нартовских мифоритуальных схем, и, не исключено, есть возможность восстановления его мифической формы и даже пантеона. Здесь отсутствует греческая систематизация и структурная компоновка материала, благодаря чему отчетливее прослеживаются некоторые сюжетные линии. Но все вычлененные звенья и смысловые сюжетные узлы равным образом тяготеют к фундаментальной идее *циклического сотворения мира* и жизни человеческого космоса. Сквозь эпические и даже сказочные формы отчетливо видны важнейшие для человеческого социума ритуалы и мифы.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Ael. Var. hist. — Элиан. Пестрые рассказы.  
Aesch. Prom. — Эсхил. Прометей прикованный.  
Apoll. Rhod. — Аполлоний Родосский. Аргонавтика.  
Apld. — Аполлодор. Мифологическая библиотека.  
Apld. Epit — Аполлодор. Эпитома.  
Arist. Ath. Pol. — Аристотель. Афинская полития.  
Clem. Strom. — Климент Александрийский. Строматы.  
Dares — Дарет Фригийский. История о разрушении Трои  
Dion. Hal. — Дионисий Галикарнасский. Древности Рима.

---

<sup>31</sup> Ср. коров греческих *солнечных богов*, Гелиоса на его священном острове Тринакрия, на которых покусились спутники Одиссея [Hom. Od. XII. 260-398], и Аполлона, две из которых были украдены новорожденным Гермесом, изобретшим лиру и выменявшим ее на Аполлоново стадо коров [Hymn. Hom. III. 68-86, 418-498].

Dyctis — Диктис Критский. Дневник Троянской войны.  
Eurip. Iph. A. — Еврипид. Ифигения в Авлиде.  
Eurip. Andr. — Еврипид. Андромаха.  
Eurip. Bacch. — Еврипид. Вакханки.  
Eurip. Phoen. — Еврипид. Финикиянки.  
Eurip. Troad. — Еврипид. Троянки.  
Hdt. — Геродот. История в 10 книгах.  
Hellanik. Troika. — Гелланик Митиленский. Истории Трои и Персии.  
Hes. Theog. — Гесиод. Теогония.  
Hom. Il. — Гомер. Илиада.  
Hom. Od. — Гомер. Одиссея.  
Hug. Fab. — Гигин. Мифы.  
Ovid. Met. — Овидий. Метаморфозы.  
Paus. — Павсаний. Описание Эллады.  
Phot. Bibl. — Фотий. Библиотека.  
Pind. Isthm. — Пиндар. Истмийские оды.  
Pind. Nem. — Пиндар. Немейские оды.  
Pind. Pyth. — Пиндар. Пифийские оды.  
Plut. Quaest. conv. — Плутарх. Застольные беседы.  
Serv. Aen. — Сервий. Комментарии к «Энеиде» Вергилия.  
Schol. Lyk. — Схолия к «Александрe» Ликофрона.  
Tzetz. Lyk. — Цец. Схолия к «Александрe» Ликофрона.

АБАЕВ 1990 — Абаев В.И. Троянский конь. Кавказские параллели // Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Под ред. В.М. Гусалова. Владикавказ, Ир, 1990. С. 326–368.

АБАЕВА 2013 — Абаева Ф.О. Обрядовый свадебный текст осетин (лексика, семантика, символика). (Первая монография). Владикавказ, ИПЦ СОИГСИ, ВНЦ РАН ИРСОА, 2013.

АГУЕВ 1986 — Агуев С.А. Свадьба и свадебные обряды ахвахцев // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – начале XX веков. Сборник статей. Сост. Б.М. Алимова. Махачкала, 1986. С. 12–28.

АКИМОВА 1996 — Троянский мир в античной мифоритуальной традиции // Акимова Л.И., Толстикова В.П., Трейстер М.Ю. Сокровища Трои из раскопок Генриха Шлимана. Каталог выставки. Москва, ГМИИ им. А.С. Пушкина, 1996–1997. Москва; Милан, Leonardo Arte, 1996. С. 241–280.

АКИМОВА 1999 — Акимова Л.И. «Встреча взглядов» на аттических надгробиях. К интерпретации Таманской стелы с воинами // Таманский рельеф. Древнегреческая стела с изображением двух воинов из Северного Причерноморья. Под ред. Е.А. Савостиной и Э. Зимон. М., ИНДРИК, 1999. С. 177–204.

АКИМОВА 2014 — Акимова Л.И. Искусство Кипра и его проблематика // Акимова Л.И., Калинин Д.А., Самар О.Ю., Смоленкова В.В. Искусство древнего Кипра в собрании ГМИИ им. А.С. Пушкина. Т. 1. / Под ред. Л.И. Акимовой. М., ГМИИ им. А.С. Пушкина, 2014. С. 11–73.

АКИМОВА, КИФИШИН 2000 — Акимова Л.И., Кифишин А.Г. Аполлон и сирены. О ритуальной специфике Дельф // Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. Под ред. Л.И. Акимовой, А.Г. Кифишина. М., Языки русской культуры, 2000. С. 199–212.

АЛИЕВА 1986 — Алиева Б.М. Брак и свадебные обряды у табасаранцев // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – начале XX веков. Сборник статей. Сост. Б.М. Алимова. Махачкала, 1986. С. 29–46.

АНДРЕЕВА 1979 — Андреева М.В. Об изображениях на серебряных майкопских сосудах // Советская археология, 1979. № 1. С. 22–34.

ГАДЖИЕВА 1986 — Свадебные обычаи и обряды терекменцев-азербайджанцев // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX-начале XX веков. Сборник статей. Сост. Б.М. Алимова. Махачкала, 1986. С. 47–60.

ГАЗДАНОВА 2007 — Газданова В.С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, РИО СОИГСИ, 2007.

ГРЕЙВС 1992 — Грейвс Р. Мифы древней Греции. Пер. с англ. под ред. и с послесловием А.А. Тахо-Годи. М., Прогресс, 1992.

ДЮМЕЗИЛЬ 1976 — Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. Пер. с фр. (Исследования по фольклору и мифологии Востока). М., Наука, 1976.

КИФИШИН 2012 — Кифишин А.Г. Странствие в подземном мире страждущего бога. К реконструкции шумеро-греко-египетского прамифоритуала // Сфинкс, или Мифология бытия. Памяти Е.В. Мавлеева. Под ред. Л.И. Акимовой и А.Г. Кифишина. ERMENEIA 3. М., Полет Джонатана, 2012. С. 93–152.

МИЛЛЕР 1881–1887 — Миллер Вс. Осетинские этюды Ч. 1–3. М., 1881, 1882, 1887.

НАРТЫ АГЭ, 1974 — Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974.

НАРТЫ 2, 1989 — Нарты. Осетинский героический эпос. Тексты. Перевод. Комментарии. Составители Т.А. Хамицаева и А.Х. Бязыров. В 3 книгах. (Эпос народов СССР). М., Главная редакция восточной литературы. 1989. Кн. 2. Кн. 3. М., 1991.

НАРТЫ 1957 — Нарты. Эпос осетинского народа. Издание подготовили: В.И. Абаев, Н.Г. Джусоев, Р.А. Ивнев и Б.А. Калоев. (Литературные памятники). М., 1957.

НКЭ 1957 — Нарты. Кабардинский эпос. М., ГИХЛ, 1957.

НС.ОНЭ 1949 — Нартские сказания. Осетинский народный эпос / Перевод В. Дыник; под ред. Н. Тихонова, В. Козина, В. Бригаева, предисловие С. Битиева. М., 1949.

ОНС 1949 — Осетинские нартские сказания. Перевод в литературной обработке Ю. Либединского. М., Советский писатель, 1949.

ОНС 2010 — Осетинские нартские сказания. Переиздание книги 1948 г. М., Владикавказ, Менеджер, 2010.

Памятники 1925 — Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Вып. 1. Владикавказ, Осетинский НИИ краеведения, 1925.

Памятники 1927 — Памятники народного творчества осетин. Вып. 2. Дигорское народное творчество в записи Михаила Гарданты. Предисловие, перевод на русский язык и примечания Гр. А. Дзагурова. Владикавказ, Осетинский НИИ краеведения, 1927.

Памятники 1928 — Памятники народного творчества осетин. Вып. 3 / В записи Цоцко Амбалова. Предисловие, перевод на русский язык и примечания Г.Г. Бекоева. Владикавказ, Осетинский НИИ краеведения, 1928.

ППКОО 1981 — Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Составление, предисловие, комментарии проф. Л.А. Чибирова. Т. 1. Цхинвали, Ирыстон, 1981.

Сказания 1978 — Сказания о нартах. Осетинский эпос. Издание переработанное, дополненное. Перев. с осетинского Ю. Либединского. М., Советская Россия, 1978.

Сказки 1959 — Осетинские народные сказки. Сост. С. Бритаев и Г. Калоев. М., ГИХЛ, 1959.

Сказки 1971 — Осетинские народные сказки. Сост. А.Х. Бязыров. Цхинвали, Ирыстон, 1971.

ТЕРЕШЕНКО 1999 — Терешенко А.В. Быт русского народа. Часть VI и VII. Переиздание. М., Русская книга, 1999.

ТОПОРОВ 1987 — Топоров В.Н. Животные // Мифы народов мира. Энциклопедия. Под ред. С.А. Токарева. Т. 1. М., Советская энциклопедия, 1987. С. 440–449.

ФАРМАКОВСКИЙ 1914 — Фармаковский Б.В. Архаический период в России (Материалы по археологии России. № 34). Пг., 1914. С. 50–76.

FRANKFORT 1939 — Frankfort H. Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East. London, 1939.

FURTWÄNGLER, REICHHOLD 1904 — Furtwängler A., Reichhold K. Griechische Vasenmalerei. Auswahl hervorragender Vasenbilder. Lief. I. München, 1904.

LIMC I–VIII, 1981–1996 — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Vol. I–VIII. Zürich, München, 1981–1996.

RE — Paulys Realencyclopädie des classischen Altertumswissenschaft. Hrs. von G. Wissowa, P. Kroll. Stuttgart, 1894 f.

TRENDALL 1989 — Trendall A.D. Red Figure Vases of South Italy and Sicily. (World of Art). London, Thames and Hudson, 1989.

БОРИС МЫСЫККАТЫ

**ИНДОЕВРОПЕЙСКАЯ ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМУЛА  
«НЕМЕРКНУЩАЯ СЛАВА» В ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЕ***Non omnis moriar; multaue 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'uxæj 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 пассажи, он продолжил упоминанием сказания «Гибель нартов» (*Narty saft*) со словами: «мне тоже нравится, когда они заявили, что лучше 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 светлому 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]<sup>1</sup>.

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 пятитысячелетнюю 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 приводит

<sup>1</sup>Рассматриваемая формула получила отражение в микенском имени a-qi-ti-ta, которое восстанавливается как \**ak<sup>wh</sup>thitā* из \**ak<sup>wh</sup>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 умещается и осетинский вариант формулы, выявленной А. Куном. В наиболее лаконичной форме формула имеет вид *ænusu kad | ænusu 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 Wyryzmædju jeddæmæ niči zyda*) [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» (*Мах, дам, нæ qæwu ænusu card, fælæ, дам, нун ratt ænusu 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 Уархаге<sup>2</sup>, 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 mælæt æтæ ænustæт kad хwуздæт u*) [Гутиев 1989: 214]<sup>3</sup>. 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» (*Ænustæт ægadæj сæруну bæsty, iwbon kadimæ амælyn хwуздæт u*) [НК 2012: 292]<sup>4</sup>.

Интересно, что как и многие другие древние эпические изречения (в том числе и хатиагские), рассматриваемая формула вошла в список излюбленных осетинских народных поговорок. Кроме прочих вариантов известны следующие: «Честь<sup>5</sup> и слава живут вечно» (*Natys æтæ kad ænustæ сæрунс*); «Вечной жизни предпочтительней вечное имя (слава)» (*Ænusy cardæj ænusy nom хwуздæт u*); «Не нужна нам вечная жизнь, лучше — вечная слава и память (букв. слава)» (*Næ нæ qæwu ænusy card, feltaw — ænusy kad æтæ koj*); «От нартов славное имя осталось» (*Narty nom kadæт 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 qæбатырты зарæг | Adæт ænustæт kændzыsty!*). В «Песне о Тотразе» (1927 г.) поется: «*Хей — хей, таким бессмертным | воспоминанием стала твоя эпическая повесть*» (*G'ej- g'ej, wædæ ænustæт | тусинаг u dæ kadæг*) [ИП 2012: 161]. Весьма интересен тот факт, что слово *kadæг* «эпос, сказание, сага» состоит из *kad* «слава» и суффикса *-æг*, 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*» (*Aftæтæj qæбатырæj fæтard sty Iry saqgwyrdæт! | Oj, tox! Ænustæт сæрдзысты wæ kaddjyn næттæт!*) [СОК 2014: 289]. В другой поется: «*Вечно будет жить в нашей Осетии твое имя, хей!*» (*Ænusty сæрдзæнис нæ Iry dæ nom,*

<sup>2</sup> Его имя означает «Волк».

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

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

<sup>5</sup> Слово *natys* 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 særgæn ænismæ*) [АБАЕВ 1958: 168]<sup>6</sup>.

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»<sup>7</sup>. 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, ætæ bazzadi Nartæn ærmæst cæ nom, ætæ 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

<sup>6</sup> Ср. в «Беовульф» фразу «Ты сам стяжал себе | всевечную славу!» (*bū þé self hafast | daédum gefremed | þæt þín dóm lyfað | áwa tó aldre·*) (БВ.953-955).

<sup>7</sup> 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, ætæ cyt — ætxwυzon*) [Осетинские пословицы 1976: 141].

славы» (*their name had survived death; they had achieved unfading fame*) [WEST 2007: 375]<sup>8</sup>. Согласно Р. Шмитту (Rüdiger Schmitt), повествовать же о вечной славе воина 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 эпоеи напутствие в виде завещания, обещающего в наследство славу нартов тому, кто будет о них помнить и размышлять (*max či qwydy 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 славы<sup>9</sup>, 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]<sup>10</sup>.

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 gúðe | gegán þenceð | sumne lof: | ná ymb his lif searað*) (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

<sup>8</sup> Ср. в «Беовульфе» фразу «но имя славное | доныне известно | под этим небом» (БВ. 267–268).

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

<sup>10</sup> 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 (ᾠλέτο 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 умирають» 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 корень<sup>11</sup>, 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]<sup>12</sup>.

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 *aenusy kad*

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

<sup>11</sup> Святослав, Ярослав, Мстислав, Вячеслав, Горислав, Переяслав, Изяслав, Брючислав, Всеслав, Ростислав, производные от них отчества и т.д.

<sup>12</sup> 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 *ænysu* представляет собой иранскую форму *\*an-auša-* «бессмертный», состоящую из *auša-* «гибель, смерть» и прилативной 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*)<sup>13</sup> представлена словами *ákṣiti* и *akṣay(y)ā* «невредимый, неуничтожимый» восходящими к глаголу *kṣi-* (*kṣiṇāti*) «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<sup>o</sup>ei-* 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]<sup>14</sup>. 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<sup>h</sup>g<sup>wh</sup>ei-* (санск. *kṣi* | др.гр. φθι), давшая др. инд. *ákṣiti* и гр. ἄφθιτος, в осетинском дала глаголы

<sup>13</sup> 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].

<sup>14</sup> Ср. «наши горы не достойны твоей славы» (*ævgaw u max xæxtæn dæ cyt*); «благодаря тебе пропала наша слава» (*dæ rzwyg fesaefiis næ cyt*) [Абаев 1958: 202, 327].

*ixsyjyn* | *fexsujun* «изнашиваться, истощаться, иссякать»<sup>15</sup> и *хсунун* | *æxsinun* «грызть, глотать»<sup>16</sup> [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 *sym* | *sum* «звук, шум», *ænæsym* | *ænæsum* «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]<sup>17</sup>.

### 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 вырожденками и трусами. Ничем они так не гордятся, как убийством человека, и в виде славного трофея (*exuviis gloriosis*) вешают<sup>18</sup> 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 æmærixidzarmmaj kærç*), 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?

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

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

<sup>17</sup> Кстати из скифо-сарматского идет, по-видимому, ст.слав. *шумъ*, рус. *шум* [АБАЕВ 1979: 198].

<sup>18</sup> 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** (*praeclarus*) вождя аланских наемников, «*которому природа дала малый рост, но великую отвагу (animis ingentibus), и окрасила глаза страшным гневом (ira)*<sup>19</sup>. *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*» (*Nartaen kard bazzadis æxsaræen, ætæ æxsardjyn ut acy kardy nomæj*) [НК 2012: 417]<sup>20</sup>.

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

<sup>20</sup> 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 народа<sup>21</sup>, 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 неустойной 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 времена<sup>22</sup>. Варвары, уstraшенные его*

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

<sup>22</sup> 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» (Nartaen fat bazzadis kadæen, æmæ 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» (χρῆν Ἀγαμέμνονι τύμβον, ἴν' ἄσβεστον κλέος εἶη) (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 свершешный!» (*beorh þone héän | micelne ond maérne | swá hé manna wæs | wígend weorðfullost | wíde 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 wíde 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» [Дзищойты 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»<sup>23</sup>. *Всех павших в братоубийственной войне народ киммерийский*

<sup>23</sup> 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 δῆλοῦς ἐστὶ ὁ τάφος)). После этого киммерийцы покинули свою землю, а пришедшие скифы завладели безлюдной страной» (История IV, 11)<sup>24</sup>. В этом отрывке, который Ж. Дюмезиль справедливо охарактеризовал «прекрасной легендой, фрагментом эпопеи, 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 поражение<sup>25</sup>. 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 Ахсартагата, 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 (*zænddjyntæ*) и глупых (*ædyltæ*) нартов, но смерть нартов и их последний приют разнятся. В пятницу битвы все племя нартов от мало до

<sup>24</sup> 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].

<sup>25</sup> 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'wupp*), «Бог перевернул эту гору вверх-дном и Нарты оказались под нею. Нартовский род превался» (*Xwuyšaw g'e wyšy xox fæfældæxta æmæ Narty iwuył 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'wupp, Wadz k'wupp, Wazaj bærzond, Wasxoju bærzond, Was k'wuppy c'upp, Wazy-c'uppy sær, 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 разного 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 славы 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 поминуют 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 (*tohxæj*), да не погибнет твоя слава (*næ amældzæn dæ kad*)!» [НК 2005: 442]<sup>26</sup>. Таким образом, героический эпос сохранил объяснение причины, по которой этнографическим осетинам следовало поминать 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; Дзиццойты 2017: 353; см. HASKIN 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:

<sup>26</sup> 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]<sup>27</sup>. 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 ель<sup>28</sup>, тис<sup>29</sup>, негной-дерево, вяз (*qædæj-zazæj; syrɣ zazy qædɣrtmægæj*) [АЙЛАРТЫ 2012: 25, 273]<sup>30</sup>. 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 nyværzæp cyrt nyssagtoj; ūcy cyrt ysxæcyd æmæ sbælas is, abon dærcæry Ganisy wælmærdty styr syvylz bælas*) [АБАЕВ 1979: 214]. В одном дигорском сказании, повествующем о конце мира (*Mængæ dujneŋ 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

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

<sup>28</sup> 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*).

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> Сам нартовский эпос говорит о том, что посадка дерева у ног покойника, пришла на смену традиции установления поминальной стелы (*Abonæj fæstæmæ bælas sag'd cæwæd 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 cirtzævæn*), 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]<sup>31</sup>.

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 стелой<sup>32</sup> 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 порядку<sup>33</sup>. Аналогичную идею, по сути, отражают и скифские алтари бога

<sup>31</sup> Выражаю свою благодарность А.М. Такоеву за помощь с дигорскими текстами.

<sup>32</sup> 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; ДЗИЦКОЙТЫ 2017: 192–195, 240, 258–266].

<sup>33</sup> 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.; МУСУККАТУ 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 войны 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»<sup>34</sup>. 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 нартов<sup>35</sup>. 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

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

<sup>35</sup> 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 [ЖОКИЕВ 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]<sup>36</sup>. Одно сказание и вовсе гласит о том, что нарта Батраза можно было вызвать на тревогу в случае опасности, постучавшись в его надмогильную стелу (*Isči wæ kwy qygdara, wæd-iw tyn mæ cyrt nuhxojut 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, cytu nwazæn*), ритуальный напиток, налитый в турий рог, висящий на стене, либо на центральном столбе дома<sup>37</sup>. 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 реликвии<sup>38</sup>.

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

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

<sup>38</sup> 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.





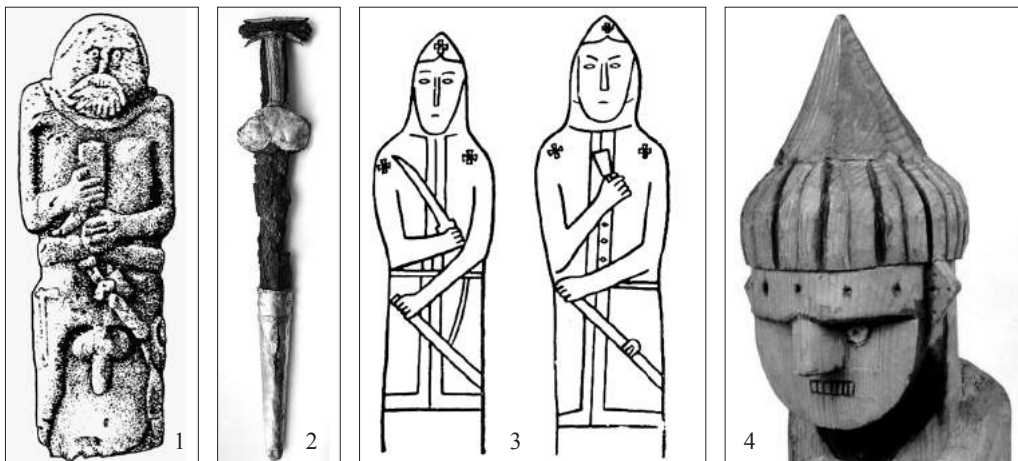
Слева: фрагмент картины М. Туганова «Пир нартов», Батраз выпивает преподнесенный ему «бокал славы». Справа: фрагмент картины М. Туганова «Батраз перед бурлящей чашей Уацамонга»

С другой стороны, если рассматривать мотив кубка в качестве аналога индийского напитка бессмертия *амруты* (осет. *æluton*), то, возможно, перед нами еще один вариант выражения идеи немеркнущей 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 Ermyk'ædzæsæry særykæxсу rong nykkodta*) [Мах Дуг 2005А: 119–120]<sup>39</sup>.

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» [Мусуккату 2019: 312, 320, 344, 345, 352–353, 368, 369]. Сморщенное лицо и хмурые брови (*Batradzy qwynt'yz cæsgommæ*) [НК 2005: 169]; огромные выпученные глаза налитые кровью (*styr qambul cæstdjyn*) и искраглазость (*cæxærcæst*) [НК 2005: 388, 432]<sup>40</sup>; оскаленные щелкающие

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

<sup>40</sup> Более того, уже после публикации в статье А.В. Дарчиева я обнаружил, что у нарта Батраза фиксируется также мотив поражающего взгляда (*ja cæstytae 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 fæsurta sty*)<sup>41</sup> [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].

<sup>41</sup> Ср. с изобразительным мотивом открытого рта на стелах.

*čiθra-* (ос. *cyrt* | *cirt*), которое было заимствовано сванами в древнейшие времена<sup>42</sup>, 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, отталкиваясь от материала древней Индии, с большой долей вероятности можно реконструировать наименование «стела (знак) славы», соответствующее осетинскому словосочетанию *kady cyrt* «памятник», букв. «знак славы»<sup>43</sup>. 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

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

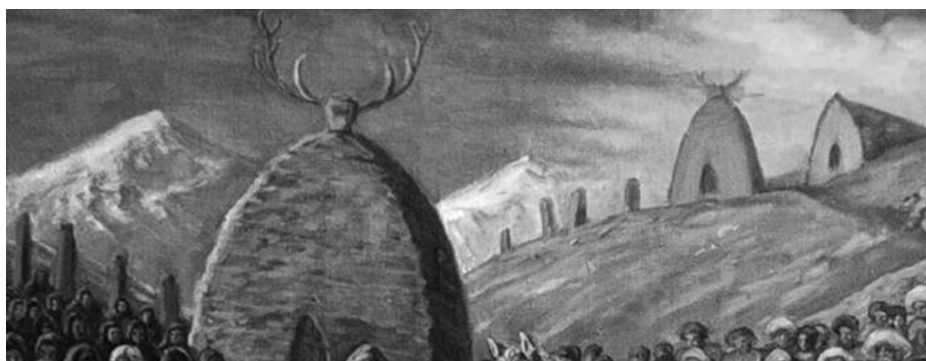
<sup>43</sup> В современном языке словосочетание *kady cyrt* обозначает «памятник». Так например в переводах библейской «Книги Самуила», памятник Саула, воздвигнутый им во славу себя самого, именуется именно так: *Saul Karmilmæ ærcyd ætæ wum jæxicæn kady cyrt sæværdta* «Саул пришел в Кармил и поставил там себе памятник...» (1 Самуил 15, 12). Идентичным образом назван столб Авессалома: *ætæ jæ abony ong dær хонуыс 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]<sup>44</sup>. 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* «*попадаются 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 sadjy sytimæ*) [Гутиев 1989: 183], что несомненно связывает образ *цырта* с мировым деревом<sup>45</sup>. Примечательно, что

<sup>44</sup> В осетинской традиционной религии покровителем дорог является соляренный всадник Уастырджи, покровитель мужчин, воинов и путников, его частые эпитеты *fændagsar* «глава дорог» и *fændarastgæncæg* «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*.

<sup>45</sup> 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 *cyrtcæg'dæn* [Миллер 1934: 1686]. В середине апреля (*syftæraeftawyn tæj* «месяц открытия листьев»), в праздник поминовения умерших (*Zaxxæssaen* «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 [Жокиев 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 дерева, который символизирует космическую ось, пронизывающую все три уровня осетинской космологической картины мира. Другими словами, именно прикасаясь к «стволу дерева», 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» Лац<sup>46</sup> встречаются углубления в штукатурке в форме отпечатка левой руки [Жокиев 1928: 27, рис. 30]<sup>47</sup>. 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].

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

<sup>47</sup> 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 (*Wuj faestæ Calxy kardæj nuxxafta, | Jæ æstæwyl æj bynton ærfasta. | Jæ nuværæen yn je'rdæg nussag'ta, | Innæ ærdæg ta — wæd jæ dælfædtæm*) и устанавливает две его половины на могиле в качестве *цырта* (*Balcædjy Calx dyn cyrtæn nussag'ta*) [НК 2011: 426-427; Миллер 1934: 1686]<sup>48</sup>. 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 соломой<sup>49</sup>, 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 источнике<sup>50</sup>.

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

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

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

<sup>50</sup> Ср. также сарматский похоронный обычай класть в погребение специально разломанное пополам бронзовое зеркало с соляным 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 læuwu*), 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 (*dæ fydy cyrtyl dyn jæ bæxy babasta*), который насильствует над нартами и угоняет их скот (*adæmæj хунджylæg 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 сгнить, 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 тематикой<sup>51</sup>.

В андиевской версии эпоса встречается мотив водружения огромного меча поверженного великана *ваюга* (*Jæxædæg senk kard bylyl ærsag ʔa*) вместо железного *цырта* (*æfsæn cyrtæn*). Антропоморфный вид ему придавала установленная на мече отрубленная голова великана (*Særy k'wydyr ta kardyl ærsag ʔa*) [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. Мусуккату 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

<sup>51</sup> 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 узнаваемыми, они берут новые имена и выполняют несвойственные их статусу работы (повара, конюха, пастуха, 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'æbutdjun*) [НК 2005: 432]. На эту деталь в другом контексте обратил внимание Ю.А. Дзиццойты, поясняя, что «красная шея у Сослана и у других нартов, как и стальная шея у брата Бора, свидетельствует о мощи и силе этих героев» [Дзиццойты 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. *wælæsyx* «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 жителям<sup>52</sup>, 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 (*Мысыкаты* | *Мысыккаты Сослан*), 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 hæstmæ 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, с 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

<sup>52</sup> 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 хъабатырты 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 Mუსykataem,*) | 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 væjync.*) | 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 buc xojaen.*) || Ой, урайда, ну-ка живо!. (*Oj, wæræjdæ, mardzæ!..*) | Вот, мол, там (*Wærtæ, dam, myn*) | Его две сестры обратились друг к другу: (*Jæ dywuæ xoju kærædzimæ kwy badzurync:*) | «Давай воздержимся, нашему единственному, его дорогу («*Næxi fæwromæm, næ iwnægæn jæ fændag*) | Не

будем омывать слезами», — сказали, (*Cæstysygæj ma æxsæm*), — *zæg'ync.*) || Ой, уорайда, ну-ка давайте живо!... (*Oj, wæræjðæ, jæ mardzætæ!..*) | **Далеко там где Восход солнца война начинается,** (*Dard Xuryksæseny tox kwy bacajdag' væjy.*) | **Обращается к урожденным осетинам** (*Wæd dzury iron gwyrdtæm.*) | **Пришла война, но, мол, не бойтесь,** (*Tox ærcyd, fælæ, dam, ma tærsut.*) | **Иначе позор падет на черные горы нашей Осетии.** (*Kænnod ægad wydzæn næ Iry saw xæxtæn.*)<sup>53</sup> || Ой, уорайда, ну-ка живо!... (*Oj, wæræjðæ, jæ mardzætæ!..*) | **Посреди ожесточенного сражения,** (*Karz xæsty 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*<sup>54</sup> *Soslan.*) || Ой, уорайда, ну-ка живо!... (*Oj, wæræjðæ, jæ mardzætæ!..*) | **Перевезите мне** (*Ærbabattut-ma myn*) | **Тяжелые раны на моей груди, говорит,** (*Mæ riwy wæzzaw cæftæ, zæg'y.*) | **Подарком моих двух сестер** (*Mæ dywuæ xojy lævar*) | **Этим башлыком** (*Асу basylyqæj*) | **Мисиков безвременно умерший Сослан** (*Mysykaty cærynqwaг*<sup>55</sup> *Soslan.*) || Ой, уорайда, ну-ка живо!... (*Oj, wæræjðæ, jæ mardzætæ!..*) | **Вон там, мол, ушедшие в Японию** (*Dælæ, dam, myn apondzawtæ*) | **Начали возвращаться,** говорят, (*Zdæxyntæ bajdydtoj, zæg'ync.*) | **Но Сослан то не появляется,** (*Fælæ Soslan kwy næ зуну wædæ.*) | Битва и уорайда... — (*Tox æmæ wæræjðæ* —) | **До Мисиковых дойдет черная новость.** (*Mysykætæm saw xabar qwysdzæn.*) || Ой, уорайда, ну-ка живо!... (*Oj, wæræjðæ, jæ mardzætæ!..*) | **На вокзале Карджина** (*Kardzyny vagzaly*) | **Сослана черный гроб когда примут, говорят,** (*Soslanæn jæ saw çyryn kwy rajsync, zæg'ync*)<sup>56</sup> | **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

<sup>53</sup> 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*».

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

<sup>55</sup> В аудиозаписи поется *qæbatyr* «богатырь, герой».

<sup>56</sup> 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** (*Dælae 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 положит.** (*Jæ saw bæxyl sarg' dær wæ mači sæværcæd.*) | **Но Мисиков Сослан** (*Fælae 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** (*Mænæn Kærdzyny vagzalmæ*) | **В моем бою смерти кто не найдет** (*Mæ toxy mælaet 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 (Георгивский) крест принести!** (*Qæбатыry dzwar ysxæsson!*) | **Но пуля последнего меткого выстрела** (*Fælae 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.*)<sup>57</sup> | **Но лишь от своего всадника** (*Ærmæst jæ barægæn*) | **Его каракулевою шапку принес** (*Jæ buxarxud ærbaxasta*) | **Храбрецам Осетии.** (*Iry qajtartæm.*)<sup>58</sup> | **Теперь Сослана черного коня** (*Nyr Soslany saw bæx*) | **Наряженного в черное завели в вагон.** (*Cawaræztæj wagony 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**

<sup>57</sup> 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.

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

зовет: (*Mači badzuræd:*) | **У них их ратник остался на поле сражений.** (*Wydonæn sæ bælccon hæsty 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'wumu bakodtoj:*) | — **Пойдем навстречу нашему ратнику.** (— *Com næ bælccony razmæ.*) | **Невестка слова глашатая** (*Wajsadæg čyndz fidiwædjy nyxæstæ*) | **Как услышала собственными ушами:** (*Jæxi qusæj kwy feqwysta:*) | — **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 bafæsti.*) | **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:** (*Kærdædzijy særyqwyn tonyn bajdytoj:*) | — **Как же ты перехитрила нас, молчаливая наша невестка!** — (— *Cæj sajd næ fækodtoj, næ wajcadæg čyndz!* —) | **И продолжая рвать на себе волосы** (*Æmæ cæ særyqwyn tongæjæ*)<sup>59</sup> | **Своего черного коня повели** (*Sæ saw bæxyl raхæcydysty.*) | **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 æfsadæg*). Прибыли на Японскую черную войну (*J'аропу saw хæstmæ*) 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» (*Нæ тærdтæн wum wadzæen næj*). *Верхом на коне вернулся обратно и там погиб*».

<sup>59</sup> 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 acæwdzystæm*».) | 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 fæstæmæ kwy fezdæxt.*) | Осетинской молодежи огласил приказ, хей, битва. (*Iron adæmy fæsivædmæ 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 bæstæ baqaqqæncæm!*) | Хей и, осетинский народ прославим! (букв. создадим ему лицо) (*G'ej æmæ, iron adæmæn cæsgom skæncæm!*) | 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 были на поле сражения (*G'ej-g'ej æmæ, hæsty bydermæ kwy nuxxæccæ sty.*) | Тогда, говорит, Сослан их собрал. (*Wæd sæ, zæg'y, Soslan æræmbyrd kodta:*) | «Хей и, мы пришли от осетинского народа, («*G'ej æmæ, max iron dzyllæjæ racydystæm,*») | И наш осетинский народ, давайте прославим, ой битва!» (*Æmæ iron adæmæn cæsgom skæncæm, g'ej, oj tox!*») | Хей и, молодые всадники вступили в Японскую бойню. (*G'ej æmæ, bæxdjyn fæsivæd 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 fæstæmæ 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 fæstæmæ.*) | 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 syrдыt raz næ*

*iron mærdtæ næ nywuadzdzyncæn, næ nywuadzdzyncæn, oj, tox!»*) | Хей-хей и, **им в липу**, говорит, **вклинивает твердый кленовый сук** (*G'ej-g'ej æmæ, susqæd bælæsyl syn, zæg'y, tægær arx æftawy.*)<sup>60</sup> | **Сослан воскликнул:** (*Soslan kwy badzury:*) | **«Вот несчастье** (букв. чтоб сгнуло твое потомство), **мой породистый конь, в пекло Японской бойни слишком глубоко от-правился, 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,

<sup>60</sup> 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].



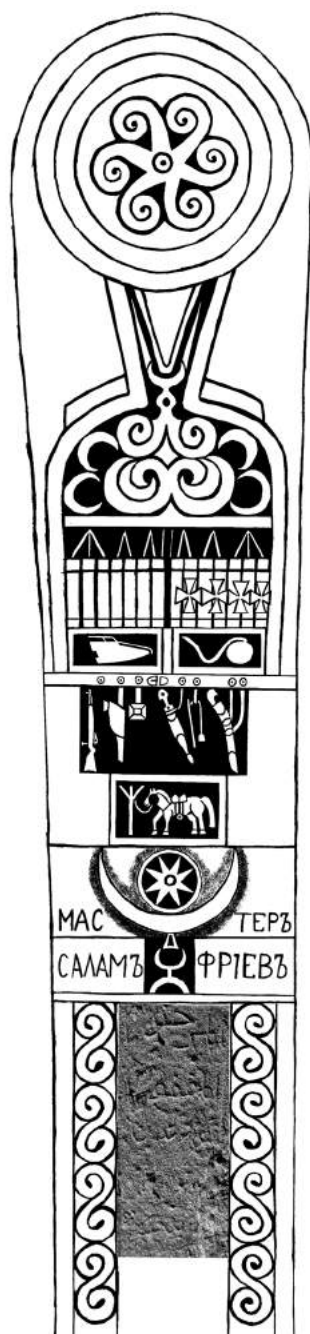
чтобы не потерять лицо и не опорочить свое славное имя. Махарбек Туганов отмечал в статье 1916 г., посвященной участию осетин в войнах России, что: «На войне осетины отличаются истинно товарищеским духом и братским друг к другу отношением. Оставить раненого или труп командира, или земляка нижнего чина 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»<sup>61</sup>. 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 вязью<sup>62</sup>. Второй небольшой месяц вырастает из древа жизни и стилизовано передает шею и кадык, на которой вращается солярное светило.

Верхняя часть груди (торака) 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!*)<sup>63</sup> [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,

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

<sup>62</sup> 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.

<sup>63</sup> 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 пороховница<sup>64</sup> и карманные часы на цепочке. Часы, вероятнее всего, символизируют мотив скоропостижной смерти героя, о которой в песне поется: «*Мисиков безвременно умерший Сослан*» (*Musykaty cærynq wag Soslan*, буквально «еще нуждающийся пожить»).

Еще одним весьма интересным атрибутом, больше не встречающимся мне ни на одном осетинском *цырте*<sup>65</sup>, 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 Фриев<sup>66</sup> изобразил массивные погоны<sup>67</sup> поперек плеч<sup>68</sup> 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*

<sup>64</sup> 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).

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

<sup>66</sup> 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.

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

<sup>68</sup> 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 | Qæбатыry dzwar ysxæsson!*)<sup>69</sup>. 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*<sup>70</sup>. 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].

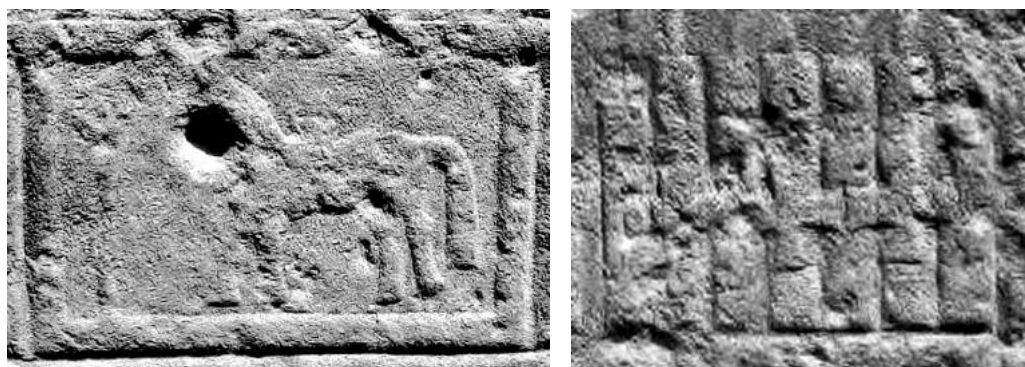
Наиболее архаичным мотивом следует считать изображение коня, помещенное в отдельном квадрате под отсеком предметов вооружения<sup>71</sup>. Конь играет ключевую роль во всех трех вариантах героической песни Сослана. Возможно, существует намек на переключку с нартом Сосланом, солярным героем эпико-мифологического 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 жизни<sup>72</sup> (эта деталь на

<sup>69</sup> 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.).

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

<sup>71</sup> Изображения коней известны на стелах Причерноморья с раннейших времен, индоиранские стелы энеолита в нижней и средней части иногда декорированы фигурами коней (Керносковский идол, стела из Ак-Чокрак и др.).

<sup>72</sup> 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

*цырте* 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 ФРИЕВЪ), восьмиконечная звезда в круге повернутого 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 почтить 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-Osetic 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 адамон сфалдыстад. Дыууа томы. Дыккаг том. / Чыныг сараэзта Салаэгаты З. Дзауджыхъæу: Ир.

ИАС II 2007 — Ирон адамон сфалдыстад. Дыууа томы. Дыккаг том. / Чыныг сараэзта Салаэгаты З. Дзауджыхъæу: Ир.

ИП 2012 — Ирыстони поэзи. Чыныг сараэзта æмæ цыбыр биографион зонанта ныффыста Хъодзаты Ахсар. Дзауджыхъæу: Веста.

ИХЗ 1995 — Ирон хъабатырты зарджытæ. Сост.: Суанти Ф., Цомайты Л. Дзауджыхъæу: 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 Скодтаев Э. Б. Владикавказ: ИПП Гассиева.

НК 2003 — Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 1 Дзауджыхъæу6 СОИГСИ.

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

НК 2005 — Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 3 Дзауджыхъæу: 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. Гуыгъиаты 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.: Долоканов.

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. Кокайтты 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. Ертхурон. 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 скотопастбища 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 Deزالик, 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.
- MYSYKKATY 2019 — Mysykkaty B. 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.

DOI: 10.46698/VNC.2020.44.47.001

БОРИС МЫСЫККАТЫ

**АРКАН В ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ  
АЛАН-ОСЕТИН****О применении аркана ираноязычными кочевниками  
скифо-сарматского мира**

Античные авторы единодушны в том, что племена обитающие в Скифии и Сарматии являлись великолепными наездниками и мастерами в особой конной дисциплине: в искусстве на полном скаку набрасывать аркан на своих врагов.

Если вспомнить скифский обычай поощрять воинов, доказавших, что они убили врагов (Геродот, История IV, 64; 66), а также обычай савроматских амазонок выходить замуж только после убийства трех врагов, то именно аркан окажется оптимальным оружием для того, чтобы довольно легко принести вождю труп убитого врага для доступа к дележу добычи, либо живого пленника для получения выкупа или продажи его в рабство. Последнее стало особенно актуально в эпоху, когда воинские элиты стали облачаться в тяжелые панцирные доспехи, что означало возможность взять в плен воина, а то и царя, способного заплатить за свободу огромный выкуп. По этому поводу римский военный историк и теоретик Вегеций писал, что *«Катафракты (панцирные всадники) вследствие тяжелого вооружения, которое они носят, защищены от ран, но вследствие громоздкости и веса оружия легко попадают в плен: их ловят арканами»* (Краткое изложение военного дела III, 23).

Согласно латинскому автору IV в. Гегесиппу аланы — *«народ свирепый и долго не известный нашим»*, весьма *«искусны в сражении накинуть аркан и опутать врага»* (*laqueos iacere atque hostem innectere ars Alanis bellandique mos est*) (V, 50). То же упоминает и его первоисточник Иосиф Флавий, описывающий набег алан на Армению в I в. н. э., во время которого армянский царь Тиридат едва ли не был схвачен аланом, набросившим на него аркан. *«Производя грабеж с легкостью и не встречая сопротивления, они, производя опустошение, достигли Армении. Здесь правил Тиридат, который выступил против них и дал сражение, но едва избежал пленения во время битвы, ибо враг, набросив издали аркан (βρόχος), утащил*

бы его с поля брани, если бы тот не сумел сразу же перерубить веревку мечом и спастись бегством» (Иудейская война 244–251). То же самое передает Кассиодор в своем переводе «Иудейской войны» (*procul enim quidam misso laqueo circumdatum tracturus fuerat nisi celeriter gladio rupisset laqueum atque ita fugisset*) (Bell. Iud. VII, 42). Армянский историк Иоанн Мамиконян в VIII в. повествует о набеге «северян» на Армению и о том, что во время поединка предводителей, вождь «северян» накинул аркан на царя Армении, повернул коня и поскакал обратно, однако Трдат, чтобы его не вырвали из седла, направил коня вслед за врагом (История Таврона XXIV) [НЕФЕДКИН 2011: 181].

Мовсес Хоренаци повествует о племени базилов, обитавшем в при-волжских степях, вторгшемся в III в. через Дербентский проход в Армению. О царе базилов, под которыми вероятно следует видеть восточных алан или роксолан, армянский автор пишет, что: «царь базилов подбирается к государю, вынимает из-под конского снаряжения аркан из жил, покрытый кожей и, ловко набросив сзади, обхватывает левое плечо и правую подмышку, ибо его рука была поднята для удара мечом» (История Армении II, 85).

Задолго до появления алан на исторической арене об использовании арканов среди иранских кочевых и полукочевых племен писали многие авторы. Так, к примеру, в скифскую эпоху Геродот повествует о племени саргартиев (Σαγάρτιοι), полукочевом народе, обитающем на северных рубежах Ахеменидской Персии, чьим основным наступательным оружием был аркан из сплетенных кожаных ремешков. «Сражаются они так: сойдясь с врагом, они забрасывают арканы, на концах которых петля, кого бы петля не захватила — будь то коня, будь то человека, они тащат в свою сторону, и враг, запутанный в аркан, таким образом погибает» (История VII, 85).

Что же касается собственно скифов, то прямых археологических сведений, указывающих на применение арканов скифами, на данный момент не обнаружено, что и неудивительно в силу органических материалов из которых аркан обычно изготавливался. Отсутствие же арканых блоков или колец указывает, вероятно, на бытование архаичных типов арканов, у которых петли изготавливались особым технологическим способом, из того же материала, что и аркан<sup>1</sup>. Тем не менее существуют косвенные изобразительные и

<sup>1</sup> Такие арканы до сих пор бытуют у оленеводов сибиря, например эвенкийский *маут* изготавливается из крученой оленьей кожи, снятой с шеи оленя убитого во время гона, когда шейная кожа утолщается для защиты от ран нанесенных рогами, во время оленьих турниров. Ушко делается специальным способом из одного и того же куска кожи, что и аркан. Вероятно скифские арканы делались аналогичным методом из шейной кожи копей, принесенных в жертву.

письменные источники, указывающие на бытование арканов у скифов. Греко-скифская торевтика богата многими бытовыми деталями скифской жизни, одним из наиболее известных примеров, безусловно, можно считать знаменитую серебряную амфору из кургана Чертомлык (IV в. до н. э.). На среднем фризе амфоры изображены сцены коневодства и жертвоприношения коня, причем детально сходящегося с письменным описанием этого обряда у Геродота. Отец истории писал в своем труде, что скифы приносили в жертву лошадей особым способом: удушением с помощью петли, накинутой на шею коня (История IV, 60–61). Д.А. Мачинский справедливо видел в данном изображении именно жертвоприношение коня при помощи накинутых арканов, следы от которых остались на амфоре в виде обломков тонкой серебряной проволоки на шее коня и руках персонажей [Мачинский 1978: 236–237]. Впрочем позы персонажей и коня не вызывают особых сомнений в том, что они применяют именно арканы. Идентичным орудием пользуются и скифы, аркавившие коней на боковых изображениях того же чертомлыкского фриза (см. иллюстрации).

Внимание заслуживают еще два изображения на золотых предметах IV в. до н. э.; образ старого воина на конусе из Передериевой Могилы в



Образы скифских коневодов, аркавивших лошадей. Серебряная амфора из кургана Чертомлык (IV в. до н. э.)



Слева изображение старого воина с арканом на туловище (Передериева могила, IV в. до н. э.). Справа жертвоприношение коня методом удушения арканами (крг. Чертомлык, IV в. до н. э.)



Изображение сарматской амазонки, вооруженной топориком-сагарисом, скачущей от врага и набрасывающей на него аркан. Аттический сосуд

Приднепровье, и идентичный персонаж на аналогичном предмете из Сенгилеевского кургана, недавно обнаруженном на Ставрополье. На обоих изображениях видим однотипного персонажа, чье туловище с правого плеча под левую подмышку обернуто многовитковыми петлями, напоминающими веревку или аркан<sup>2</sup>.

Из письменных источников, кроме Геродота, о скифских арканах писал Лукиан Самосатский, перечислявший разные предметы вооружения, которые по его предположению вполне могли быть наравне с акинаком, воплощением скифского бога войны Ареса (Токсарис XXXVIII, 4). Валерий Флакк уточняет, что скифское племя авхатов «умельцы бросать большие круги летящей петли и с помощью аркана (*laqueis*) тащить к себе отдаленных врагов» (Аргонавтика VI, 132).

Аналогичные военные практики приписывает Павсаний ранним савроматам, которые: «На попавшихся им врагов они накидывают арканы и затем, повернув лошадей, опрокидывают попавшихся в арканы» (Описание Эллады I, 21, 5).

<sup>2</sup> Выражаю свою признательность А.Ю. Алексееву за указание на эти изображения и за его ценные наблюдения.

К более поздним сведениям уже сарматского времени относится повествование Помпония Мелы, описывающего племя сираков и обычаи их воительниц-амазонок: «Женщины участвуют в конных сражениях, причем они не наносят ударов мечом, а, накинув на врага аркан, тащат его за собой, и таким образом убивают» (Описательная география I, 19, 5 / I, 103). В нартовском эпосе осетин сохранился образ воительницы на коне с арканом в руке (см. ниже).

Заслуживает внимание и один символический образ на ранней сарматской золотой поясной пряжке, выполненной в зверином стиле с инкрустацией вставок из бирюзы. На ней изображен клыкастый волк, борющийся со змеем-удавом, который накидывает ему на шею смертельную петлю, напоминающую аркан. В этом отношении весьма интересны фольклорные данные осетинского эпоса, где герой, желающий овладеть чудо-конем, вынужден сплести себе чудо-аркан из кож уничтоженных им Залийских змеев, который оказывается крепче, чем аркан, сплетенный из шести шкур буйволов (*zaljag kælmytæ fæcag 'ta jæ mæstyjæ æmæ wydon cærmittæ bastyg 'ta æmæ sæ sbydta wydonæj arqan*) [ФТ 2014: 73]<sup>3</sup>. Примечательно и то, что в

<sup>3</sup> В предыдущей работе, посвященной некоторым вопросам, связанным с пережитками образа индоиранского бога Вайю в традиции ираноязычных кочевников, я уже предполагал видеть в зооморфном образе борющегося волка и змеи метафорическое воплощение борьбы двух антагонистических начал этого дуалистического бога: выступая змеем воплощением «злого Вайю», а волк «благого Вайю» [Мусыккату 2019: 327–328]. Если это предположение имеет место быть, то можно гипотетически допустить, что изначально аркан выступал в качестве атрибута в мифологии индоиранского бога жизни и смерти Вайю, от которого уже на индийской почве этот атрибут унаследовал ведийский Яма. Ведь именно Вайю являлся властелином дыхания-праны всех живых существ, прервать которое он мог именно с помощью душающего орудия, каковым и является аркан. Важную роль в этом плане играет факт отождествления Вайю с коневодством, причем эта черта его мифологии является наиболее архаичной и фиксируется на новосвободненской фреске [о связи Вайю с конями см. Мусыккату 2019: 309, 312, 314, 320]. Возможно, к этим представлениям восходит и описанный Геродотом скифский особый способ жертвоприношения коней с помощью петли (ср. имя осетинского ваюга \**Æfsagbid* буквально «терзающий лошадей») [Дзищойты 1992: 211]. Примечательно, что в приведенном сказании фигурируют те самые осетинские потомки Вайю, великаны ваюги, роль которых заключается в проверке аркана героя на прочность. Порвав два первых аркана, сплетенных из буйволей кожи, им оказывается не по силам порвать аркан, сплетенный из Залийских змей (*Anæcydysty wæjgwytæ dær æmæ Qaraman dær, æmæ fæfidar is wuj, wусу arqan*) [ФТ 2014: 73]. Интересно заметить, что в эпосе «Махабхарата» сын Вайю, Бхима известен своей враждой к змеям и ракшасам, один из известных сюжетов его юности гласит о том, как Дурьодхана натравил



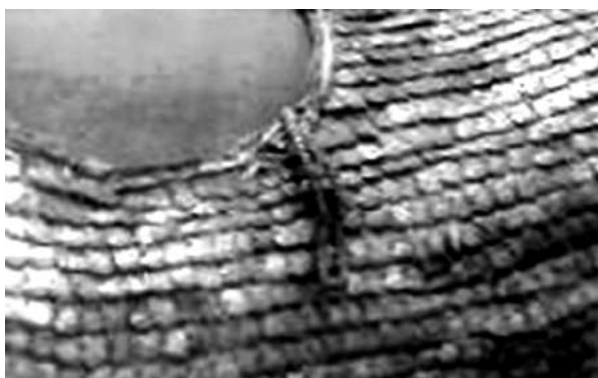
материале по древней Индии обнаруживается аналогичный предмет, именуемый *nāgapāśa* «аркан-змея». Этот атрибут богов и героев описывается в разных источниках (упомянут также в эпосах «Махабхарата» и «Рамаяна»), как вид волшебного аркана, используемого в битвах и состоящего из змеи или переплетенных змей [IDIR 1986: 188]<sup>4</sup>. Другими его синонимами в ряде случаев выступают слова *pāśapannaga*, *nāgāstra*, *nāgapāśāstra*<sup>5</sup>, *nāgābandha*, *citrabandha*, *sarpabandha* [EMENEAU 1960: 291–300].

Родственные сарматским племенам парфяне, во главе которых стояли выходцы из сарматского племенного союза дахов, продолжали придерживаться традиционного военного дела и применяли аркан с аналогичным мастерством, что и их северные собратья. Согласно средневековой византийской энциклопедии, парфян именуют «С арканами (Σειραῖς) — из сплетенных ремешков; и народ парфян, те которых называют «арканомосцами» (σείροφόρος). Сражаются же они с коней, вертя арканы из ремешков; приблизившись к врагам, они бросают петли из ремешков и, повернув обратно, стремительно гонят своих коней назад, и натиском тащат тех кто попались в петли мертвыми либо живьем» (Суда, sigma 278) [ср. Нефёдкин 2011: 180]. Приспособление в форме петли для крепления аркана сохранилось на конском панцире из Дура-Европоса, который хранится в Национальном музее Дамаска [ХАЗАНОВ 2008: 120].

на него множество ядовитых змей, которых Врикодара убил голыми руками (причем в ряде случаев при описании этого происшествия используется термин *sarpabandha* «змеиный аркан-веревка») [Emeneau 1960: 299–300]. В «Рамаяне» другой его сын, Хануман оказывается опутанным тем самым *nāgapāśa* «змеиным арканом», от которого только ему с трудом удастся освободиться [EMENEAU 1960: 294–295]. Эти эпические мотивы, частично иллюстрирует в зооморфном виде сюжет борьбы волка и змеи, изображенный на сарматской пряжке [о связи Вайю и его сыновей с образом волка см. МЫСУККАТУ 2019].

<sup>4</sup> Информация любезно сообщенная Я.В. Васильковым в личной переписке. Согласно индуистской традиции *nāgapāśa* изначально являлся одушевленным существом, персонажем мифов, превращенным в позднейшей традиции в атрибут богов и героев (шейную гривну-змею бога Шивы, аркан Дурги, стрелу-аркан Арджуны, Лакшмана, Индраджита). В ряде случаев *nāgapāśa* именуется *nāgāstra* или *nāgapāśāstra* буквально «змея-аркан-стрела», и применяется при стрельбе из лука в качестве стрелы, которая, попав во врага, превращалась в путы, от которых было невозможно освободиться (иногда в путы для ног *padabandha*; ср. этот термин с аналогичным иранским: пушт. *pulwāša* «аркан, кандалы» из *\*pada-bastrā-*, где вторая часть восходит к основе *band-*). Заслуживает внимания также его эпитет в буддийских текстах (включительно хотано-сакских), *atoghapāśa* «неотразимый аркан», напоминающий символический «аркан судьбы» в персидском эпосе «Шахнаме».

<sup>5</sup> Касательно скифских представлений о змее-стреле и аналогий этому образу см. [АЛЕКСЕЕВ 2015].



Слева предположительно приспособление для подвешивания аркана к конскому панцирю из Дура-Европоса, Сирия. Справа образ змеи, затягивающей летальную петлю на шее волка. Сарматская золотая пряжка с бирюзовой инкрустацией, Сибирская Коллекция Петра I, Гос. Эрмитаж

Арканами пользовались не только парфяне, но и воинская знать Армении, испытывавшая огромное парфянское влияние и перенявшая у них эту практику. В эпической песне о свадьбе царя Арташеса на аланской принцессе Сатиник, записанной Мовсесом Хоренаци в V в., поется о царе армян: *«И промчался быстрокрылым орлом через реку, | И метнул аркан из красной кожи, с золотым кольцом, (oskēōl šikar’ok paranri) | И обхватил стан царевны аланов»* (История Армении II, 50) [см. Дюмезиль 1976: 52].

Традиция применения аркана на войне и охоте укоренилась в Парфянской Персии настолько, что когда Сасаниды пришли на смену династии Аршакидов, то они оценили по достоинству аркан в качестве вспомогательного вооружения всадника. К слову тесный контакт византийцев с такими народами поздней античности и раннего средневековья, как аланы, сасаниды, гунны и авары, привело к включению аркана в состав снаряжения профессионального конного воина, что отразилось в трудах византийского знатока военного дела императора Маврикия: *«Седла должны быть снабжены большими покрывалами; узды хорошего качества; к седлу должны быть прикреплены два железных стремени, аркан на ремешке (λωρόσσοκον)<sup>6</sup>, путы, дорожная сумка достаточно большая, чтобы вмещала провизии для солдата на три или четыре дня»* (Стратегикон I, 2). Что касается сведений о сасанидских всадниках, то в данном случае изображения их изящной торевтики оказываются едва ли не более информативными, чем письменные источники. Известны по крайней мере четыре

<sup>6</sup> Ср. приспособление в форме петли на конном панцире из Дура-Европоса (см. иллюстрацию выше).

сасанидских блюда, на которых изображен царь-герой, охотившийся с помощью аркана (пехл. *gyān-nizār*; перс. *katmand*), при этом пешим он изображен лишь в одном случае. На серебряном блюде из Абхазского гос. музея в г. Сухум изображен Бахрам II, охотящийся на медведя с помощью аркана; за плечами шаха виднеется лук, а под копытами его коня лежит убитый медведь<sup>7</sup>. На другом блюде из тебризского Музея Азербайджана помещен образ Шапура I, охотящегося на страуса или дрофу, одна птица лежит под копытами его коня, скачущего галопом, в то время как вторую всадник заарканил за шею. Третье блюдо декорировано изображением всадника, накинувшего аркан на шею онагра (дикого осла, перс. *gōr*). Этот же сюжет видим на блюде из Нижнего Новгорода (хранится в Гос. Эрмитаже), на котором представлен пеший Шапур III, арканящий за шею онагра<sup>8</sup>. Эти иконографические источники указывают на то, что одной рукой держался аркан, а второй — контролировался собранный в бухту запас арканного ремня. Из письменных же источников можно привести интересные сведения из пехлевийского текста «Драхт-и-Асурик», в котором говорится об аркане из козьей кожи, *«который используют во многих битвах, и он никогда не отрывается от креплений седла»* [ДМИТРИЕВ 2008: 66–68]. В «Шахнаме» известен сюжет о карательной экспедиции сасанидов против северокавказских алан, во время которой шах Хосров I Ануширван (531–578) посылает к аланам гонца с предупреждением, что к ним прибыли могучие воины, которые *«искусно владеют стрелами, булавой и арканом»* [АЛЕМАНЬ 2003: 462]. На правоту этих данных об использовании арканов всадниками времен Хосрова Ануширвана указывает историк ал-Табари, описавший полный список вооружения и экипировки сасанидского конного воина той эпохи [ТНЕОТОКИС 2018: 161]. Аркан упоминается в руках умелых всадников и в более поздних персидских произведениях, таких как «Варка и Гульшах» поэта Айюки и т.д. [ТНЕОТОКИС 2018: 161–162].

Наиболее часто аркан встречается в иранской эпической традиции, где он является неотъемлемой частью панοπлии героя. Более того, оказывается, что иранские цари отправляют на обучение обращаться с арканом к сакским героям из Систана, у которых они учатся военному делу и искусству верховой езды. К примеру, обращению с арканом обучал сакский

<sup>7</sup> Согласно авестийской традиции медведи, наряду с обезьянами, считались творениями Ахримана, произошедшими от спаривания людей и дивов (авест. *daēva*)

<sup>8</sup> В иранской эпической поэме «Шахнаме» есть сюжет о Акван-диве (авест. *Aka-Manah* «злой умысел»), который предстает перед главным героем Рустамом в образе буланого онагра с черной полосой от гривы до хвоста. Всадник преследует его три дня и три ночи, настигнув дива, он его арканит и обезглавливает. Не исключено, что на сасанидских блюдах существует намек на данный эпический сюжет.



Сасанидские блюда

герой Рустам персидского принца Сиявуша<sup>9</sup>. Арканы в поэме упомянуты наиболее часто в руках героев из Систана и врагов персов, кочевников туранцев вторгшихся из северных областей. Под туранцами исследователи справедливо видят собирательный образ северных иранцев скифо-сарматского мира, аналогично тому, как в грузинских хрониках (испытавших огромное влияние персидской письменной традиции) они выступают под собирательным этнонимом осетины (груз. *ovsni*). С помощью арканов туранцам удается выкрасть даже именитого Рахша, коня самого Рустама.

В «Шахнаме» аркан упомянут не менее трехсот раз, обзор которых в рамках этой статьи не уместен, этот вопрос, несомненно, заслуживает отдельного исследования, замечу лишь, что аркан представлен довольно многогранно: это не только оружие, но и метафорический образ. В одних случаях арканом иносказательно названы сплетенные косы красавицы принцессы (*деве пленительной дан | Губительный, неотразимый аркан*), а в других — это образ смерти, времени, судьбы, держащей на шее каждого человека невидимый аркан, который затягивается в роковой час (*То рока обычай: одною рукой | Дарит он венец, петлю держит в другой. | Лишь сел ты на трон, торжеством осиян, | Уж с трона тебя совлекает аркан*). Аркан также используется в качестве меры длины, при этом каждое кольцо аркана соответствует одному локтю (*По десять кемендов, коль вымерить их*), как снаряжение для скалолазания или подъема на крепостную стену (*Накинул на башенный острый | зубец И мигом вверху очутился храбрец*) и т.д.

Но все же, в первую очередь аркан — это незаменимый атрибут систанских героев. Прадед Сухраба по имени Сам, иранскому шаху, так говорит:

<sup>9</sup> В Индии принцы практиковались в применении аркана с юных лет, что являлось частью их обязательного обучения [MÜNCHEN-HELFEN 1973: 240].



Рустам арканит Аулада, иллюстрированный манускрипт эпохи Тимуридов, 1486 г. Британская Библиотека, Лондон



Слева индо-сакский царь Азес верхом на коне с арканом или петлей в руке.  
Справа образ бога Ямы с арканом в руке

«Поезжу по свету, облекшись в броню, | Аркан свой закину, врагов поло-  
ню», прося у него разрешение отправиться в путь. А когда Сам решает, что  
его место должен занять сын Заль, то объясняет это шаху тем, что «стала  
рука для аркана слаба». Заль тоже превращается в героя арканоносца, при  
его помощи он добывает себе жену Рудабу, охотится на львов и т.д. Однако  
именно подвиги его сына Рустама «сакского» (*Rustam-i Sagzī*, под этим  
эпитетом его знали в Персии, а в Армении как *Rostom Sagčik*) наиболее раз-  
вернуто описаны в поэме Фирдоуси, а соответственно чаще всего аркан ока-  
зывается именно в его руках. Среди прочих подвигов с помощью аркана он  
овладевает чудо-конем Рахшем, убивает колдунью, побеждает Аулада, царя  
Дамаска, едва не пленит царя туранцев Афрасиаба, пленит хакана Чина, вла-  
стителя Шама, гонит туранцев от Мугана, одолевает кешанского героя Каму-  
са и т.д. Его сыновья тоже совершают подвиги с помощью аркана, Фарамарз  
с его помощью мстит кабульскому шаху за смерть Рустама, а «длины непо-  
мерной аркан» Сухраба «колец в шестьдесят», служит герою на охоте, вой-  
не и даже для поимки красавицы-амазонки Гордаферид.

Как известно, до владычества сасанидов территория Систана имено-  
валась Сакастаном, т.е. «Страной саков», саки же это никто иные, как вос-  
точные скифы Геродота, основавшие в I в. до н.э. мощную державу на се-  
вере Индостана (индо-саки), в границы которой входили также территории  
персидского Систана. В этом отношении интересно заметить, что на ряде  
индо-сакских монет I в. до н.э. аркан выступает главным атрибутом царя, т.е.  
замещает традиционное изображение лука в качестве царской регалии, как  
это изображалось, например, на парфянских монетах династии Аршакидов.  
В устном фольклоре Систана аркан упоминается довольно часто [Сказки и  
легенды Систана 1981: 28, 165, 214, 225–226, 243–248].

Ираноязычные кочевники известные по китайским хроникам под  
наименованием «юэчжи», пришедшие в данный регион на смену индо-са-  
кам и парфянам, основали могущественную империю, Кушанское царство.  
Китайские источники говорят, что всадники племени Куэй-Ху, на западе  
Кушана, «использовали арканы из сыромятной кожи, которые они, нахле-  
стывая коней, накидывали на людей» [MÜNCHEN-HELFEN 1973: 240]<sup>10</sup>. На па-  
мятниках материальной культуры кушанов засвидетельствовано употре-  
бление ими арканов на войне, охоте (Брит.Муз. инв.№ 1880.35), в набегах  
(1880.52), а также в быту (1880.887): такие сцены мы видим на каменных  
рельефах кушанской ступы III в. н. э. из Ямаль-Гари, на самом севере Па-  
кистана (ист.обл. Гандхара), фрагменты которой хранятся в Британском  
Музее. На кушанских монетах часто изображается также образ божества,

<sup>10</sup> Ср. в «Шахнаме» упоминание сакского аркана: «Достав из ремней сыромятный  
аркан, | С размаха закинул его великан».

держашего аркан и трезубец, что вплотную примыкает уже к иконографической традиции Индии (Шивы-Рудры). В индуизме аркан (*pāśa*) выступает в качестве атрибута ряда богов, в частности Варуна карает им грешников, а бог смерти Яма<sup>11</sup> и богиня времени и смерти Кала<sup>12</sup> его используют для умерщвления живых существ<sup>13</sup>, что полностью перекликается с метафорами из иранской традиции о невидимом аркане времени *«от которого не увернуться ни бедняку, ни царю»*. Весьма примечательно в данном контексте, что в «Авесте», наиболее древнем иранском письменном источнике, аркан упомянут именно в качестве атрибута демонов смерти Асто-Видоту и Визарша [РАК 1997: 423], что и неудивительно в силу связи аркана с кочевым миром и авестийской повсеместной демонизации всех образов и атрибутов, связанных с кочевым бытом<sup>14</sup>.

Рассматривая данную тематику нельзя обойти стороной еще один интересный и спорный вопрос — трактовку позднеантичных римских мозаик с изображением всадников на охоте из Бордх-Джедида, в Тунисе. Дело в том, что на сегодняшний день проблема атрибуции изображенных на них персонажей остается спорной и нерешенной окончательно. При этом одним из краеугольных аргументов (безусловно не единственным) против попыток приписать эти изображения римским всадникам [DUVAL 2002], является именно присутствие аркана в руках одного из всадников, арканившего за шею рогатого оленя на всем скаку. Как это не парадоксально, но исследователь, выдвинувший эту трактовку, данный мотив ничем не оговаривает

---

<sup>11</sup> Ср. в древнеиндийском эпосе «Махабхарата» выражение *«Сын, прогони от себя Шакуни, уже накрытого арканом Смерти!»* [МБХ 1998: 79, 172].

<sup>12</sup> Ср. в Индии секту «душителей» тхагов, убивающих своих жертв удушением, принося их в жертву богине смерти Кали.

<sup>13</sup> Особо ярко выступает этот символизм в древнеиндийском эпосе «Махабхарата», в книге о ночном «Избиении спящих воинов» (Сауптикапарва). *«Черная, с красными глазами и пастью, в красных гирляндах, разрисованная красной мазью, облаченная в красные одежды, с арканами в руках, вихрастая, явилась им воочию Ночь Смерти, с хохотом надвигаясь (на них), грозными арканами опутывая людей, коней и слонов, влача за собой опутанных арканами бесчисленных претов с лишенными волос головами»* [МБХ 1998: 27–28]. Ночное побоище лагеря Пандавов мифологически сопоставляется с эсхатологическим мотивом Каларатри «Ночь смерти», т.е. с ночью гибели вселенной в конце мирового периода, завершающий момент разрушения мира в исходе юги. Каларатри идентифицируется с Дургой, женской ипостасью Шивы (Рудры) или его супругой [МБХ 1998: 121, 172].

<sup>14</sup> В другой работе я пытался проследить аналогичную судьбу почитаемого у кочевников образа волка, повсеместно демонизированного в авестийской традиции и в эпической поэме «Шахнаме» [см. МУСЫККАТУ 2019: 337–338].

и вполне охотно игнорирует лишь дважды констатируя факт его присутствия на изображении (*deux cavaliers, dont l'un capture un cerf au lasso; Le cavalier au lasso*) [DUVAL 2002: 334, 335, fig.2]. В то время, как из огромного количества сохранившихся изображений и письменных данных не известно ни одного случая применения аркана римскими или берберскими всадниками, существуют римские мозаики с изображением пеших детей и подростков, ловящих уток на петлю и аркан (Вилла Касале, Сицилия; Вилла Авиарио, Тунис и др.). Однако всадники с арканом в руке нигде, кроме как на мозаике из Бордх-Джедида на территории западной части Римской империи не известны<sup>15</sup>. Это обстоятельство заставляет вновь вернуться к предыдущей теории об изображении на этих мозаиках всадников времен Королевства вандалов, в состав которого входили и аланы, участвовавшие в Великом переселении народов (официальная титулатура короля была *rex vandalarum et alanorum* «король вандалов и алан»). Сведений об использовании аркана вандалами не существует<sup>16</sup>, более того, единственным германским племенем, пользующимся арканом, были готы<sup>17</sup>, племя, продвинувшееся наиболее далеко на восток и соседствующее в Северном Причерноморье с ираноязычными кочевниками на протяжении нескольких веков, и ощутившее на себе огромное культурное влияние с их стороны. Исходя из этих данных следует вывод о том, что на мозаике из Бордх-Джедида был изображен аланский всадник, либо то, что аланы произвели сильное культурное влияние на вандальскую элиту, члены которой, подобно готам Северного Причерноморья, стали практиковать такие аланские обычаи, как конная охота с арканом.

<sup>15</sup> Хорошим примером применения арканов именно пешими воинами являются изображения гладиаторов лакерариев (*laquerarii*) вооруженных арканом и кинжалом, появившихся в позднеантичный период. На консулярном диптихе Флавия Анастасия Проба (перв. пол. VI в.) в нижнем регистре изображены организованные им гладиаторские игры, с участием двух пеших *laqueatores*.

<sup>16</sup> Г. Феотокис в своей специальной работе посвященной арканам у византийцев допускает, что на данной мозаике из Туниса изображен вандальский всадник (*probably a Vandal, lassoing a deer*), противореча тем самым собственному, вполне справедливому утверждению, что только готы применяли арканы, заимствовав их от гуннов или алан (*the Goths, as they were the ones who took over the lasso from the Huns and the Alans*) [THEOTOKIS 2018: 162,168].

<sup>17</sup> В первой половине V в. по сведениям Иоанна Малалы при помощи аркана (*σόκκαριν*), гот Ареобиндус, предводитель готских федератов (*comes foederatorum*) на службе у римлян, победил персидского чемпиона Ардазана в единоличной схватке, зарканив (*ἐσόκκευσεν*), свалил его с коня и убил (Хронография 364, 14, 23) [THEOTOKIS 2018: 157–158].





Вандало-аланский всадник с арканом. Мозаичный пол из виллы на холме Бордх-Джедид, Тунис (конец V – начало VI вв. н.э.). Хранится в Британском Музее, Лондон (инв. № 1967,0405.16)

Интересно обратить внимание и на то, что мотив охоты всадника на оленя является одним из наиболее популярных у древних кочевников, его мы часто находим на скифских, сакских и сарматских изображениях, его же видим в мифах о причинах появления гуннов и венгров в Европе. Более того, он является одним из излюбленных мотивов нартовского эпоса осетин, где рогатый олень — это излюбленная и наиболее желанная добыча для охотника. По справедливой характеристике В.И. Абаева, олень — это «излюбленное животное осетинского фольклора. Охота на оленя — это охота *par excellence*, а оленьё мясо — обязательное угощение всякого нартовского пиришества» [АБАЕВ 1949: 49]. Известен в фольклоре осетин и мотив поимки оленя с помощью аркана<sup>18</sup>. Так, к примеру, в позднесредневековой песне о Красавице-Азаухан, героиня обещает выйти замуж за того, «Кто из оленьего стада, что на Кумской равнине, | Отделит старого оленя (*sædsigon sag*), | Прогонит мимо башни Дзулат, | И, заарканив его, (*Arqan ibæl ragældzgej*) | Привяжет к коновязи под башней Дзулат» [ПНТО 1992: 111–112]<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Аналогичные мотивы встречаются и в других нартовских сказаниях, правда говорится только о поимке живого оленя или лани, но упоминания аркана в них нет [см. например НК 2010: 6].

<sup>19</sup> Название башни подразумевает средневековый аланский город, получивший в литературе название Нижний Джулат, он был разрушен монгольскими завоевателями, затем восстановлен Золотой Ордой и вновь разрушен Тамерланом во время одного из его походов на Кавказ.

## Арканы в нартовском эпосе осетин

Арканы в осетинском эпосе упоминаются не столь часто, однако и тех случаев, которые мне удалось собрать, хватает для убеждения в том, что нарты были хорошо знакомы с этим нехитрым приспособлением.

На глубокую древность аркана указывает осетинский эпический мотив о применении арканов среди древнейшего населения земли, великанов уадмеров, поколения существ, предшествующих сотворению нартов. Воскрешенный великан повествует Сослану о том, что они «ловили зверей арканом, потом убивали камнями» [СН 1978: 416]. Под великанами гумирами и уадмерами справедливо видят племена киммерийцев, предшествующих скифо-сарматским кочевникам.

В одном дигорском сказании белый конь Ацаевых советует юному Ацамазу вырыть глубокую яму и спрятаться в ней, а коня же привязать крепким арканом (*mænbæł ba fedar arqan nibbættæ*) и не выпускать из рук его конца, чтобы тот мог встать на дыбы и одолеть в поединке вражеского коня [НОГЭ 1989: 317; НК 2007: 317].

Молодой герой Саууай вторгается в далекую заморскую страну, где на равнине пасется табун пегих коней. Подскакав к табуну, он «заарканил трехгодовалого пегого жеребенка и вывел его из табуна» (*ærtæazdzyd qulon bajrag ærcaxsta æmæ jæ ralasta*), затем погнал весь табун, отбив при этом нападение отряда хозяев табуна, и пригнал его к нартам [НК 1975: 329; СН 1978: 406].

В сюжете о похищении коровы, Сослан ловит собаку Сырдона с помощью аркана: «Вдруг он увидел, побледнев от злости, | Что пес Сырдона разгрызает кости. | Сообразив, что час настал желанный, | Собаку быстро он поймал арканом» (*Wæd Sozuryqo arqan ajxłdta | Æmæ dzy kwydzy wajtag'd racaxsta*) [НК 2011: 293].

Мотив поимки лошади арканом встречается в сказании «Нарты чызг». «Девушка села на свою лошадь, взяла аркан (*arqan ajsta*) и проскакала во круг стад. Железномордый конь ее увидел и погнался за ней. Девушка резко повернула своего коня и кинула аркан (*arqan fexsta*). Поймала железномордого коня и конь рухнул на землю. Девушка его притянула к себе, а затем привезла к Нартам» [МД 1996: 93]<sup>20</sup>.

Герой, желающий заполучить чудо коня, советует младшему товарищу заарканить коня (*Arqanbast æj bakæen*), чтобы тот не ударил его головой [НК 2012: 492].

<sup>20</sup> Ср. выше информацию о сарматских амазонках убивающих врагов с помощью аркана и резкого поворота каня.

В другом сказании говорится, что «*нартовский муж сел на арабского (коня), взял аркан, размахнулся им и поймал зубра*» (*næرتون læg... arabbagyl ysbadti, arqan rajsta, nyzzyldta jæ æтæ dombaju ærcaxsta*) [АБАЕВ 1958: 69].

Многочисленные конные табуны Маргуза Безносого стерегут пастухи, которые вооружены специальными приспособлениями для коневодства (*Qojraxti хæссæ, arqanti хæссæ*) [НК 2010: 500]. Слово *qojraxti* комментаторы издания толкуют как «какое-то приспособление для ловли коней» [НК 2010: 709]. Прояснить значение слова помогает его этимология. Слова *qojrax* в осетинском на самом деле нет, но есть *qorrağ | qojrağ* со значением «шест с крючком», восходящее, через адыг. *qorağ* «шест с крючком» и кабар. *qūrag* «шест», к кумыкскому *quray* «жердь» [АБАЕВ 1973: 312]. По сути перед нами известное у тюрко-монгольских кочевников приспособление для поимки пасущихся коней, состоящее из длинного легкого шеста, на который прикреплялся аркан с открытой петлей на его конце (монг. *uurga*, татр. *uquruk*, русс. *укрюк*).

Как и следовало ожидать, в юго-осетинском эпосе о Даредзанах, главными героями которого выступают такие персонажи персидского эпоса, как могучий Ростом, часто используют аркан для военных нужд, для ловли коней, в качестве снасти для скалолазания при выходе из глубокого колодца и т.д. [ФТ 2014: 23, 25, 32–33, 49, 72–73]. Напротив, в опубликованных вариантах сказаний эпоса о Царциатах аркан не упоминается [ЦТ 2007].

Аркан также упоминается довольно часто в вариантах сказаний о нартах балкаро-карачаевцев [НГЭБК 1994: 366, 381, 399–400, 450, 537, 539, 540, 543, 593, 596, 598], адыгов [НАГЭ 1974: 221, 224, 289, 316; НАЭ 2017: 73, 182, 194, 266, 268, 354, 388, 409, 449], также кабардинцев [НКЭ 1957: 252, 291]<sup>21</sup>, племен сохранивших, в отличие от осетин, достаточно высокий уровень культуры коневодства после эпохи монгольских завоеваний. В то же время, в вариантах ингушей и чеченцев аркан не встречается<sup>22</sup>.

### Аркан в этнографии, фольклоре и народной литературе осетин

Кроме нартовского эпоса, арканы встречаются в народных сказках осетин. Так в одной сказке семеро братьев с помощью арканов (*arqanæj arxajunc*) пытаются поймать себе чудо коней, но ни одному из них это не удается [ОНС 2006: 70; АЕМБАЛТЫ 2009: 113]. В другой сказке арканом

<sup>21</sup> Выражаю благодарность К. Рахно, любезно указавшему на этот источник.

<sup>22</sup> Лишь единственный раз в метафорическом смысле, при этом в значении не «петля для поимки», а «толстая веревка» [ДАЛГАТ 1972: 74; ср. этот же оборот в НГЭБК 1994: 414, 381, 422, 423, 463].

владеет старик, помогающий герою [Амбалты 2009: 70]. Бедняк по имени Батраз умудряется заарканить бросившегося на него тигра [ВБ 1976: 52]. В другом случае герой рассуждает: «*кинуть ли на него аркан, но он, пожалуй, не достанет*» (*obæl max arqan gældzæn æta nin ibæl ku næ raqæta*) [Абаев 1958: 69]. В сказке про бедняка и ангела смерти, аркан метафорически представлен в образе старости, туго стягивающей ноги старца Ермана [Фарниев 2005: 69]. Аналогичным образом С. Фарниев в стихотворной форме передает смысл народной мудрости, правда в этом случае аркан выступает метафорой нужды, свирепо стянувшей шею беднякам-горцам [Фарниев 2005: 307]<sup>23</sup>.

В новеллистической сказке «Анаивгæ сом» говорится о богатом злодее, задумавшем сделать себе аркан, сплетенный из ремешков человеческой кожи, содранных со спин его провинившихся работников (*adæjmag ærqwydy kodta lædžy carmæj arqan sarazyn*) [ОНС 2010: 70; Амбалты 2009: 113].

В.И. Абаев приводит также ряд примеров с упоминанием аркана в народной литературе «*лошадь наслась на аркане между покосом и пастбищем*» (*bæx arqanæj xiztæj igwærdæncæj særvæti 'xsæn*) [Абаев 1979: 88]; «*тогда я собственной рукой уволоку тебя на аркане*» (*wæd dæ tæxi kuxæj arqanæj alasdžynæn*) [Абаев 1973: 14].

В народной поэзии нередко встречается образ аркана в прямом и в метафорическом смысле. У Харитона Плиева говорится о том, что сама Осетия в юном возрасте вручила в руки герою аркан, чтобы тот мог ловить коней и участвовать в скачках (*Mæ Ir... Nyssag 'taj myn arqan tæ k'uxy*) [ПО 2012: 164]. У Александра Царукаева же читаем образ небесного грома, набрасывающего длинный аркан подобный цепи из раскаленного металла (*Ærvnærd myl darg' arqan tyxta syrxyzung ræxysaw*) [ПО 2012: 237]<sup>24</sup>.

В героической «Песне об Асламбеге» герой, планирующий набег для угона скота из Балкарского ущелья, просит привести к нему алагирского кавдасарда Дзарахмата, «*вместо волосяного аркана (qisyn arqanæj bæsty)*»<sup>25</sup>. Собиратель фольклора Амбалты Цоцко уточнил в примечании к записанной

<sup>23</sup> Ср. аналогичные метафоры в авестийской традиции.

<sup>24</sup> Ср. в эпосе балкарцев и карачаевцев сведения о том, что огненный аркан героя Ёрузмека — это молния, «*которую он бросает на врагов. [Иногда] аркан, сорвавшись, достигает и земли*» [НГЭБК 1994: 596]. Ср. также мифологический образ осетинского громовержца Уациллы, арканившего змея Руймона раскаленной небесной цепью, отождествляющей молнию (см. изображение этого мифа на позднеаланской каменной Этокской стеле Дука-Бек)..

<sup>25</sup> Эта неясная фраза допускает также перевод «*связанным волосяным арканом*», однако в таком случае не совсем понятно, с какой целью Цоцко Амбалты приводит довольно длинный комментарий про способность Дзарахмата ловить коней без аркана.



Осетинский всадник Абай Алборов во всеоружии и с волосяным арканом в руках. Худ. М.С. Туганов

песне, что Дзарахмат был таков, что не нуждался в аркане для поимки коней (*wuj axsta ænæ arqanæj*), он хватал их за шею и так ловил [ИАС 2007: 533]. Таким образом, становится очевидным, что ловля лошадей без аркана была по силам далеко не всем [ср. Сланов 2007: 93], поэтому собственно имя неимущего кавдасарда Дзарахмата и сохранилось в народной памяти, благодаря его неординарной способности.

В горской песне «Княгиня Даум», повествующей о набеге кабардинцев на Донифарс, говорится, что когда Асланбек Кайтукин и его двоюродный брат Татархан Бекмурзин предприняли очередной набег на дигорцев, то печальным итогом этого провального предприятия стало, что «Алисултана в шашлык изрубили... последнего потомка Шаугенуковых: Женчека арканом удавили» [ПЭО 1989: 103]. Из текста песни следует, что дигорцы продолжали применять аркан в военных действиях еще в XIX в.

Заслуживает внимания и предание о народном герое Чермене (кавдасарде Тулатовых), записанное на русском языке. В нем говорится о том, как Чермен собирал пошлину для князей Тулатовых на Дарьяльской дороге. Однажды во время его отсутствия проехал грузинский князь, не пожелавший платить за проезд и применивший силу против товарищей героя на заставе. Когда Чермен вернулся и узнал о происшествии, то погнался за нарушителем, «догнал его, заарканил, связанным доставил на сборочный пост...» [Бзаров 1993: 56].



Осетинский косарь  
в горах.  
Худ. В. Лермонтов

Интересные этнографические сведения об арканах приводит в своей работе «Ирон фарн» Исмаил Айларты. Согласно его сведениям арканы плелись из крепких материалов, затем они мялись и разминались. Волосяные арканы, сделанные из конского волоса, были легче в применении. Конец аркана привязывался с правой стороны луки седла. Ловили им с близости на полном скаку, при чем как всадника, так и голову коня. Освободиться от наброшенной на голову петли было практически невозможно, лошадь спотыкалась, а наездник выпадал из седла. Арканами во время войны орудовали также пешие. Другими пользователями арканов были разбойники, которые ловили живьем своих жертв, поджидая путников в засадах у дорог. Весьма интересны и сведения о том, что осетины также пользовались арканами с железными крюками вместо петли (*æfsæjnag k'ændzytæ, k'æpsyrtae*)<sup>26</sup>. Благодаря этим приспособлениям можно было забраться на стену или отвесную скалу, закидывая аркан вверх, чтобы железный крюк зацепился за камень и таким образом залезть по намеченному месту [Айларты 1996: 509].

По сведениям М.А. Цаллагова, после одного из сражений Русско-Турецкой войны 1877–1878 гг., после приказа командующего, осетинские всадники с неохотой покидали поле боя, а многие «*помонгольски тащили на аркане пленных*» [Цаллагов 1967: 108].

Сохранили навык охотиться с арканом и аланы-ясы, переселившиеся в XIII в. в просторную Венгрию. Существуют сведения о том, что на венгерском Альфёльде (Паннонской низменности, где оседали и аккумулировались сарматские и аланские эмигранты еще с I в. н. э. и где по приказу короля Белы IV поселились средневековые ясы и куны), конные пастухи вели охоту на волков и других хищных зверей с помощью арканов [Калоев 1994: 142].

<sup>26</sup> В этом отношении нельзя не упомянуть об изображении боевого крюка, подвешенного на поясе, на средневековой каменной стеле из Западной Алании (Ст. Исправная, КЧР). В.А. Кузнецов и Т.М. Минаева допускают видеть боевой крюк «для *сталкивания противника с лошади*» [Кузнецов 2015: 41–42]

## Заключение

На протяжении нескольких тысячелетий аркан не терял свою актуальность в силу своей незатейливой конструкции, низкой стоимости в изготовлении и огромного спектра сфер, в которых он мог быть применен. Древние писатели упоминали аркан в руках скифов, сарматов и алан преимущественно в связи с грабительскими набегами и военными конфликтами, что и неудивительно в силу того, что авторы описывали в подавляющем большинстве случаев именно важные происшествия, оставляя без внимания мирную сторону быта малоинтересующих их кочевников. На самом же деле, как это показывает в частности этнографический и фольклорный материал, предкам осетин аркан служил конечно же, в первую очередь инструментом скотоводческого хозяйства. Его употребляли для поимки и контроля крупного рогатого скота и в основном лошадей, свободно пасущихся на безграничных знойных просторах степей и равнин, а также на свежих горных плато Северного Кавказа. Кроме того, аркан применялся аналогичным образом и на охоте, особенно на крупную дичь, такую как олень. Служил он также отличным инструментом страхования человека при реализации вынужденных экстремальных передвижений, будь то переправа через бурную реку, взбирание на скалу, спускание по отвесным или скользким поверхностям, например, на ледниках в высокогорных местностях, при добыче упавшей со скал туши подстреленного зверя, когда приходилось косить сено на опасных отвесных участках и т.д.

Письменные, этнографические и фольклорные данные указывают на то, что аркан крепился особым приспособлением, наподобие ремешка, к правой стороне седельной луки, по некоторым сведениям его конец мог прикрепляться к седлу, в нужный момент всадник брал его в обе руки, левой удерживая поводья и бухту свитых витков аркана, а правой — размахнувшись с плеча закидывал петлю на жертву.

Более того, материал указывает на то, что арканы бытовали самые различные, как по материальной своей составляющей (сплетенные ремешки из кожи (козьей, оленьей, конской, бычьей, змеиной, даже человеческой); из полосок особой ткани; из конских жил обтянутых сверху тонкой кожей; волосяные из конских грив и хвостов, иногда вперемешку с человеческим волосом; из нитей грубой козьей шерсти; из волокон конопли и т.д.), так и по своему конструктивному исполнению (плетенные; скрученные; с металлическим, костяным или каменным кольцом; с кожаным ушком особой конструкции вместо кольца; с рукояткой на конце для удержания; с шестом, с железным крюком).

## К ЭТИМОЛОГИИ ОСЕТИНСКОГО НАИМЕНОВАНИЯ АРКАНА

Осетинское наименование аркана, подобно кавказским и восточноевропейским его названиям, восходит к тюркскому слову *arqan*. Однако предполагать, что предки осетин не были знакомы с арканом до контактирования с тюркскими народами, не приходится. Как было изложено выше, буквально все племена ираноязычных кочевников, особенно аланы, умели мастерски обращаться с арканом.

Что же касается его названия, то вытеснение исконного его наименования во времена гегемонии тюркоязычных племен в степях Евразии можно рассматривать, как вполне закономерное явление, обновления лексического фонда средневекового аланского языка<sup>27</sup>. Ведь в осетинском языке заимствования из тюркских, после кавказских, занимают второе по численности место. Могло это произойти в частности при освоении, например, более совершенного или нового типа аркана, бытующего у одного из тюркских племен, с которым вошли в тесный контакт аланы на определенном историческом этапе. Вполне допустимо, что этот процесс начался уже с появлением гуннов, открывших эпоху тысячелетнего владычества тюрков в степях. Гунны, прибывшие в Восточную Европу с такими новинками своего времени, как сложносоставным луком гуннского типа, поразившим современников бронейбойностью и дальностью стрельбы. Вероятно, аналогичным образом гуннский аркан<sup>28</sup> отличался технологическим улучшением от предшествующих моделей, бытующих у алан, что повлекло его освоение, неизбежно вместе с его тюркским наименованием.

Тюркское слово, надо полагать, пришло на смену идентичному значению иранского слова. Если тюрк. *arqan* означает в первую очередь «толстая веревка», «канат», «аркан» то вполне логично полагать, что аланское

<sup>27</sup> Аналогичным образом в курдском языке, кроме курд. *fitrāk* «аркан», в этом значении выступают и синонимы типа: *kamand* (из перс. *kamand* «аркан») *xarbōq* (вторая часть восходит к тюрк. *boγ* «узел») [ЭСКЯ 2010: 432, 450]. В персидском наряду с *kamand* встречается перс. *rabqa*, *ribqa* «петля, аркан, лассо», более позднее заимствование из арабского *ribq* «лассо», *ribqa* «лассо, петля» [ЭСКЯ 2010: 197].

<sup>28</sup> Л.Н. Гумилев считает аркан едва ли не главным оружием гуннов. О гуннских арканах неоднократно упоминают античные авторы (Иоанн Эфесский VII, 26, 8; Иоанн Малала 438, 18, 21). Аммиан Марцеллин пишет, что они «набрасывают крепко свитые арканы для того, чтобы опутать члены противников, отнять у них возможность усидеть на коне или уйти пешком» (XXXI, 2, 9). Костяные и каменные блоки от арканов были обнаружены в некоторых гуннских погребениях [Хазанов 2008: 120].



слово, возможно, имело изначально именно это значение. Интересно, что осетинское этнографическое определение аркана трактуется как *xæston bændæn* «военная» или «боевая веревка» [Айларты 1996: 509]. Примечательно, также, что в адыгских вариантах эпоса о нартах аркан называется *аркъэн КIансэ* «аркан-веревка» [НАГЭ 1974: 263, 266]. В курдских текстах известно аналогичное выражение: «Пусть молодежь кроме сабель, щитов и пик приготовит еще и веревочные арканы (*warised xarboqa*), чтобы набрасывать их им (врагам) на шею и тащить» [ЭСКЯ 2010: 432, 450]<sup>29</sup>.

В осетинском веревка именуется *bændæn*, которое восходит к иран. *\*bandana*, имеющему аналогию в др.инд. *bandhana* «веревка» [Абаев 1958: 250], оба они восходят к и.-е. *\*bhendh-* «связывать, завязывать, привязывать». В древних текстах Индии др.инд. *bandhana* выступает в качестве полного синонима слову *pāśa* «аркан» [IDIR 1986: 217]<sup>30</sup>, при этом обнаруживаются даже синонимичные мифологические названия типа *nāgapāśa*, *pāśapannaga*, *nāgābandha*, *sarpabandha*<sup>31</sup>, в которых слова *pāśa* и *bandha* замещают друг-друга [IDIR 1986: 188; Emeneau 1960: 291–300].

Более того, обнаруживаются аналогии и в иранских языках, в частности, в восточно-иранском языке пуштунов Афганистана, близкородственном языку скифов, сарматов и алан. Такие слова, как *wāš* «веревка (из козьей шерсти, волоса); аркан»; *pulwāša* и *palwāša* «аркан, кандалы; петля для пуговицы», восходят, через *\*bastrā-*, к той самой иранской основе

<sup>29</sup> Выражаю свою благодарность К. Рахно за ценные наблюдения и присланные редкие издания.

<sup>30</sup> Выражаю свою глубокую благодарность Я.В. Василькову за указание на эту работу и ценные наблюдения.

<sup>31</sup> Касательно термина *sarpabandha* Ю.А. Дзицойты в личной переписке высказал интересную мысль, позволяющую реконструировать еще одно вероятное осетинское наименование аркана. Слово *ærvædzæg* «петля, узел», в словаре В.И. Абаева осталось без этимологии (~ *Происхождение не ясно*) [Абаев 1958: 183]. Во второй его части, несомненно, скрывается слово *æg* «петля; кольцо; звено в цепи». Первая же его часть *ærvæ-* может восходить к реконструированной основе *\*harpa-* «змея» и означать нечто, «завязанное подобно кольцу змеи», т.е. подобно змее, свернувшейся в кольцо, что напоминает аркан, сложенный в бухту. Основа *\*harpa-* реконструируется из *sarpa-*, т.к. др.инд. *s-* в позиции перед *a* в др.иран. регулярно соответствует фонеме *\*h-*, которая в др.осет. именно в этой позиции регулярно утрачивается. Др.иран. *\*rp* в осет. дает *-rv-* (*carv* «топленое масло» из *\*čarpa-* [ЭСИЯ 2003: 233]. Примечательно, что во всех приведенных В.И. Абаевым примерах, это слово либо выполняет функцию аркана, либо сопровождается словом «веревка» (*bændæn jæ xurxyl ærvædzæg aværdta* «накинула на горло петлю веревки»; *Tærqani bæxi ærvægæg bastæj fejjafan* «лошадь Таркана мы застали привязанной петлей») [Абаев 1958: 183].

\**band-* : *bad-* «связывать, завязывать; привязывать» [ЭСИЯ 2003: 68, 77]. Интересно заметить, что пуштунскому *wāš* соответствует осет. *bos* «перевязь, шнурок», что позволяет предполагать для осетинского связь понятия «аркан» с другим производным основы *band-*, каковым вполне вероятно являлось слово *bændæn*.

Таким образом, реконструированное скифо-сарматское наименование этого архаичного предмета быта в форме \**bændæna*, восходит к индоиранской эпохе, т.е. ко временам первых конных наездников Евразии, которые в своей обыденной жизни вряд ли могли обходиться без арканов. Недаром именно у народов индоиранской ветви аркан занял важное положение в военном деле, охотничьем промысле, скотоводческом хозяйстве, а также в мифологическом и религиозном символизме и иконографии.

Продолжая данную логическую цепочку, трудно не обратить внимание на то, что веревка в осетинском языке часто именуется *qisbændæn* или *qis sinag*, букв. «волосяная веревка», что находит параллель в фольклорном эпитете аркана (*qisyn arqan* «волосяной аркан»). Примечательно, что именно с таким волосяным арканом в руке изобразил Махарбек Туганов осетинского всадника Абая Алборова на одной из своих этнографических зарисовок (см. выше). Согласно же этнографическому материалу конские путы, арканы и веревки плели из волос подстриженных грив и хвостов молодых жеребцов стригунов [КАЛОЕВ 1993: 76, 83], из грубой козьей шерсти (ср. пушт. *wāš*) или из волокон конопля [Осетины 2012: 132, 182].

В силу вышесказанного интересно обратить внимание и на тот факт, что веревка входила в состав обязательных предметов быта, которые должен был получить в наследство при его отделении от отцовского дома каждый незаконнорожденный сын феодала (ир. *kævdæsarð*, диг. *kumaj'ag*) [БЗАРОВ 2000: 160; БЗАРОВ 1988: 52, 112]<sup>32</sup>. Возможно, в этом позднем обычае отражается пережиток архаичных представлений о необходимости веревки-аркана в ведении хозяйства скотовода.

#### ЛИТЕРАТУРА

- ÆМБАЛТЫ 2009 — Æмбалты Ц. Удварны хæзнатæ / Чыныг сарæзта Соттиты Р. — Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфийон куыстуат.
- 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.

<sup>32</sup> Ср. выше аркан Чермена.

- АБАЕВ 1979 — Абаев В.И. Историко-Этимологический словарь осетинского языка, Том 3, М.: Наука.
- АЙЛАРТЫ 1996 — Айларты И. Ирон фарн: Ирон адамы цардыуаг æмæ æгъдауттæ. Дзауджыхъæу: Ир.
- АЛЕКСЕЕВ 2015 — Алексеев А.Ю. Стрелы-змеи у ранних кочевников Евразии // Война и военное дело в скифо-сарматском мире: материалы Международной научной конференции, посвященной памяти А.И. Мелюковой (Кагальник, 26–29 апреля 2014 г.) / [отв. ред. С. И. Лукьяшко]. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН.
- АЛЕМАНЬ 2003 — Алемань А., Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Менеджер.
- БЗАРОВ 1988 — Бзаров Р.С., Три осетинских общества в середине XIX века, Орджоникидзе: Ир.
- БЗАРОВ 1993 — Бзаров Р.С. История в осетинском предании: Сюжет о Чермене. Владикавказ: Ир.
- БЛИЕВ, БЗАРОВ 2000 Блиев М.М., Бзаров Р.С. История Осетии с древнейших времен до конца XIX в. Владикавказ: Ир.
- ВБ 1976 — Волшебная бусина. Осет. народные сказки. Сост. Калоев Г. З. Худ. М. Джикаев. Орджоникидзе: Ир.
- ДАЛГАТ 1972 — Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Москва: Наука.
- ДЗИЦЦОЙТЫ 1992 — Дзиццойты Ю.А., Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ: Алания.
- ДМИТРИЕВ 2008 — Дмитриев В.А. Всадники в сверкающей броне: Военное дело сасанидского Ирана и история римско-персидских войн // *Militaria Antiqua* 12. СПб.: Петербургское востоковедение.
- ДЮМЕЗИЛЬ 1976 — Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука.
- ИАС 2007 — Ирон адамон сфæлдыстад. Дыууæ томы. Фыццаг том. / Чиныг сарæзта Салагаты З. Дзауджыхъæу: Ир.
- КАЛОЕВ 1993 — Калоев Б.А. Скотоводство народов Северного Кавказа (с древнейших времен до начала XX века). М.
- КУЗНЕЦОВ 2015 — Кузнецов В.А. Ясы и куны Венгрии. Владикавказ: Проект-Пресс.
- МАЧИНСКИЙ 1978 — Мачинский Д.А. О смысле изображений на чертомлыцкой амфоре // Проблемы археологии. Вып. II. Сб. статей в память проф. М. И. Артамонова. Л.: ЛГУ.
- МБХ 1998 — Махабхарата. Книга десятая Сауптикапарва (Книга об избииении спящих воинов); Книга одиннадцатая Стрипарва (Книга о женах). Пер. с санскр. и коммент. С. Л. Невелевой и Я. В. Василькова. М.
- МД 1996 — Журнал Мах Дуг. 1996. № 7.
- НАГЭ 1974 — Нарты. Адыгский героический эпос. М. Наука.
- НАЭ 2017 — Нарты адыгский эпос. Второй том. Озырмес, Батраз, Ашамез. Нальчик: ИГИ КБНЦ.

- НГЭБК 1994 — Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М. Наука.
- Нефёдкин А.К. Военное дело сарматов и аланов (поданным античных источников). — СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор — История.
- НК 1975 — Нарты кадджытæ. Нывг. Тугъанты М. æмæ Хъаныхъуаты У. Орджоникидзе: Ир.
- 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.
- НКЭ 1957 — Нарты: кабардинский эпос / Перевод Веры Звягинцевой Семена Липкина, Сергея Обрадовича, Марии Петровых и Веры Потаповой. М.: Государственное издательство художественной литературы.
- НОГЭ 1989 — Нарты, Осетинский героический эпос в 3-х книгах, Москва, Том 2.
- ОНС 2006 — Осетинские народные сказки. Составитель и переводчик Т. А. Саламов. Владикавказ.
- ОНС 2010 — Осетинские новеллистические сказки. Книга 1. Составитель Т. А. Хамицаева. Владикавказ: ИПО СОИГСИ.
- Осетины 2012 — Осетины / Серия Народы и культуры. М.: Наука.
- ПНТО 1992 — Памятники народного творчества осетин, Т. 1, Трудовая и обрядовая поэзия, Сост. Хамицаева Т.А., Владикавказ: Ир.
- ПО 2012 — Поэзия Осетии. Составитель и автор кратких биографических сведений Ахсар Кодзати. Ирыстоны поэзи. Чыныг сарæзта æмæ цыбыр биографион зонæнтæ ныффыста Хъодзаты Ахсар. Дзæуджыхъæу: Веста.
- ПЭО 1989 — Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе: СОНИИ.
- Рак 1998 — Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.
- Сказки и легенды Систана 1981 — Сказки и легенды Систана. А.Л. Грюнберг, И.М. Стеблин-Каменский, А.Н. Болдырев. М.: Наука.
- Сланов 2007 — Сланов А.А. Военное дело алан I–XV вв. — Владикавказ.
- СН 1978 — Сказания о нартах. Осетинский эпос. Перевод с осетинского Ю. Лебединского. М.: Советская Россия.
- Фарниев 2005 — Фарниев С. Осетинские народные сказки в пересказе Сулеймана Фарниева. Владикавказ: Издагельско-полиграфотеское предприятие им. В. А. Гассиева.
- ФТ 2014 — Фыдыуæзæджы таурæгътæ: кадджытæ, аргъæуттæ, зарджытæ / сост. Кокайты Т.А., Дзæуджыхъæу: Ир.
- Хазанов 2008 — Хазанов А.Н. Очерки военного дела сарматов. 2 изд. СПб.: Изд. СПбГУ.
- Цаллагов 1967 — Цаллагов М.А. На войне дунайской, документальная повесть. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство.

ЦТ 2007 — Царциаты таурагътæ: ирон адæмы эпос / Чиныгсарæзта, разныхас æмæ йын фиппаинагтæ ныффыста Тахъазты Фидар. Дзæуджыхъæу.

ЭСИЯ 2003 — Этимологический словарь иранских языков. Т. 2. b-d. Сост. В.С. Расторгуева, Д.И. Эдельман. М.: Вост. лит.

ЭСКЯ 2010 — Этимологический словарь курдского языка. 2 т. Сост. Р.Л. Цаболов. Институт востоковедения РАН. М.: Вост. лит.

DUVAL 2002 — DUVAL N. Deux mythes de l'iconographie de l'antiquité tardive. La villa fortifiée et le «chasseur vandale» // Humana sapit: études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini. Turnhout.

EMENEAU 1960 — Emeneau M.B., NĀGAPĀŚA, NĀGABANDHA, SARPABANDHA, AND RELATED WORDS // Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute Vol. 20, No. 1/4. Pune.

IDIR 1986 — Iconographic Dictionary of the Indian Religions: Hinduism, Buddhism, Jainism. Asian Arts and Archaeology Series 5. 2nd ed. Delhi: Sri Satguru, 1986.

MAENCHEN-HELFEN 1973 — Maenchen-Helfen O. J. The world of the Huns. University of California Press.

MYSYKKATY 2019 — Mysykkaty B. Wæjyg // Nartamongae, The journal of Alano-Ossetic Studies, Vol. XIV N° 1–2, 2019. Paris-Vladikavkaz: Project-Press.

THEOTOKIS 2018 — Theotokis G. Σώκος — an unusual Byzantine weapon // A military history of the Mediterranean Sea: aspects of war, diplomacy and military elites. Edited by Georgios Theotokis, Aysel Yıldız. Leiden; Boston: Brill.

DOI: 10.46698/VNC.2020.22.92.001

К.Ю. РАХНО,

*Институт керамологии — отделение Института  
народоведения НАН Украины***ЭТРУССКАЯ МИФОЛОГИЯ И НАРТОВСКИЙ  
ЭПОС ОСЕТИН**

На территории Италии, между реками Арно на севере и Тибром на юге в I тысячелетии до н.э. развивалась одна из наиболее интересных цивилизаций античного мира. Там жил народ, резко выделявшийся среди тогдашних племен Апеннинского полуострова высоким уровнем цивилизации, оставивший огромное количество надписей и произведений искусства и ставший во многом учителями соседних италийских народов, в том числе и римлян. Его цивилизация вырвалась весьма далеко за пределы своего региона, — как на север, в Паданскую долину, так и на юг, в Кампанию. В названии Тирренского моря и албанского города Тираны до наших дней сохранилось имя, которое греки дали этом народу, — тиррены или тирсены, а его латинское наименование — туски или этруски — до сих пор звучит в названии Тоскана и этнониме южных албанцев-тосков. Этническое происхождение этрусков является предметом жарких споров, предлагаются как индоевропейские, так и неиндоевропейские версии.

Некоторые этрусские слова явно индоевропейские, в том числе родственные иранским. У Марка Теренция Варрона в сочинении «О латинском языке» (V, 33, 161) имеется заметка, касающаяся названия города Атрии. Варрон предлагает следующую этимологию слова *atrium*: «атрий — от атрийских тусков». То есть слову, обозначающему часть жилого дома, приписывалось этрусское происхождение. Современные лингвисты тоже признают *atrium* одним из слов этрусского происхождения [Залесский 1959: 16; PalloTTino 1984: 385, 427]. Оно явно родственно осетинскому *арт* и древнеиранскому *atar* ‘огонь’. Первым обратил на этот факт внимание французский востоковед и этрусколог Закари Майяни, ознакомившись с трудами Васо Абаева [Mayani 1964: 399]. Он же предположил, что этрусское слово *sane* из загребской «Льняной книги» родственно и соответствует по значению осетинскому дигорскому *sæpæ* ‘вино’ [Mayani 1964: 346]. Гораздо менее убедительны попытки Майяни, который верил в родство этрусков с

древними иллирийцами и современными албанцами, увязать имя нартов с иллирийским топонимом Наресте и гидронимом Нарон [МАУАНИ 1964: 401], то есть современной Неретвой на Балканах. Привлекались им для рискованных этимологических решений и другие авестийские, скифские и осетинские лексемы [МАУАНИ 1964: 401, 404]. Между прочим, с осетинским названием надземного или полуподземного склепа заэпадз причудливо смыкается этрусский термин «сереп Заугх», обозначающий могилу [РАЛЛОТТИНО 1984: 344; НАГОВИЦЫН 2000: 202]. А с Северным Причерноморьем и Боспором Этрурию связывали многочисленные культурные контакты. В частности, в санкт-петербургском Эрмитаже хранится агатовый скарабей середины V века до н.э. из собрания графа Льва Перовского. Фигура коленапреклонённого скифа со стрелой изображена этрусским резчиком с поразительно точным описанием этнографических особенностей и костюма далёкого причерноморского народа, и сопровождается надписью, что это Сххуте, то есть Скиф [НЕВЕРОВ 1983: 62]. А на этрусской вазе VI века до н.э. из музея Ватикана (№ 231) есть изображение киммерийских всадников в остроконечных головных уборах [Дьяконов 1956: 233], видимо, тоже хорошо знакомых этрускам.

Хотя порой настаивают на существовании многочисленных мифологических, религиозно-культурных и языковых этрусско-нартвовских и осетино-италийских параллелей [КОЗАЕВ 1998: 185], исследовательских шагов в этом направлении пока было сделано мало. В то же время, есть о чём поговорить в связи как с осетинским нартвовским эпосом, так и со скифскими культурами. Одним из самых почитаемых богов Этрурии был Геркле, у греков — Геракл. Здесь он символизировал силу и воинскую доблесть, но являлся также могущественным богом воды, источников и моря. Как пишет Раймон Блок, непревзойденная храбрость Геркле позволила ему восторжествовать над силами подземного мира. Этрусские путешественники просили у него покровительства и избирали его вождём в своих бесчисленных полувоенных экспедициях [Блок 2004: 145]. Впервые Геракл под своим этрусским именем представлен на бронзовой облицовке колесницы конца VII века до н.э., найденной недалеко от Перузии — современной Перуджи [РФИФФИГ 1975: 340; ИЛЬИНСКАЯ 1988: 74]. О его почитании в Этрурии свидетельствуют гидрии из Цере, датируемые второй половиной VI века до н.э. С 500 года до н. э. появляются многочисленные бронзовые статуэтки этрусской работы, изображающие Геракла с палицей и львиной шкурой на плечах. Есть также изображение головы Геракла на этрусских монетах Вольтерры, Ветулонии и Популонии. На этрусских бронзовых зеркалах фигура, обозначенная как Геркле, пребывает в окружении персонажей местной мифологии [НЕМИРОВСКИЙ 1983: 212]. Он — всеобщий предок-защитник,

помощник в загробном мире на пути к перерождению души. По мнению исследователей, в этрусской мифологии именно Геркле отвечал за порядок этого важнейшего для каждого человека перерождения. На связь Геркле с подземным миром указывает большое количество памятников. Например, на зеркале из города Вольтерры Геркле изображен сидящим на плоту из пустых амфор. У греков и этрусков пустые кувшины и амфоры символизировали Подземный мир, следовательно, на зеркале показано нисхождение Геркле в Подземное царство и переправу через пограничную реку между живым и мертвым миром — Стикс. В Северной Умбрии и Этрурии Геракл изображался с бородой и усами, в высокой шапке, на боку у него сумка для лука и стрел. Шапка и колчан — атрибуты скифского лучника. Вместо одежды с длинными рукавами и поножей, как на итальянских изображениях, он одет в шкуру льва, завязанную на гениталиях, которая тоже считалась принадлежностью стрелка из лука. Подобный тип изображения называется скифским. Скифский Геркле — герой-охотник, который иногда держит в руке маленького зверька-приманку. В то время как по греческим понятиям величайшим из охотников был Мелеагр, в Средней Италии им считался Геркле. Изображение Геркле в виде скифского охотника встречается не только в Этрурии. В виде скифского лучника Геркле также можно наблюдать на аттических вазах поздней архаики. В кипрском типе изображений Геркле/Геракл также охотник. На понтийской вазе из Мюнхена Геракл, держащий в руках зверька, целится в Гидру. Он пользуется тем же охотничьим приёмом, что и Геркле у этрусков: в то время как Гидра поедает небольшое животное, Геракл её убивает. Хорошо известно соотнесение римского Геркулеса/Геракла с героем-охотником. На «кормлении богов» в Риме, учрежденном в 399 году до н.э. изображение Геркулеса как охотника возлежало на одном ложе с богиней-охотницей Дианой. Соседнее ложе занимали изображения Аполлона и Латоны. Кроме этого, Геркулес и Диана в Риме имели общий праздник в Августовские иды, видимо, связывающий их как охотничьих божеств. Существует интересный римско-этрusco-скифский миф, гласящий, что когда Геркулес перегонял по территории современной Италии стада Гериона в Грецию, от стада отбился телёнок. Геркулес стал расспрашивать о телёнке местных жителей, на языке которых тельца называли «витулус». Отсюда и пошло имя страны «Виталия» — страна тельцов, а после отпадения слабой первой согласной осталось «Италия». Предполагают, что у этрусков, как и у родственных им лидийцев, а также у кельтов и скифов, Геркле мог выступать первопродком, прародителем этрусков, а на роль его сына тогда претендует божественный Тлуск (Труск), упомянутый рядом с Геркле на бронзовой модели печени из Пьяченцы. От Тлуска (Труска), таким образом, происходят этруски (туски), как от Скифа, которого,



возможно, и изображает вышеупомянутая гемма, — скифы [Наговицын 2000: 96, 244, 279–287]. Действительно, Дионисий Галикарнасский (I, 28, 1) упоминает, что «Тиррен был сыном Геракла от лидийской Омфалы» и, «придя в Италию, изнал пеласгов» из северной части страны, а Секст Помпей Фест сообщает, что, этруски «названы от [имени] царя Туска, сына Геркулеса» [Дионисий 2005: 32–33; Павел Диакон 2012: 295].

Институту скифских энареев находят любопытную параллель у этрусков в виде посмертной метаморфозы умершего в существо женского пола, возможно, в женское божество, для возрождения к новой жизни. Из анализа погребальной скульптуры этрусков, например, бронзового этруска из Эрмитажа, где тело мужчины сочетается с уже женской головой, известно, что, по мнению этого народа, преобразование души человека в бога после физической смерти человека должно было пройти стадию превращения в женщину. Некоторые исследователи предполагают, что идея преобразования материального тела после смерти, одной из фаз которого становится инкарнация в богиню, прослеживается только для какого-то высшего звена управленческой структуры этрусского общества [Наговицын 2000: 114–128; Шауб 2008: 23–27]. Майяни, опираясь на исследования Жоржа Дюмезиля, разыскал у осетин соответствие погребальному шествию этрусков, на которых человек в маске воплощал собой умершего, и надписям, где умерший просит разрешения у богини Ванф. Это осетинское поверье, по которому спустя неделю после Нового года душа умершего просит и получает у властителя Царства мёртвых разрешение вернуться в свой земной дом и там приятно провести время в подобии куклы-чучела, наслаждаясь поминальной трапезой [МАУАН 1964: 319]. Данный обряд «сидения мертвецов» восходил к эпохе скифов, сарматов и эфталитов.

Важное место в этрусских верованиях занимал лабиринт, который у осетин в эпосе и топонимических легендах приписывается Сырдону в качестве подземного жилища. Плиний Старший в «Естественной истории» (XXXVI, 17) грандиозную гробницу Порсенны в Клузии называет «запутанным лабиринтом», сообщая, что «если кто войдёт туда без клубка ниток, не может найти выход» [Плиний 1994: 132; Немировский 1983: 115]. Подтверждением тому служит фриз сосуда VII века до н.э., найденного в Тральятелле. Здесь можно увидеть человека, ведущего дикого козла, изображение лодки и козла, две сцены, показывающие любовные шалости влюбленной пары, а также различные сцены мифологического характера. Это, в том числе, лабиринт, откуда выходят семь воинов со щитами, которые, похоже, танцуют (или бегут), а также два вооружённых всадника, но без шлемов. Внутри лабиринта читается слово «TRVIA», то есть Троя, как в Европе позже часто называли лабиринты [Робер 2007: 168]. Уже Эрнст

Краузе рассматривал этот сосуд как подтверждение его теории о мифологичности античных преданий о разрушении Трои [Krause 1893: 24–48], которые столь напоминают осетинские сказания об осаде нартами крепости Хиз.

Этрусский бог Аплу, которому поклонялись уже в VI веке до н.э., часто представлен участвующим в тех же сюжетах, что и его греческий аналог Аполлон. Так, на одном из зеркал, громовержец Тин изображен в качестве арбитра между Аплу и богом Турмсом. Данный сюжет, скорее всего, является параллелью греческого мифа, где говорится о том, что Гермес, отождествлявшийся с Турмсом, украл коров Аполлона и их спор решал громовержец Зевс [Наговицын 2000: 287]. Значит, Турмс, как и Гермес, близок нартовскому Сырдону — похитителю коровы [Рахно 2019]. Но, судя по всему, у этрусов бытовало и другое отражение этого же мифологического сюжета. Это доказывает рисунок, выгравированный на этрусском зеркале, найденном вблизи Вольсиний. Там изображён юноша по имени Каку, который, сидя, играет на лире. Перед ним с двумя исписанными табличками в руках сидит мальчик Артила. Сзади, прячась за деревьями, подходят два вооружённых человека, справа — Авл, слева — Гай Вибенна. Издали за этой сценой наблюдает лесной бог Сельванс. Он прячется за скалой, и видна лишь его голова. Этот рисунок с некоторыми вариациями повторяется и на барельефах этрусских урн [Буриан, Моухова 1970: 47–48; Наговицын 2000: 446]. В греческих и римских мифах о Каке, изложенных в «Римских древностях» Дионисия Галикарнасского (I. XXXIX–XL), «Истории Рима» Тита Ливия (I. 7. 4–14), «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского (IV. 21, 2), «Энеиде» Вергилия (VIII. 193–304), «Фастах» Овидия (I. 540–584), элегиях Секста Проперция (IV. 9, 10), рассказывается, что Геракл перегонял в Грецию коров, ранее принадлежавших чудовищному трёхтелому Гериону. «Буйный силач», «чудище», «полузверь», сын бога Вулкана Как, «пленившись красотой быков», ночью похитил лучшую часть стада у прибывшего в Эвандру Геракла, который отправил стада пастись и лег спать. Когда Как «увидал, что здесь расположился Геракл, то смекнул, что не сумеет скрытно отогнать всех животных, и понял, что дело это — нелёгкое. Однако, немногих из них, он укрывает в ближайшей пещере, в которой проживал сам, при этом таща каждую корову за хвост задом наперёд. Это и помогло ему скрыть улики, так как путь в пещеру оказался ведущим в сторону, противоположную направлению следов». На склоне холма Геракл нашёл следы животных, но вели они с холма в долину. Он все же прошёл вверх по следам и нашёл пещеру, вход в которую охранял Как, который сказал Гераклу, что скот принадлежит ему. Геракл, услышав из-под земли рев «запертых в пещере животных», понял, что Как затащил коров под

землю за хвосты, чтобы запутать следы, и вступил с ним в бой. В конце концов, Геракл убил Кака, «тщетно призывавшего пастухов на помощь», дубиной. На шум драки сбежались окрестные пастухи, которые восторженно приветствовали Геракла. Когда появился местный предводитель Эвандр, он воскликнул, что его мать — прорицательница Кармента, «истинно прорицающая волю богов», — давно предсказала, что именно Геракл избавит окрестности от Кака. Немедленно «со всем тщанием» воздвигли алтарь, и сам Геракл принес на нем Зевсу в жертву «отборную корову» из своего стада. Геракл назначил жрецами представителей двух «самых знатных в тех местах» родов — Потичиев и Пинариев, причём жертвы следовало приносить самому Гераклу [Тит Ливий 1989: 15–16; Дионисий 2005: 41–42; Овидий 1973: 249–250; Вергилий 1979: 293–295; Диодор 2000: 33; Секст Проперций 2004: 213]. Таким образом, по этрусской традиции Геракл/Геркулес/Геркле предстаёт не героем, а богом. На этрусском же зеркале выступает как предсказатель и напоминает божество музыки. Можно предположить, что на табличках Артилы начертано его предсказание [Буриан, Моухова 1970: 48; Мавлеев 1987: 122; Наговицын 2000: 445–446]. Исследователи, сопоставляющие мифы о Геракле, приуроченные к таким разным областям античного мира, как Италия и Скифия, констатируют, что, несмотря на несомненную общность, в восприятии этого божественного героя этрусками и скифами присутствовали существенные различия [Шауб 2008: 66–83], но при этом они не принимают во внимание сказаний о нартах, где те же мотивы более развиты и более близки этрусским. Струнный инструмент, возможно, им изобретённый, и звериные черты, как и похищение скота с последующим укрыванием под землёй, дополнительно сближают этрусского Каку с Сырдоном из героического эпоса осетин.

Этрусского бога Сури(са), имя которого зафиксировано на Капуанской табличке и пластине, некоторые исследователи тоже пытаются отождествить с Аполлоном [Наговицын 2000: 95, 289; Тюийе 2011: 219]. Вероятно, это аналог индоарийских богов солнца Сурьи и Савитара, архаичного нартовского героя с солярным именем Хуро [Дзиццойты 2003: 88–89].

Интересно, что рождение этрусского и фалисского бога войны Марриса (Марса) некоторым образом перекликается с рождением нартовского Батраза, который связан со скифским «Ареем» — богом войны. На цисте из латинского города Пренесте центральное место занимает Минерва. Она отложила свою эгиду и шлем, чтобы помочь Марсу выйти из дымящейся амфоры. Марс представлен обнаженным мальчиком, но в шлеме, с копьем и щитом. Минерва поддерживает его левой рукой, а пальцем правой руки закрывает ему рот, что означает призыв к молчанию. Свидетелями этой сцены являются боги. Кроме того, над головой новорожденного Марса в

обрамлении пальметок изображено чудовище с тремя собачьими головами [Немировский 1983: 201–202], которое Жорж Дюмезиль считает зверем этого бога у италиков [DUMÉZIL 1970: 677, 679]. На этруском зеркале из Кьюзи этрусская богиня Менрва в шлеме и с эгидой поддерживает обеими руками младенца Мариса над пифосом, из которого он вышел [Немировский 1983: 202]. Жан-Ноэль Робер допускает, что ритуальное омовение связано с обрядом приобщения и предназначено для придания мужества или неуязвимости, о чем часто говорят греческие мифы [РОБЕР 2007: 167]. Это очень напоминает закалку, а ещё больше охлаждение новорождённого Батраза. С грозовой природой Батраза соотносится замечание Плиния в «Естественной истории» (II. 52), что, по мнению этруских знатоков молний, Марс посылает молнии «сжигающие..., как та, которая вызвала пожар, целиком сжегший Вольсинии, самый богатый из этруских городов» [Плиний 2007: 319].

Далее Плиний (II. 52) даёт исторический пример моления о молнии, относящийся якобы к концу VI века до н.э.: «Древние этруские предания гласят, что таким образом царь Порсенна вымолил молнию, чтобы она поразила чудовище по имени Вольта, которое опустошило окрестности Вольсиний и подступило уже к самому городу» [Плиний 2007: 319; Тимофеева 1980: 65; Робер 2007: 192]. Чудовище Вольта напоминает ведического змея Валу, которого побеждает громовержец Индра, Велса (Велняса) балтов и Велеса славян, с которым борется бог грома Перкунас-Перун. Здесь есть параллель к роли грозового витязя Батраза как защитника нартовского села от великанов и чудовищ.

Обычно осетинское божество огня и домашнего очага Сафа считается унаследовавшим своё имя от христианского святого Саввы [Абаев 1990: 132], хотя Савва был связан с огнём только у сербов [Тројановић 1930: 15–16], проживающих далеко от осетин и не имевших с аланами и Северным Кавказом никаких стойких контактов после христианизации. У христианских же соседей осетин святой Савва с огнём не имел ничего общего. Зато осетинскому Сафа, который мог выступать кузнецом, соответствует этруский бог Сефланс, которого особо чтили в Перузии. На одном из зеркал он помогает персонажу по имени Эпуле обуздать коня Пекса. Очевидно, здесь не просто ошибка резчика, представившего создателя «троянского коня» Эпея укротителем Пегаса, а какой-то неизвестный нам вариант мифа об Эпее. Другое зеркало показывает сцену, согласно которой Сефланс с помощью Трету освобождает богиню Уни (Юнону), привязанную к трону. Сцена на этом зеркале вроде бы иллюстрирует заключительный эпизод греческого мифа о наказании Геры Зевсом [Немировский 1983: 203; Буриан, Моухова 1970: 166; Макнамара 2006: 152; Наговицын 2000: 434]. В то же время в

греческом мифе нет персонажа Трета, который больше соответствовал бы индоарийскому Трите из Ригведы. На зеркале из Корхиано, находящемся в коллекции музея Виллы Джулия, Сефланс показан рядом с Венерой-Туран и богиней по имени Акависер. На гемме из некрополя Тарквиний Сефланс изображен кузнецом перед пылающим горном [Немировский 1983: 203]. О Сефлансе как покровителе кузнечного дела свидетельствуют также монеты III века до н.э. из Популонии, промышленного города, разбогатевшего благодаря выплавке и обработке металлов. На аверсе одной из монет представлен Сефланс в треугольной шапочке ремесленника. На реверсе видны орудия кузнеца — молот и клещи [Блок 2004: 145; Тюйе 2011: 218]. По своей иконографии и роли в мифологических сюжетах Сефланс — этруская параллель греческому богу кузнечного дела Гефесту. Эта параллель находит подкрепление в рассказе «Илиады» Гомера (I. 593–594) о посещении Гефестом острова Лемнос и предоставлении ему убежища «синтийскими мужами» [Гомер 2008: 17]. Согласно схолиям к Аполлонию Родосскому (I. 608), синтии — это тирсены [Немировский 1983: 203]. Но в отличие от греческого Гефеста, Сефланс молод, безбород и, видимо, не является увечным [Thomson de Grummond 2006: 134, 137]. В тосканских народных верованиях он дожил до конца XIX века как дух огня Сетано, Сетлрано, Сетрано, к которому обращались в заклинаниях, желая остановить пламя [Leland 1892: 106]. Этимология имени Сефланса неясна, его пытаются связать с доэллиническим названием железа [Lippmann 1919: 620; Forbes 1950: 466].

Также у этрусков был бог огня и кузнечного дела Велханс. Его имя написано на участке бронзовой модели печени из Пьяченцы [Наговицын 2000: 436]. Он явно был родственен римскому богу Вулкану [Немировский 1983: 204; Наговицын 2000: 436], который даже этимологически близок осетинскому Курдалагону [Абаев 1990: 317–319; Дзиццойты 2017: 289–291]. Велханс, согласно Сервию, владел небесным огнем [Наговицын 2000: 436], как и Курдалагон. Считалось, что кузнец может выковать что угодно, в том числе и человеческое бессмертие. В связи с этим не лишне вспомнить поверье о том, что римский Вулкан мог отсрочить смерть на десять лет. Отсюда становятся понятны указания римских авторов на то, что магическими обрядами, связанными с культом Велханса и Сефланса, можно было отсрочить беду, преследующую человека, на десять лет, а для страны — на целых тридцать лет [Наговицын 2000: 436].

С этрусками связывают и легендарного Мамурия Ветурия, того самого «безупречного» кузнеца, «честностью славного своей», которому римский царь из этрусской династии Нума Помпилий поручил заботу о том, чтобы воспроизвести в одиннадцати экземплярах щит, «неожиданно»

посланный Юпитером «с небес». «Это оружие, утверждал он, явилось во спасение городу, и его надо беречь, сделавши одиннадцать других щитов, совершенно подобных первому формой, размерами и вообще всем внешним видом». Эти щиты были изготовлены для того, чтобы воры не смогли отличить и украсть подлинный божественный щит, охраняющий Рим от врагов. «Ветурий Мамурий, один из самых искусных художников, добился такого подобия и такого единообразия, что даже сам Нума не мог отыскать первого щита». Салии, которым были вверены эти щиты для сохранения в одном святилище на Палатинском холме, раз в год с песнями и воинственными плясками проносили их по городу [ПЛУТАРХ 1961: 88–89; ОВИДИЙ 1973: 285–288; ТИТ ЛИВИЙ 1989: 27; РОБЕР 2007: 169]. И этот эпизод очень напоминает нартовские сказания о мече, неотличимую копию которого Курдалагон предлагал Урузмагу и Сослану вместо клинка, выкованного из упавшего с неба небесного железа.

К осетинским великанам-уаигам, индоиранскому Вайю и славянскому Вию близок этрусский бог Вейовис. Он считался царём подземного мира, о чем говорится у Цицерона, который в сочинении «О природе богов» (III), как и Дионисий Галикарнасский, называет бога Вейовиса подземным Юпитером этрусков [ЦИЦЕРОН 1985: 177; ДИОНИСИЙ 2005: 93]. Роль Вейовиса как одного из хозяев подземного мира подчеркивается тем, что в сочинении Марциана Капеллы (II) Вейовис вершит суд над злыми духами [НАГОВИЦЫН 2000: 412].

Античные авторы приводят некоторые легенды древнего населения Корсики, которое включало этрусков. В частности, Саллюстий (фрагмент II, 11) производит название «Корсика» от имени лигурийки Корсы, поплывшей на лодке за отделившимся от стада быком и указавшей затем дорогу на остров другим лигурийцам [НЕМИРОВСКИЙ 1983: 52]. Так, следуя за оленем, приходит в Гумское ущелье Сослан, а основатели осетинских сёл находят удобные места для поселения.

С Балсаговым Колесом сближается в греческих мифах расправа Зевса над Иксионом, сыном лапифского царя Флегия [ГУЦУЛЯК 2020]. На одном этрусском бронзовом зеркале 460–450 года до н.э. из Британского музея Иксион (Ихсиун) изображен распятым на огненном колесе [ГРЕЙВС 1992: 164; BONFANTE, SWADDLING 2006: 29]. Колесо уже давно было распознано исследователями античной мифологии как солярное [СООК 1914: 197–211], что установлено и для эпического Колеса Балсага.

Аналогом чудесных плодов нартовской яблони в средиземноморской мифологии выступали золотые яблоки из садов Гесперид. Эврисфей, царь Тиринфа, велел Гераклу принести их. Когда царь задал эту почти невыполнимую задачу, Геракл не знал, куда идти и где искать яблоки. Он бродил по

земле, пока не добрался до Атланта, великого титана, державшего на плечах небесный свод. Геракл уговорил Атланта, чтобы тот помог ему достать золотые яблоки, и пообещал, пока Атлант будет ходить, взять на себя его тяжкое бремя. Атлант и вправду принёс яблоки, которые охраняли нимфы Геспериды, но решил сам отнести их Эврисфею и навсегда оставить Геракла держать небосвод. Но умный Геракл его перехитрил. Он не стал возражать Атланту, но попросил того на минуту подержать ношу: ему якобы хотелось положить на плечи подушку, чтобы небесный свод не так на них давил. Ничего не подозревавший Атлант согласился, а Геракл, избежавший ловушки, сразу же пустился в обратный путь. На бронзовом зеркале из Вульчи, датированном V веком до н.э. этрусский художник запечатлел их в тот момент, когда Геракл уходит. Геракл сделал шаг в сторону, в правой руке у него палица, в левой — золотые яблоки и видно, что он не намерен мешкать. Примечательно, что на этом этруском изображении Атлант носит имя Арил, а Геракл — Каланике при более распространенном Геркле [DENNIS 1878: 482; Буриан, Моухова 1970: 169]. Паоло Мартини, специально исследовавший этимологию этого этрусского имени Арил и связывающий его с заимствованным в латынь словом *arillator* ‘посредник’, сравнивает этрусского Атланта с индоиранским Митрой — богом-медиатором, удерживающим небо и землю [MARTINI 1987: 35–39]. А в фольклоре современных албанцев, по некоторым предположениям, родственных этрускам по языку, сюжет об Ахсаре и Ахсартаге воспроизводится в сказке «Три королевича и чудовище», где повествуется, что «возле королевского дворца находилась бахча, посередине её стоял колодец, а у колодца росла яблоня с золотыми яблоками. В колодце жило чудовище, которое каждый день вылезало наверх, подползало к яблоне, срывало с неё одно золотое яблоко и съедало». Младшему королевичу удаётся убить чудовище, после чего отец его женит на добытой из подземелья девушке — Красе земли [Албанские народные сказки 1989: 33–36].

Объясняя происхождение своей религии, этруски рассказывали, что некий пахарь из Тарквиний, жрец-лукумон Тархон, проложил однажды слишком глубокую борозду и оттуда «внезапно выскочил» маленький человечек — по виду ребенок, но седой, как старик. Цицерон в трактате «О дивинации» (2. XXIII) пишет, что этот человечек, «как написано в этрусских книгах, был по наружности мальчик, но по мудрости — старец» [ЦИЦЕРОН 1985: 261]. Аммиан Марцеллин (XXI. 1, 10) тоже ссылается на предание, по которому тот «внезапно появился из недр земных в Этрурии» [АММИАН 1994: 215]. Испуганный этим чудом, Тархон позвал на помощь. Другие лукумоны, работавшие неподалеку на своих полях (ибо в те времена нравы отличались простотой, и никто не гнушался трудом пахаря),

поспешили на призыв Тархона, «и вскоре на это место собралась вся Этрурия». Это оказался мудрый и искусный в науке гадания Таг, посланный великим богом Тином, чтобы передать лукумонам установления, в согласии с которыми они должны были учить людей. «И Тагет долго говорил перед многочисленными слушателями, а те все его слова запомнили и записали. А вся его речь была о том, что составило науку гаруспиций» [ЦИЦЕРОН 1985: 261].

Легенда утверждает, что лукумоны зафиксировали эти законы на восковых табличках. Как только чудесный ребенок, рожденный землей, исполнил свою миссию, он тут же погрузился обратно в борозду, и больше его уже никто не видел. Но с тех пор жители Тосканы на протяжении веков свято верили в то, что если их дети заболеют, то можно призвать на помощь «духа-ребенка» Таго, который восстанет из земли и поможет им. Об этом в конце XIX века рассказали старики-итальянцы Чарлзу Годфри Лиланду, собиравшему фольклорные данные для своей книги «Этрусско-римские пережитки в народных традициях» [LELAND 1892: 96; ВОГЭН 1998: 66-67].

Как указывает Лиланд, предания о маленьких детях, изрекающих слова мудрецов или наделённых целительными силами, распространены в фольклоре разных местностей [LELAND 1892: 96, 98; ВОГЭН 1998: 67]. Анзор Дарчиев отмечает, что Таг — это герой, рождённый землёй; именно рождённый, поскольку у земледельческих народов, для которых земля являлась олицетворением стихии плодородия, была распространена эротическая символика земли: посев отождествлялся с оплодотворением, плуг — с фаллосом и т.д. А если учесть, что плуг в мифологии может падать с неба, являясь божественным даром человеку (как у скифов), Таг предстаёт как персонаж, рожденный от брака неба и земли. И поэтому он обладает необычайной мудростью [ДАРЧИЕВ 2000: 223].

В осетинском фольклоре, по меткому наблюдению Анзора Дарчиева, есть персонаж, весьма похожий на этрусского Тага [ДАРЧИЕВ 2000: 224]. Это — Санаты Сем из привилегированного сословия Тагиата. Сем обладал даром предсказателя, понимал язык зверей и птиц, отличался большой мудростью и красноречием. Сем начал говорить в трехмесячном возрасте, и тогда же он сделал свое первое предсказание: находясь в колыбели, оставленный дома под присмотром старика, Сем начал громко кричать и требовать, чтобы его отнесли на ныхас. Деду Сема ничего не оставалось, как, завернув внука в полы своей шубы, отнести на ныхас селения Лац. А в это время в соседнем селении Кора один из жителей изготавливал соху. Когда тот начал приделывать к сохе лемех, Сем закричал: «Больше не ударяй, а то соха треснет!». Мужчина, конечно же, не мог слышать его слова, и ударил по сохе. Соха треснула. Находящиеся на ныхасе попросили старика показать им, кто кричит из-под его подола. Когда старик показал ребенка, то он



сам заговорил с ними, попросив их отправить в Кора человека, чтоб они убедились в правдивости его слов [Ирон таураэгътае 1989: 436]. Появление Тага на свет также связано с сохой. Кроме того, в нартовском эпосе есть особый персонаж, имя которого — Чысыл Лаппу. Он обрабатывает землю и летает по небу на чудесной бороне, запряжённой оленями. Чысыл Лаппу помогает трём братьям — нартам Бора, Дзылау и Болатбарзаю в их походах, а после гибели братьев оказывает помощь их потомкам — юным Уархагу и Уархтанагу. Судя по сказаниям, этот герой находится в состоянии вечной юности, к тому же обладает божественной природой, будучи племянником Мигъыбардуага, и наблюдает за жизнью нартов с горы Уадхох [Дарчиев 2000: 220, 224].

Элиан в сочинении «О природе животных» (XII. 46), написанном в III веке до н. э., говорит об этрусском поверье, по которому музыка флейты загоняет дичь в силки: «Среди этрусов бытует поверье, согласно которому кабанов и оленей можно ловить не только сетями и собаками, но и с помощью музыки. Вот как это происходит: этрусски расставляют сети и прочие охотничьи принадлежности и снаряжают ловушки; рядом встаёт искусный флейтист, который наигрывает самые прекрасные мелодии, извлекая из своей флейты нежнейшие звуки, и среди всеобщей тишины и покоя эта музыка легко достигает вершин, долин и чащи леса — одним словом, проникает во все логова и норы животных. Сначала они удивляются и пугаются, но потом чистое и всепобеждающее наслаждение от музыки овладевает ими, и, оказавшись в её власти, они забывают о своих детёнышах и своих убежищах. Обычно животные не любят далеко уходить от родных мест. Но эти, увлекаемые, словно силой чар, завораживающей мелодией, приближаются и попадают в ловушки охотников, становясь жертвами музыки» [Эргон 2009: 142, 222]. Это напоминает нартовские сказания о чудесной силе свирели Ацамаза, влиявшей на природу.

Учитывая то, насколько часто встречается изображение флейты на этрусских фресках и рельефах, Агнесс Карр Вогэн предполагает, что игрой на флейте у этрусов сопровождалась почти все виды деятельности. Античные авторы настолько часто упоминают об этрусской флейте, что, по всей видимости, она действительно была национальным музыкальным инструментом [Вогэн 1998: 119]. Жак Эргон считает, что вышеприведённый текст Элиана, уроженца Пренесте, может восходить к этрусскому эпосу, в котором правитель-охотник преследовал добычу в сопровождении «этрусского Орфея, использующего свой волшебный дар» [Эргон 2009: 223].

На надгробии IV века до н.э. из североитальянской Фельзины привлекает внимание стела с изображением зверя, вскармливающего младенца, что указывает на какую-то легенду, аналогичную римской саге о волчице, вскормившей Ромула и Рема [Залесский 1959: 63]. У нартов им

соответствует, например, Саууай, который в некоторых вариантах выкармливается волками.

Для нартовского эпоса характерен «буквально навязчивый» в сказаниях, «особенно у осетин», тип героя-ребёнка, мстящего за отца или брата [МЕЛЕТИНСКИЙ 1968: 220]. Это Батраз, Ацамаз, Саууай, безымянный сын Урызмага, Айсана. У этрусков в Пирги и других городах почитали богиню-мать Эйлифию с ребёнком, который, скорее всего, как и в пеласгийском по происхождению святилище в Олимпии, носил имя Сосипол, ложно истолкованное греками как ‘защитник города’ [НЕМИРОВСКИЙ 1983: 193]. Индолог Степан Наливайко обратил внимание на древнеиндийское соответствие этрусского божества-ребёнка — воинственного эпического героя по имени Шишупал, имя которого на санскрите означает ‘ребёнок-защитник’ [НАЛИВАЙКО 2001: 145–146]. Вполне возможно, что и этрусский Сосипол выступал юным воителем.

Многие верования этрусков напоминают осетинские. Со смертью Анка Марция в Риме кончилось правление латино-сабинских царей. Сыновья его еще не достигли взрослости, и царский трон достался их опекуну — некоему полугреку Лукумону, переселившемуся из этрусского города Тарквинии. Согласно легенде, изложенной Титом Ливием (IV, 1, 34, 1–9), его переезд в Рим сопровождался чудесным и многообещающим знамением. Когда Лукумон на повозке достиг Яникула, над ним распростер свои крылья орел, снял с него шапку, покружился в клюве с ней над ездоком и вновь надел её на голову. Жена Лукумона, знатная этруская женщина Танаквиль, искусённая в гаданиях, немедленно истолковала это событие как предвестие великой судьбы мужа [ТИТ ЛИВИЙ 1989: 41–42]. Это напоминает эпизод из осетинской сказки, когда народ избирает себе царём на семь лет того, на чью голову опустится ястреб [Осетинские народные сказки 1973: 329]. Но не менее важна и роль женщины как главной помощницы в обретении царской власти, которая находит соответствия не только во фригийской легенде о Гордии, женившемся на девушке из семьи прорицателей [НЕМИРОВСКИЙ 1983: 117; НАГОВИЦЫН 2000: 231–232], но и в нартовских сказаниях об Урызмаге и наделённой магическими способностями Сатане, об алдаре Сослане и вещи Бедухе, которая, подобно женщинам на крышках этрусских саркофагов, умерла раньше мужа, уже переродилась в божество и помогает своему мужу в загробном мире [НАГОВИЦЫН 2000: 114]. Кстати, Майяни весьма смело пробует связать имя нартовской Сатаны с предполагаемым антропонимом в этрусской надписи «*mi ramnunas Šatanas*» и выражениями «*Satanes*» и «*etre Satanes*» в таком источнике, как Игувийские таблицы на умбрском языке [МАЯНИ 1964: 401]. Собственные имена *Šatana* и *Šatna* в самом деле встречаются в этрусской эпиграфике [MORANDI 2004: 410–411].

Тем временем исследователи вполне резонно усматривают сходство в представлениях о природе верховной власти у скифских царей, чей родоначальник Геракл получил её, женившись на местной змееногой богине, и этрусских лукумонов, которые произошли от чужака Лукумона, женившегося на Танаквиль, заместительнице богини-матери, обладающей даром пророчества. Магическая сила лукумона зависела от его супруги. Аналогию этому можно видеть в индоарийских представлениях о шакти, то есть об активной божественной энергии женщины, только благодаря которой возможно проявление потенциальных качеств её супруга. Кроме того, этрусскому институту царей-жрецов находят географически отдалённые этнографические параллели в шаманистических культурах, когда правитель считался земным представителем предков, от которых зависело поступление энергии, необходимой для поддержания существования мира живых. При этом основатель династии являлся пришельцем из других земель, обосновавшим свое право на власть женитьбой на представительнице знати автохтонного племени [Шауб 2008: 17–22]. Здесь открывается простор для широких сопоставлений и брака Урызмага с Сатаной, который даёт ему власть над нартами, и многочисленных бракосочетаний нартов с дочерьми, сёстрами и жёнами великанов-уаигов. Между прочим, вполне резонно замечание Петра Козаева [Козаев 1998: 75], что резное кресло из слоновой кости, фигурирующее в осетинском эпосе как сиденье мудрого Урызмага, очень напоминает аналогичный атрибут высших должностных лиц Рима, имеющий этрусское происхождение [Немировский 1983: 113; Янко 2019: 36, 40, 124, 216–217].

Религиозные представления этрусов позволяют немного пролить свет на многие моменты в нартовском эпосе. Например, в одном из осетинских сказаний об Ахсаре и Ахсартаге есть следующий отрывок: «Откуда появились нарты, этого, кроме Бога, никто не знает, но в сказаниях говорят, что они появились со дна моря» [Нарты 1989: 11]. Характерно, что в лезгинской мифологии, на которую сильно повлияли северные иранцы, тоже рассказывалось, что первоначально везде была вода. Когда образовалась суша, то первыми существами, её населившими, были боги, вышедшие из моря. Но на сушу вышли не все, часть осталась на морском дне или в морских волнах [Ризванов 1984: 97–98]. При этом исследователи, которые пробуют реконструировать этрусскую космогонию, предполагают, что, согласно представлениям этого народа, в начале начал существовало первозданное море и богиня этого моря, породившая весь мир. Этрусски считали, что вначале была бездна, подобная бурлящему морю — первоокеану. В ней зародилось желание, и она породила первых богов. Роль богини беды могла играть богиня Мания и близкие к ней персонажи, например, древнейший бог

подземного мира Мант — мужская ипостась Мании. Известны представления этрусков об очистительной и возрождающей душу стихии первоокеана. Вода, выступавшая как символ протоматерии и протоматери всего сущего, рассматривалась как источник смерти-возрождения и обновления. Ритуальный прыжок в неё понимался как некий волевой акт, направленный к обновлению души и тела, но он же олицетворял момент умирания и перехода в загробный мир [Наговицын 2000: 128, 358, 460]. В этой связи следует вспомнить воскрешение мёртвого Сырдона, брошенного нартами, согласно его предсмертной просьбе, в воду [Нарты 1989: 205].

Этрусские параллели, как и греческие и романские, служат доказательством индоевропейской архаичности осетинского нартовского эпоса, его связи с древнейшими индоевропейскими цивилизациями и независимости от гипотетического кавказского субстрата. В то же время, с помощью сказаний о нартах существенно расширяется круг индоевропейских параллелей к этрусской мифологии и обычаям. Если попытки этимологизации с помощью иранских языков остаются на уровне гипотез, то эпос и верования выступают более надёжными средствами верифицировать предположения этрускологов. Следует предполагать также успешность обращения к тосканскому, сардинскому, корсиканскому, албанскому фольклору в поисках близких и дальних соответствий нартовскому эпосу осетин.

#### ЛИТЕРАТУРА

АБАЕВ В.И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. — Владикавказ: Ир, 1990. — 640 с.

Албанские народные сказки / Составитель, автор пересказа с албанского, предисловия и примечаний Татьяна Серкова. — Москва: Художественная литература, 1989. — 318 с.

АММИАН МАРЦЕЛЛИН. Римская история. — Санкт-Петербург: Алетейя, 1994. — 576 с.

БЛОК РЕЙМОН. Этрусски. Предсказатели будущего. — Москва: Центрполиграф, 2004. — 189 с.

БУРИАН Ян, МОУХОВА БОГУМИЛА. Загадочные этрусски. — Москва: Наука, 1970. — 227 с.

ВЕРГИЛИЙ. Буколики. Георгики. Энеида / Вступительная статья М. Гаспарова, комментарии Н. Старостиной и Е. Рабинович. — Москва: Художественная литература, 1979. — 550 с.

ВОГЭН АГНЕС КАРР. Этрусски. — Москва: Крон-пресс, 1998. — 235 с.

ГОМЕР. Илиада / Перевод Н.И. Гнедича. — Санкт-Петербург: Наука, 2008. — 573 с.

ГРЕЙВС РОБЕРТ. Мифы древней Греции. — Москва: Прогресс, 1992. — 624 с.

ГУЦУЛЯК Олег. Каджи и кентавры: к вопросу об этнической атрибутации мифо-эпических персонажей (в печати). — 2020.

- ДАРЧИЕВ А.В. О Таргитае — прародителе скифов // Дарьял. — Владикавказ, 2000. — № 1(40). — С. 218-233.
- ДЗИЦОЙТЫ Ю.А. Вопросы осетинской филологии. — Цхинвал: Республика, 2017. — Том I. — 464 с.
- ДЗИЦОЙТЫ Ю.А. Нартовский эпос и Амираниани. — Цхинвал: полиграфическое производственное объединение, 2003. — 224 с.
- ДИОДОР СИЦИЛИЙСКИЙ. Греческая мифология. (Историческая библиотека) / Перевод с древнегреческого О.П. Цыбенко. — Москва: Лабиринт, 2000. — 224 с.
- ДИОНИСИЙ ГАЛИКАРНАССКИЙ. Римские древности. — Москва: издательский дом «Рубежи XXI», 2005. — Том I. — 272 с.
- ДЯКОНОВ И.М. История Мидии от древнейших времён до конца IV в. до н.э. — Москва-Ленинград: издательство Академии наук СССР, 1956. — 486 с.
- ЗАЛЕССКИЙ Н.Н. Этруски в Северной Италии. — Ленинград: издательство Ленинградского университета, 1959. — 116 с.
- ИЛЬИНСКАЯ Л.С. Легенды и археология. Древнейшее Средиземноморье. — Москва: Наука, 1988. — 176 с.
- ИРОН таурæгътæ / Чыныг сарæзта, разныхас æмæ йын фиппаинагтæ ныффыста Джæккайтæ Ш. — Орджоникидзе: Ир, 1989. — 498 с.
- КОЗАЕВ Пётр. Аланы-арии. Происхождение и древнейший период истории. — Владикавказ: Проект-пресс, 2000. — 348 с.
- МАВЛЕЕВ Е.В. Самнитские войны и зеркала Вольсиний // Вестник древней истории. — Москва, 1987. — № 1. — С. 185-201.
- МАКНАМАРА Эллен. Этруски: Быт, религия, культура. — Москва: Центрполиграф, 2006. — 192 с.
- МЕЛЕТинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. — Москва: Наука, 1968. — 366 с.
- НАГОВИЦЫН Алексей. Мифология и религия этрусков. — Москва: Рефл-бук, 2000. — 496 с.
- НАЛИВАЙКО Степан. Таємниця розкриває санскрит. — Київ: Просвіта, 2001. — 288 с.
- НАРТЫ. Осетинский героический эпос / Составители Т.А. Хамицаева и А.Х. Бязыров. — Москва: Наука, 1989. — Кн. 2. — 494 с.
- НЕВЕРОВ О.Я. Геммы античного мира. — Москва: Наука, 1982. — 144 с.
- НЕМИРОВСКИЙ А.И. Этруски. От мифа к истории. — Москва: Наука, 1983. — 261 с.
- ОВИДИЙ. Элегии и малые поэмы. — Москва: Художественная литература, 1973. — 528 с.
- Осетинские народные сказки / Запись текстов, перевод, предисл. и примеч. Г.А. Дзагурова (Губади Дзагурти). Автор типологического анализа сюжетов Исидор Левин при участии Уку Мазинга. — Москва: Наука, 1973. — 598 с.
- ПАВЕЛ ДИАКОН. Эпитома сочинения Секста Помпея Феста «О значении слов» / Перевод с латинского языка, вступительная статья, комментарии А. А. Павлова. — Москва-Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2018. — 496 с.

Плиний Старший. Естественная история. Книга II / Перевод и комментарии Б.А. Старостина // Архив истории науки и техники. — Москва: Наука, 2007. — Вып. III. — С. 287–366.

Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве / Перевод с латинского, предисловие и примечания Г.А. Тароняна. — Москва: Ладомир, 1994. — 941 с.

ПЛУТАРХ. Сравнительные жизнеописания в трёх томах. — Москва: издательство Академии наук СССР, 1961. — Том I. — 503 с.

РАХНО К.Ю. Арфа Сырдона: балканско-средиземноморские параллели // *Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language.* — Paris — Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2019. — Vol. XIV. № 1, 2. — С. 88–116.

РИЗВАНОВ Р.З. Из ономастики лезгин // Советская этнография. — Москва, 1984. — № 5. — С. 97–101.

РОБЕР Жан-Ноэль. Этруски. — Москва: Вече, 2007. — 368 с.

СЕКСТ ПРОПЕРЦИЙ. Элегии в четырех книгах / Перевод и примечания А.И. Любжина. — Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2004. — 272 с.

ТИМОФЕЕВА Н.К. Религиозно-мифологическая картина мира этрусков. — Новосибирск: Наука, 1980. — 112 с.

ТИТ ЛИВИЙ. История Рима от основания города. — Москва: Наука, 1989. — Том I. — 576 с.

ТРОЈАНОВИЋ Сима. Ватра у обичајима и животу српског народа. Књ. 1 // Српски етнографски зборник. — Београд: штампарија «Св. Сава», 1930. — Књ. XLV. — 340 с.

ТЮИЙЕ Жан-Поль. Цивилизация этрусков. — Екатеринбург-Москва: У-Фактория; Астрель, 2011. — 254, [2]с.

ЦИЦЕРОН. Философские трактаты. — Москва: Наука, 1985. — 383 с.

ШАУБ И.Ю. Италия — Скифия: культурно-исторические параллели. — Москва-Санкт-Петербург: Новый Гермес, 2008. — 155 с.

ЭРГОН Жак. Повседневная жизнь этрусков. — Москва: Молодая гвардия, 2009. 334, [2] с.

ЯНКО А.Л. Этруски: социально-политическая организация (VIII–III вв. до н. э.). — Харьков: Майдан, 2019. — 496 с.

BONFANTE Larissa, SWADDLING Judith. *Etruscan Myths.* — London-Austin: British Museum Press; the University of Texas Press, 2006. — 80 p.

COOK Arthur Bernard. *Zeus: A Study in Ancient Religion.* — Cambridge: University Press, 1914. — Volume I. Zeus God of the Bright Sky. — XLIII, 885 p.

DENNIS George. *The Cities and Cemeteries of Etruria in two volumes.* — London: John Murray, Albemarle Street., 1848. — Vol. II. — XV, 580 p.

DUMÉZIL Georges. *Archaic Roman Religion: With an Appendix on the Religion of the Etruscans.* — Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, 1970. — XXX, 715 p.

FORBES R.J. *Metallurgy in Antiquity: A Notebook for Archaeologists and Technologists.* — Leiden: E.J. Brill, 1950. — 489 p.

JANNOT Jean-René. Religion in Ancient Etruria. — Madison: University of Wisconsin Press, 2005. — 252 p.

KRAUSE Ernst. Die nordische Herkunft der Trojasage bezeugt durch den Krug von Tragliatella, eine dritthalbtausendjährige Urkunde: Nachtrag zu den Trojaburgen Nordeuropas. — Glogau: Verlag von Carl Flemming, 1893. — 48 S.

LELAND Charles Godfrey. Etruscan Roman Remains in Popular Tradition. — London: T. Fisher Unwin, 1892. — VIII, 385 p.

LIPPMANN Edmund O. von. Entstehung und Ausbreitung der Alchemie: Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. — Berlin: Verlag von Julius Springer, 1919. — XVI, 742 S.

MARTINI Paolo. Il nome etrusco di Atlante. — Rome: Dipartimento di studi glottoantropologici dell'Università di Roma «La Sapienza», 1987. — 52 p.

MAYANI Zacharie. The Etruscans Begin to Speak. — New York: Simon and Shuster, 1964. — XIII, 474 p.

MORANDI Tarabella Massimo. Prosopographia etrusca : I Corpus : 1 : Etruria meridionale. — Roma: L'Erma di Bretschneider, 2004. — 80, 32 p.

PALLOTTINO Massimo. Etruscologia. — Milano: editore Ulrico Hoepli, 1984. — 564 p.

PEIFFIG Ambros Josef. Religio Etrusca. — Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1975. — 426 S.

THOMSON DE GRUMMOND Nancy. Etruscan Myth, Sacred History, and Legend. — Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006. — XVI, 256 p.

DOI: 10.46698/VNC.2020.78.30.001

Ю.А. ДЗИЦЦОЙТЫ

**ОПЫТ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО  
АНАЛИЗА ПРЕДАНИЙ О ХЕТАГЕ**

**Введение.** Образ легендарного Хетага (осет. *Хетæг*) занимает особое место в осетинской культуре. С одной стороны, он герой исторических преданий, основатель святилища *Хетæджы къох* ‘святилище (букв. роща) Хетага’, или *Хетæджы дзуар* id. [ССКГ, 1870, III: 31; Миллер 1934: 1556; Калоев 1971: 282]<sup>1</sup>, а с другой — отец-основатель обширной фамильной группы в Центральной Осетии, в числе которых находятся и *Хетæггатæ* ‘Хетагуровы’ [Калоев 1983: 209–211; «МД» 2002, № 12: 124–127]. Он же — «патрон жителей Нарского и Алагирского ущелий», заступник последних «как перед добрыми, так и перед злыми духами» [Ковалевский 1886, I: 94].

Первая фиксация преданий о Хетаге относится к тридцатым годам XIX в., а в начале XX в. К.Л. Хетагуров посвятил Хетагу одноименную поэму [ХЕТАГКАТЫ, I: 250–277]. Кроме того, сведения о Хетаге содержатся и в этнографическом очерке «Особа» [ХЕТАГКАТЫ, IV: 317–319, 425–426], а также в письмах поэта [ХЕТАГКАТЫ, V: 85, 223, 334], в одной из его небольших заметок [Там же: 365–366] и в стихотворении, написанном на русском языке [ХЕТАГКАТЫ, II: 242].

Несомненно, Коста располагал несколькими вариантами народного предания, записанными от разных сказителей, двух из которых называет по именам [ХЕТАГКАТЫ, IV: 313; V: 334], а об остальных говорит в описательных выражениях [ХЕТАГКАТЫ, IV: 317]. В посвященном Хетагу стихотворении Коста не без преувеличения сообщает, что предания о нем «черпал из тысячей уст» [ХЕТАГКАТЫ, II: 242].

Неудивительно, что Хетæг в одном из вариантов поэмы представлен в качестве сына кабардинского князя Инала [ХЕТАГКАТЫ, IV: 317; I: 339], а в других вариантах признан аланином. Действие поэмы отнесено то к эпохе

<sup>1</sup> Зафиксированы также названия *Хетæджы хъæд* ‘лес Хетага’ [КЪАРДЖИАТЫ 1991: 24], *Хетæджы кувæндон* ‘святилище Хетага’, *Тымбыл хъæды дзуар* ‘святилище Круглого леса’ [ЧЕДЖЕМТЫ 1997: 8; АГЪНАТЫ 1999: 69, 74].



Чингисхана, то Мамаю, то Крымшамхалов [КЪОСТА 1939: 203]<sup>2</sup>. В одной из своих работ сомнения о происхождении своего пращура Коста выразил открытым текстом: «Какая доля правды во всей этой легендарной истории, я не берусь судить, но думаю, что осетины в пору своего могущества навряд ли позволили бы какому-~~нибудь~~ персиянину или кабардинцу алдарствовать<sup>3</sup> над собой. А в горах, при последующей отчаянной борьбе за существование, было слишком тесно, чтобы какой-нибудь беглец из-за Кубани занял лучший пункт и разросся в поколение, дающее тон коренному населению» [ХЕТАГКАТЫ, IV: 426].

Аналогичные сомнения у исследователей творчества Коста мотивированы отсутствием у князя Инала сына по имени Хетаг [АЛБОРОВ 1929: 114–120; БЯЗЫРОВ 1979: 9–10]. Этнограф В.С. Уарзиати пытался преодолеть это препятствие с помощью этимологии имени *Хетæг*, которое он возводил к имени одного из потомков князя Инала — *ХьэтIэхъуцокъуэ* [УАРЗИАТИ 1982: 89]. Исходя из данного сопоставления, а также из некоторых других соображений, В.С. Уарзиати отнес время жизни Хетага к XVI веку [ТАМ ЖЕ: 87].

Забегая вперед, отметим, что кабардинское имя *ХьэтIэхъуцокъуэ* заимствовано в осетинский язык в форме *Хатæхцыхъо*, и никакими усилиями воображения ни из этой формы, ни из ее кабардинского оригинала нельзя вывести осетинское *Хетæг*, если, конечно, оставаться в рамках исторической фонетики осетинского языка. Важно также подчеркнуть, что В.С. Уарзиати опирается в своем анализе исключительно на одну часть преданий о Хетаге, в которой говорится об его кабардинском происхождении, оставив без внимания другую, в которой этих сведений нет, а все что противоречит его позиции, объявляет «второстепенным» [УАРЗИАТИ 1982: 85; 1989: 80]. Вдобавок ко всему В.С. Уарзиати сопоставляет эпизод с бегством Хетага из-за Кубани с изгнанием христианских священников из Западной Алании, имевшим место в X в. н.э. [УАРЗИАТИ 1989: 84–85], что вступает в противоречие с его же датировкой жизни Хетага, однако это противоречие оставляет неразъяснённым.

В подтверждение мнения о кабардинском происхождении Хетага В.Б. Пфаф ссылался на «тип лица» жителей Нарской котловины, который напоминал ему кабардинцев [ПФАФ 1871: 76]. Спустя 30 лет, Е. Вейденбаум пошел еще дальше, допустив, что «предполагаемое легендой кабардинское происхождение Хетага и нахождение роши, ему посвященной, близ кабардинских пределов дает повод к возбуждению вопроса: не заимствовали ли

<sup>2</sup> В некоторых исследованиях эти противоречия упоминаются, но не анализируются [ХАДАРЦЕВА 1951; САЛАГАЕВА 1959].

<sup>3</sup> Т.е. властвовать, владычествовать — Ю.Д.

осетины почитание рощ от кабардинцев, под влиянием которых они находились?» [СР: 69].

Священник М. Коцоев, как бы отвечая на эти сомнения, писал на страницах «Владикавказских епархиальных ведомостей» следующее: «Говорят, что до переселения из гор осетин роща Хетаг почиталась святою еще кабардинцами. Кабардинцы же узнали о святости куста [т.е. рощи. — Ю. Д.] по необыкновенным явлениям, замеченным якобы их предками. Так, например, рассказывают, что во времена их предков почти каждую ночь замечали небесный свет, становившийся как бы огненным столбом между Хетагом [т.е. рощей Хетага. — Ю. Д.] и небом. Это объяснялось тем, что покровитель этой рощи и Хетага сам св. Георгий сошел с неба в эту рощу. Поэтому осетины здесь молятся, говоря — Хетаджи Уастырджи, помоги нам» [цит. по: УАРЗИАТИ 1995: 84].

Не упоминая о своих предшественниках, гипотезу о кабардинском происхождении рощи Хетага повторяет Б.А. Калоев: «Мы склонны считать этот “священный” куст местом поклонения прежних обитателей этих мест — кабардинцев, от которых он перешел к осетинам после их обоснования в предгорьях» [КАЛОЕВ 1971: 282]. Позже Б.А. Калоев отнес культ Хетага к «древнекавказскому компоненту» в осетинской мифологии [КАЛОЕВ 1992а: 265; КАЛОЕВ 1992б], а литературовед З.М. Салагаева [1959: 92] отстаивала мнение о влиянии кабардинских преданий об Инале на осетинские предания о Хетаге. И хотя кабардинское происхождение Хетага признается и другими авторами [КУСОВ 1987: 64], эта версия вызывает у части исследователей вполне обоснованные сомнения ввиду содержащихся в ней противоречий [ВАНЕЕВ, II: 325; БИДЖЕЛТЫ 1985: 72; БИГУЛАЕВА 2014: 12–18].

У перечисленных и других исследований один общий недостаток — они не учитывают альтернативную версию предания о происхождении Хетага. В тех же нескольких исследованиях, в которых содержится упоминание о ней, отсутствует анализ текстов [АЛБОРОВ 1929; САЛАГАЕВА 1959; БЯЗЫРОВ 1979; КАЛОЕВ 1983: 210–211]<sup>4</sup>. Более того, в одном из исследований дело доведено до крайности: оказывается, во всех без исключения версиях предания говорится о переселении Хетага с берегов Зеленчука [ГАГЛОЙТЫ 2017: 124–125].

Таким образом, окончательная кабардинизация Хетага происходит на наших глазах на страницах научных изданий. Учитывая сказанное, считаем необходимым вернуться к вопросу о происхождении Хетага, обратив особое внимание на альтернативную версию предания. Свой анализ мы

<sup>4</sup> Исключением является работа [ГУТНОВ 1993: 50–51], в которой анализ указанных сказаний привел автора к мысли о том, что в формировании привилегий рода Хетагката «существенную роль сыграли культовые обязанности».

начинаем с краткого изложения известных нам текстов<sup>5</sup>, включив в их число один грузинский, несомненно, имеющий отношение к интересующей нас проблеме.

**1. Тексты преданий**<sup>6</sup>. *Вариант 1.* Запись 30-х гг. XIX в. Хетаг был набожен и храбр. Ни о времени жизни Хетага, ни о его национальной принадлежности («какого рода») никто не знал. А однажды он отправился «к неприятелю на воровство» и, убегая от преследователей, близ Суадага укрылся в роще, отделившейся по его просьбе от ближайшего леса. С тех пор этот участок леса, названный в его честь *Хетæджы къох* ‘роща Хетага’, почитается у осетин как национальная святыня [ППК, I: 60–61].

*Вариант 2.* Публикация 1850 г. На месте священной рощи когда-то стоял богатый и многолюдный аул, в котором жил святой старец Хетаг. Он был звездочетом, знавшим по имени каждую звезду на небе, предвещал беды, угадывал смерть людей и домашнего скота, «знал причину и конец вещей». Он к тому же имел власть над шайтанами, которых мог обратить в лошадь, муху и т.п. Но однажды, когда старец ослеп, на его село напал некий падишах с несметным войском. Сельчане бросились спасаться в ближайший лес, но Хетаг не мог последовать за ними. И тогда Хетаг взмолился, чтобы лес сам пришел к нему на помощь. И действительно, от ближайшего леса отделилась роща, которая укрыла как самого Хетага, так и все селение. А когда опасность миновала, жители переселились в другое место. Но Хетаг остался жить в этом лесу, где и был похоронен под курганом [ППК, I: 99–100]<sup>7</sup>.

*Вариант 3.* Опубликовано в 1870 г. Здесь утверждается, что 13–14 поколений тому назад из Кабарды<sup>8</sup> бежал нарт, или наездник Хетаг, преследуемый кровниками. Он успел добраться до местности Суадаг, где его настигли преследователи, но он спасся, укрывшись в лесу, а уже оттуда Хетаг переселился в Нарское ущелье, а затем «взял из Кабарды свое семейство и пригласил к себе на жительство осетин из разных мест» [ППК, IV: 22–23].

*Вариант 4.* Давным-давно в урочище Хетаг, что за рекой Кубанью, жили три брата, внуки славного Инала. Старшего из них звали Хетагом. Однажды братья поссорились между собой, и Хетаг бежал с двумя сыновьями в сторону Осетии. Но его братья пустились в погоню, и в районе

<sup>5</sup> В сборнике сведений и материалов о жизни гениального поэта, одна из глав которого целиком посвящена «Предкам Коста Хетагурова» [Тедеты 2009: 23–45], не учтена даже половина текстов.

<sup>6</sup> Встречаются также переложения приводимых ниже текстов (например, [Миллер 1882: 254; Ковалевский 1886, I: 93–94; Агънаты 1999: 70–71]), которые мы не учитываем.

<sup>7</sup> Согласно другой версии, Хетаг похоронен в склепе в сел. Нар (см. ниже).

<sup>8</sup> Здесь и далее под Кабардой имеется в виду Черкесия (подробнее см. ниже).

(Татартупского) минарета настигли его и убили двух его сыновей. Но Хетаг успел укрыться в башне, а когда все стихло, продолжил бегство. Но преследователи вновь его настигли. И тут он услышал таинственный голос: «Хетаг, беги к лесу!» А он в ответ: «Хетаг уже не успеет к лесу, но лучше пусть лес к Хетагу». И тут от леса отделился небольшой участок, окруживший Хетага. Поняв, что Хетагу покровительствует какой-то ангел, братья прекратили погоню. А Хетаг, отдохнув, отправился в Нар [ССКГ, 1870, III: 30–33].

*Вариант 5.* Запись В.Б. Пфафа, который со ссылкой на предыдущий вариант пишет: «Во время моего путешествия в Нарском обществе я тоже слышал это сказание, но с некоторыми вариантами и прибавлениями». Хетаг — внук Инала. «Вследствие семейных раздоров, во время которых он лишился своих 7-ми сыновей, Хетаг должен был бежать от своих врагов». Преследователи настигли его у аула Салугардан. Тут послышался голос из леса, звавшего его в укрытие. Хетаг ответил, что уже не в силах добраться до леса, но попросил, чтобы лес сам явился к нему на выручку. Тут же густой лес окружил Хетага, а враги вынуждены были вернуться. В этом лесу Хетаг прожил 10 лет, но враги узнали об этом, и заставили его снова спастись бегством. И Хетаг бежал в Нар, где его приняли Бигулаевы. «Устроившись в Наре, Хетаг, славившийся отважным бойцом, снова принялся за войну с кабардинцами, отбивал у них много пленных и добычи, и добытое сбывал за горы, в страну Тамардедопали (т. е. Грузию), променивая на хлеб, так как в это время осетины не занимались земледелием». Однажды Хетаг, везя партию пленных кабардинцев, променял некоему старику трех пленных на три совета. Это предание В.Б. Пфаф завершает своим заключением: «Приведенный рассказ дает также некоторое понятие о том, каким способом в продолжении XV и XVI столетий велась осетино-кабардинская война» [ССКГ, 1871, V: 76–78].

*Вариант 6.* Газета «Иверия», 1889, № 132: «Осетинская легенда». Хетаг дружил с неким Бурсамдзели. Однажды Хетаг отправился из селения Нар в Тифлис, где женился на девушке, родившей ему сына. В другой раз Хетаг поехал на равнину, а на обратном пути на него напали разбойники, но так как он был святым, вокруг него разрослась роща. После этого Хетаг исчез, но от его сына пошла фамилия *Хетæггатæ* ‘Хетагуровы’ (цит. по [ИАА, III: 323; Бязыров 1979: 8]).

*Вариант 7.* Пересказ предыдущего варианта с комментариями М. Джанашвили. У Хетаджа был друг по имени Бурсамджели, который победил покровителя холода и зимы Бовирнона. Как-то друзья отправились в Тифлис, где встретили дьявола, продававшего красавицу за три отгаданных слова. Бурсамджели не смог раскрыть смысла трех слов дьявола, а

вот Хетадж смог и девушка досталась ему. Он привез ее в Нар и женился на ней. Как-то Хетадж отправился в путешествие, и в районе Хетаджи кох остановился на отдых. Вдруг из леса послышался голос: сейчас на тебя нападет враг, беги в лес! Но Хетадж попросил, чтобы лес сам явился к нему, и укрыл его. Так и случилось, и Хетадж спасся. «Богоугодный и святой Хетадж тут же остался и никто более не видел его» [СМОМПК, XXII. С. 195–196].

*Вариант 8.* Хетаг «был младшим сыном князя Инала, жившего за Кубанью, на притоке последней — Большом Зеленчуке». Приняв христианство, он бежал от преследования своих братьев в горную Осетию. «Место первоначального пребывания Хетага в теперешней Осетии» — «куща Хетага» в Куртатинской долине. В Нарскую котловину Хетаг проник через Куртатинский перевал. «В преданиях нет никакого намека на то, чтобы Хетаг отличался военными доблестями или участвовал в походах и сражениях. Напротив, он славился своим незлобием». Однажды, взамен трех невольников, проданных в Тифлисе, Хетаг получил ценный совет [ХЕТАГКАТЫ, IV: 317–319]<sup>9</sup>.

*Вариант 9.* Хетаг — младший сын аланского (в варианте — кабардинского) князя Инала, жившего за Кубанью (Хъобан). Братья во главе своего войска успешно отразили нападение Мамаю на Аланию (Аланы зæхх). Хетаг в свое время был отправлен на учебу в Крым к греческому монаху, где принял христианство. За отступничество от веры предков (фыдæлты дин) родственники обратили на него свой гнев, и Хетаг бежал в Осетию. История с рощей Хетага. Хетаг поселяется в Наре. Хетаг оказал помощь грузинскому царю в битве с персами [ХЕТАГКАТЫ I: 250–276, 470]<sup>10</sup>.

*Вариант 10.* Опубликовано в газете «Терские ведомости» в 1903 г., № 143. На месте нынешней рощи стояло богатое и многолюдное селение, жители которого приняли магометанство. Жил среди них святой человек по имени Хетаг. «Он знал все, что делается на свете, знал на земле причину и конец всех вещей, понимал разговоры небесных светил и всю свою жизнь воевал с шайтанами, которые вынуждены были, наконец, бежать из аула и только за сто агачей<sup>11</sup> осмеливались показывать язык святому. Под эгидою такого мужа аул жил спокойно и наслаждался довольством и счастьем. Но рок и судьба ничем неотвратимы <...> Хетаг лишился зрения и уже не мог воевать с шайтанами. Вот в эту-то пору дух Джехенема и наслал на аул какую-то могучую вражескую силу. Уже только одна гора отделяла ее от

<sup>9</sup> Последний мотив представлен в осетинском фольклоре и без привязки к имени Хетага. Ср. вариант, обработанный осетинским поэтом Х. Дзаболата [1992: 302–308].

<sup>10</sup> Поскольку варианты 8 и 9 записаны К. Л. Хетагуровым, их можно было бы объединить. Однако содержащиеся в них детали не совпадают.

<sup>11</sup> Аҕаӕ — турецкое и азербайджанское слово: мера длины от 6 до 7 вёрст.

аула. Жители, бросая родные очаги, бегут в Алагир, но и в бегстве не забывают они благочестивого старца. — Хетаг, — кричат добрые люди, — спеши в лес, иначе ты погибнешь!» Далее — как в остальных вариантах: Хетаг не смог последовать за односельчанами, но по его просьбе от леса отделился участок, укрывший его.

*Вариант 11.* Хетаг родом из Кабарды, из Биаслановых. На почве кровной мести Хетаг вынужден был бежать в Осетию. Обосновавшись в селении Нар, он женился на девушке из рода Бигъуылатæ, но в Кабарде у него оставалась невеста, которую он, спустя какое-то время, привел в качестве второй жены [ИАА, III: 53–54].

*Вариант 12.* Хетаг был кабардинским воров. Приняв христианство, он был вынужден бежать в Осетию, но успел добраться только до Арджинарага, где чудом спасся от преследователей, укрывшись в роще, отделившейся от леса. Впоследствии Хетаг переселился в Нар, где продолжил заниматься воровством и похищением детей, которых продавал в Грузии. Однажды в Грузии Хетаг обменял трех своих невольников на три ценных совета [ИАА, III: 54–56].

*Вариант 13.* Хетæг — единственный человек, выживший после кровавой бойни (цагъды уæлдай). Однажды он отправился в поход, а с собой взял невольника для продажи. В пути ему встретился некий человек, которому он продал своего невольника за три совета. Убедившись в справедливости первого совета, Хетаг отправился к царице Тамаре, где выяснилась справедливость второго совета. Вернувшись на родину, Хетаг убедился в верности и третьего совета [ХИАУ, II: 122–124].

*Вариант 14.* Хетæг был кабардинцем из рода Биаслантæ. Поссорившись с братьями, он переселился в Нарскую котловину, где женился на девушке из рода Бигъуылатæ [ИАА, III: 59–60].

*Вариант 15.* Хетæг был одним из трех сыновей кабардинца Инала. Братья решили убить Хетага из-за того, что он принял христианство. Узнав об этом, Хетаг бежал в сторону Осетии, а братья пустились в погоню. В районе Арджинарага они уже настигли Хетага, но ему удалось добраться до Суадага, где он спасся в роще, отделившейся от леса. Прожив год в Арджинараге, Хетаг переселился в селение Нар [ИАС, II: 562–563].

*Вариант 16.* Грузинский князь решил поселить Хетага на своей земле. Однако ночью Хетагу приснился ангел, предупредивший его против проживания на дарованной земле — жить следовало только на самом приобретенной земле<sup>12</sup>. И Хетаг отказался от подарка. Но вскоре во время

<sup>12</sup> Ср. осетинскую поговорку: *Лæварганæджы зæхмæ ма фæцу, фæлæ дахи ссаргæ зæххыл цæр* [ИÆ: 54], т.е. «Не живи на дарованной земле, живи на земле, которую сам приобрел».

охоты он забрел в Нарскую котловину, где и решил поселиться. Ночью Хетагу снова приснился ангел, одобивший его выбор. Хетаг женился на дочери коренного жителя Бигулаева. Но вскоре его жена умерла, и вторым браком Хетаг женился на дочери грузинского царя. Хетаг часто ездил в Грузию, проводя там много времени. Однажды, находясь в Грузии, к нему явился старец, предложивший обменять его коня (уацайраг) на три ценных совета и т.д. [ИАС, II: 563–566].

*Вариант 17.* Грузинское предание о герое Хетаге, записанное К. Сихарулидзе в 1950 г. в Хевском ущелье Грузии. На Хевское ущелье напали дагестанцы. К ним на помощь из Казбеги пришел герой Хетаг во главе большого войска. В благодарность за успешное отражение нападения царица Тамара своим указом учредила обычай переносить во время Новогоднего праздника все святыни из церкви святой Троицы в родовое поместье Хетага. Так народ поздравлял потомков Хетага с Новым годом [цит. по: Гаглойти 2000; 2008: 20–21].

*Приложение 1.* Отголосок рассматриваемого предания в дигорской поговорке: — Хетаг, в лес! — Хетагу в лес нельзя идти, пусть лес идет к Хетагу! [ОДНИ: 322–323].

*Приложение 2.* Отрывок из молитвословия: *Сау хъæды бæлæстæй быдыры цæхæрадон чи скодта — Хетæджы дзуар, дæ куæг адамæн æххуысгæнæг фæу!* [ЧЕДЖЕМТЫ 1997: 9], т.е. «О святылище Хетага, сотворившее на равнине (райские) кущи из деревьев глухого леса, окажи свою милость страждущим!».

*Приложение 3.* Отрывок из молитвословия: *Сау хъæды бæлæстæй быдыры цæхæрадон чи сарæзта, нæ Хетæджы Уастырджы, табу дæхицæн* [Там же: 483], т.е. «Слава Тебе, о наш Уастырджи (святылища) Хетаг, сотворивший на равнине (райские) кущи из деревьев глухого леса».

**2. Анализ текстов.** Сравнение приведенных вариантов и версий позволяет выделить три основных мотива: 1) бегство Хетага в Осетию и чудесное спасение в роще, отделившейся от леса. 2) Переселение Хетага из Суадага в селение Нар. 3) Путешествие Хетага в Грузию.

В части текстов отсутствует первый из этих мотивов (В-1, В-2, В-6, В-7, В-10, В-13, В-16, В-17), а в другой, напротив, третий (В-3, В-4, В-11, В-14, В-15). В нескольких вариантах отсутствуют первый и третий мотивы (В-1, В-2, В-6, В-10). Второй мотив присутствует практически во всех вариантах. В двух вариантах (В-6; В-7) второй и третий мотивы переставлены местами.

**2.1. Национальная принадлежность Хетага.** В девяти из приведенных сказаний утверждается, что Хетаг — сын (или внук) кабардинского

князя Инала (В-3; В-4; В-5; В-8; В-9; В-11; В-12; В-14; В-15). В этих сказаниях определено также время жизни Хетага, т.к. князь Инал жил в XV в. Напротив, в варианте (В-1) время жизни и национальная принадлежность Хетага считаются неопределенными. В варианте (В-9) Хетаг — аланский княжич, а в вариантах (В-13, В-17) время его жизни прикреплено к эпохе царицы Тамары (XII в.), что явно противоречит родству Хетага с князем Иналом. Однако эти версии заслуживают не меньшего доверия, так как представлены в двух разных национальных традициях на далеко отстоящих друг от друга территориях. Напротив, варианты, в которых Хетаг — сын князя Инала, мало отличаются друг от друга и записаны на ограниченной территории Нарской котловины, что говорит о сравнительно позднем их происхождении.

Но если Хетага признать потомком князя Инала, то помимо противоречий с другими версиями возникает еще и вопрос о времени и условиях осетинизации его потомков. Обратим внимание на то, что в преданиях «кабардинец» Хетаг, придя в Нарскую котловину, поселился на землях «грека» Бигулаева. Если эти сведения понимать буквально, то получается, что в XV веке в Туалии жили греки, которых в XVI веке сменили кабардинцы, которых вскоре, судя по документам XVII в., сменили осетины [ДМ, I: 103]. Не говоря уже о малой вероятности трехкратной смены населения на ограниченной территории Туалии за столь короткий промежуток времени, хочется напомнить один из аргументов, выдвинутых против гипотезы о вайнахской принадлежности тех же туальцев [Тменов 1989: 119–120]. Если бы туальцы, основу которых в Нарской котловине составляли именно потомки Хетага, до XVII века были кабардинцами, то главная особенность современного туальского говора осетинского языка заключалась бы в наличии в нем многочисленных адыгских элементов. Между тем, туальский говор — один из самых «чистых», свободных от иноязычных влияний говоров осетинского языка.

Предположение о кабардинском происхождении Хетага наталкивается и на туальскую топонимию, представленную в грузинской хронике «Дзегли эриставта» (1402 г.), анализ которой, проведенный З.Н. Ванеевым, Ю.С. Галойти, З.Д. Цховребовой, Р.Г. Дзаттиаты и автором этих строк, со всей очевидностью продемонстрировал ее осетинский характер. Знаменитая Нузальская надпись (XIV в.) также указывает на осетинский характер населения Буронской котловины, Цейского ущелья и всей территории Туалгома в XIII веке [Кузнецов 1990: 68, 73]. Таким образом, для «греков» и «кабардинцев» в реальной истории средневековой Туалии не остается места.

Следует добавить, что история Центральной и Южной Осетии в период с 1292 г. по начало XIX века известна в осетинских и грузинских



преданиях, поддерживаемых грузинской хроникой, как *óсоба* т.е. ‘время господства осетин’, под которыми имеются в виду осетины-иронцы [Дзиццойты 2017: 37–51]. Этот период характеризуется борьбой осетинских обществ с внутренними и внешними врагами. И, поскольку возвышение Хетагуровых приходится на этот же период, следует признать, что именно они возглавили процесс осетинизации, или «иронизации» Нарской котловины.

**2.2. О роде занятий Хетага.** Наиболее существенные противоречия содержатся в сведениях о роде занятий Хетага. С одной стороны, в большинстве сказаний специально подчеркивается набожность и святость Хетага: Хетаг набожен (В-1), Хетаг / Хетадж — богоугодный и святой человек (В-6; В-7; В-10), Хетаг «славился своим незлобием», он никогда не участвовал в походах и набегах (В-8), Хетагу покровительствует ангел (В-4), Хетаг во сне общается с ангелами (В-16), он дружит с божеством Бурсамдзели / Бурсамджел (В-6; В-7). В вариантах (В-2; В-10) утверждается, что Хетаг — слепой святой старец, звездочет и маг, живший в селении, располагавшемся на территории нынешнего святилища. Полностью противореча этим сведениям, часть текстов рисует Хетага вором и грабителем (В-1), похищающим и торгующим людьми (В-5; В-8; В-12; В-13)<sup>13</sup>.

Какова природа этих противоречий и как могли совместиться в одном образе столь противоположные характеристики?

В упомянутой выше статье [Дзиццойты 2017: 37–51] мы пытались показать, что грабежи и разбои являются характерной чертой второго этапа эпохи *óсоба*, длившейся с середины XIV по начало XIX века. Именно в этот период имели место также и случаи похищения людей. Один из таких случаев, произошедший в 1786 г., хорошо известен в связи с высоким статусом похищенной личности — им оказался имеретинский князь, впоследствии подробно описавший свои злоключения [ДМ, I: 293–295]. Более того, деятельность одного из представителей фамилии Хетагуровых, богатыря Гоцъи, занимающего в генеалогии, записанной К.Л. Хетагуровым, четвертую после Хетага позицию [ХЕТАГКАТЫ, IV: 318], в исторических преданиях отнесена к эпохе *óсоба* [«Ф» 1991, № 4–5: 89–103; ср.: ИАА, III: 189; ХЪАЙТЫХЪТЫ 2008: 74–75]. Поскольку время жизни Гоцъи определяется довольно точно — это конец XVII века<sup>14</sup> — нет сомнений,

<sup>13</sup> В стихотворении, посвященном К. Хетагурову, С. Гадиев (1855–1915) — один из лучших знатоков осетинского фольклора — называет Коста *цунан ладжы фырт* «потомком охотника» [ГЪДИАТЫ 1991: 90]. Отсюда видно, что Хетаг был еще и прославленным охотником.

<sup>14</sup> В одном документе за 1723–29 гг. упомянут нарский осетин Жидахан Хетагури [ДМ, I: 112; ХЕТАГКАТЫ, IV: 319], которого трудно отделить от Сидæ (Сидæхан) Хетагурова, занимающего в упомянутой генеалогической таблице следующую за Гоцъи позицию

что и жизнь предшествовавших ему трех поколений Хетагуровых приходится на это же столетие. Следовательно, мотив похищения людей мог быть привнесен в предание о Хетаге только в эпоху *óсоба*. Иными словами, мы имеем дело с позднейшей редакцией предания, исходный вариант которого повествовал о святом старце, а не разбойнике. Поскольку мотив разбойничества вторичен его следует исключить из дальнейшего рассмотрения.

Но если Хетаг — святой старец, то возникает вопрос о конфессии, к которой он принадлежал. Согласно части текстов (В-8, В-9, В-12, В-15), Хетаг христианин, а его семья, по догадке современных исследователей, придерживалась либо языческих [УАРЗИАТИ 1989: 84], либо мусульманских [КУСОВ 1987: 64; СЛАНОВ 2007: 23] верований. Согласно еще двум текстам (В-2, В-10), Хетаг — мусульманин. Однако, несмотря на наличие отдельных мусульманских общин в Алании (X–XIII вв.) [БЗАРОВ 2014: 255 и сл.] и несмотря на упоминание в одном из текстов минарета (В-4), следует исключить возможность отражения в рассматриваемом предании конфликта с мусульманской религией ввиду того, что мусульманство стало играть определенную роль в духовной жизни осетин довольно поздно — лишь в XVIII–XIX вв. Что касается версии о принадлежности Хетага к христианству, то и она наталкивается на существенные препятствия.

Начнем с того, что центр аланской епархии находился в Западной Алании, у истоков Кубани [КУЗНЕЦОВ 1992: 317–318; МАЛАХОВ 2015: 23 сл.]. И если Хетаг бежал в Осетию на почве конфессиональных разногласий, то наверняка не из-за приверженности к христианству, а по прямо противоположной причине. Вспомним, что в современной Осетии Хетаг основал языческое святилище, а не христианский храм, где отправлялся языческий обряд с кровавыми жертвоприношениями [FOLTZ 2019: 85]. Следовательно, «семья» Хетага, действуя в духе политических и конфессиональных устремлений своего времени, могла принять христианство. Хетаг же, судя по всему, оставался приверженцем старой религии, из-за чего и вынужден был бежать в Восточную Аланию, где, надо полагать, позиции старой веры были еще прочны<sup>15</sup>. В том, что Хетаг был жрецом традиционной аланской религии, а не христианским священником, убеждает и следующее.

Согласно двум преданиям, Хетаг занимался астрологией (В-2; В-10), а это элемент языческой религии. В основе астрологии лежат не библейские, а

---

[ХЕТАГКАТЫ, IV: 318]. Жидахан предстает перед нами взрослым мужчиной, получившим грамоту от грузинского царя. Следовательно, он мог родиться в конце XVII века, а его «отец» Гоцьи — на 25-30 лет раньше.

<sup>15</sup> Напомним, что на территории Верхнего Джулата и Змейского могильника (X–XIII вв.) не обнаружено значительных следов христианства, что, впрочем, не исключает наличия здесь христианской общины [ФИДАРОВ 2011: 9–10 и сл.].

астральные мифы, а также почитание планет. Неслучайно предание говорит о дружбе Хетага с божеством Бурсамдзел (В-6; В-7), которое в мифологии осетин тесно связано с культом звезды Бонвæрнон. Эта звезда, мыслившаяся покровительницей холода и снега, находилась в плену у солнечного божества, но однажды вырвалась на свободу, что привело к концу золотого века [Дзиццойты 2017: 311 и сл.]<sup>16</sup>.

Важным свидетельством нехристианского характера нашего героя являются и указания преданий на занятия пророчеством и магией. Хетаг предвещал беды, угадывал смерть людей и домашнего скота, «знал причину и конец вещей» (В-2; В-10). Это характеризует его как пророка и предсказателя. Но дело этим не ограничивается. Всю свою жизнь Хетаг воевал с шайтанами, которых в конечном итоге извел (В-10); он имел власть над шайтанами, которых мог обратить в лошадь, муху и т.п. (В-2). В этих сведениях можно было бы видеть отзвук мусульманской мифологии, знающей подчиненного Аллаху дьявола (Иблис), повелевающего джиннами. Однако шайтаны, подчиненные Хетагу, не в меньшей степени напоминают духов-помощников шамана, именуемых часто «силой», «свитой» или «войском» шамана и нередко выступающих в образе птиц, рыб или наземных животных. Но эти же факты можно рассматривать в контексте извечной и непримиримой борьбы между Светом и Тьмой, Добром и Злом в идеологии зороастризма. Победу Хетага над шайтанами можно рассматривать в качестве иллюстрации к представлениям о победе сил Добра и Света над силами Зла и Тьмы. Неслучайно Заратуштра — первый пророк и жрец зороастризма — в средневековой традиции считался, как и Хетаг, «магом и астрологом» [Лелеков 1992: 461].

Параллель между образами Заратуштры и Хетага можно продолжить по линии их родственных отношений. У первого, как и у второго (В-11; В-16), было две жены и три сына (о трех сыновьях Хетага см. ниже)<sup>17</sup>. В зороастрийской традиции (Bundahišn, 32,5) три сына Заратуштры считаются прародителями трех сословий — жрецов, скотоводов и воинов. Считается также, что они выражают три качества самого Заратуштры — «первого жреца, первого воина и первого скотовода». Если наша параллель верна, то сведения о набожности и храбрости Хетага (В-1) можно связать с такими качествами Заратуштры, как жрец и воин. Вспомним, что и Хетага сравнивают с нартом (В-3), он слыл «отважным бойцом» (В-5), а в

<sup>16</sup> В астральных мифах многих народов Евразии выделяется общеиндоевропейский «мотив звезды (или созвездия) как собаки, которая посажена на цепь, но с цепи силится сорваться, что может быть опасно для всего мироздания» [Иванов 1991а: 116].

<sup>17</sup> Две жены было и у нарта Сослана (Созырыхъо), одна из которых — дочь Солнца [ПНТО, I: 90]. В варианте (В-5) у Хетага семь сыновей.

одном предании он возглавляет войско, противостоящее врагу (В-17). Если так, то третье качество (скотовод) Хетага, возможно, было утрачено осетинским преданием, тогда как второе (воин) было усилено в эпоху *особа*<sup>18</sup>.

В двух преданиях (В-2; В-10) Хетаг выступает в образе слепого и немого старца. Этот образ также подходит языческому прорицателю, а не христианскому священнику. Вспомним, например, о слепом прорицателе Финее из «Аргонавтики» (II, 175–189) Аполлония Родосского, предсказавшем весь многотрудный путь аргонатов, и научившем их, как избежать опасностей. Финей был любимцем Аполлона, который и даровал ему искусство прорицания, однако верховный бог Зевс ослепил провидца, так как тот начал выдавать людям тайны богов. Античная традиция знала и слепых певцов и музыкантов [ФРЕЙДЕНБЕРГ 1998: 193], в числе которых находим и Гомера<sup>19</sup>. Связь между жрецом и сказителем вполне очевидна. В некоторых национальных традициях известны даже музыканты-прорицатели [Путилов 1997: 57, 62]. По представлениям древних, самим фактом исполнения эпического произведения «сказитель вступал в контакт с духами и боже-ствами и мог воздействовать на них в свою пользу. Так поэзия сливалась с магией» [Там же: 53]. А слепота жрецов и сказителей «может быть свидетельством [их] особой магической силы» [Иванов 1991б: 306].

Образ слепца Хетага примыкает к этому типу служителей культа. И хотя в ряде традиций прослеживается также связь между жрецом, сказителем и шаманом [Путилов 1997: 58–64], в образе Хетага нельзя видеть шамана т.к. в известных нам преданиях нет даже намека на камлания. Отмеченные в науке различия между жрецом и шаманом [ФРЕЙДЕНБЕРГ 1998: 166] позволяют утверждать, что Хетаг был именно жрецом. Религия, которой он служил, может быть названа дозороастрийским дуализмом<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Вполне возможно, что данная схема — воин и жрец в одном лице при доминантной роли жреческих качеств и утрате качества третьей функции — представляет собой переработку традиционной индоиранской тернарной схемы в жреческой среде. В среде кшатриев, судя по Нартовскому эпосу, бытовала несколько иная схема — воин (он же правитель) и жрец в одном лице (= нарт Урузмаг) при доминантной роли воинских качеств. Но, в отличие от преданий о Хетаге, эпос сохранил и носителя третьей (производительной) функции, коим является родной брат Урузмага — нарт Хамиц, известный своей похотливостью. В качестве типологической параллели к образу «воина-жреца» ~ «царя-жреца» ср. авестийское *kavi-* : *kavay-* ‘предводитель враждебных зороастрийцам племен; жрец; князь, вожь в иранской эпической традиции’ [BARTHOLOMAE 1904: 442–443].

<sup>19</sup> К этому типу сказителей примыкает и образ слепого певца Зыгъуытаты куырым Бибо в народной поэме «Æфхæрдты Хæсанæ», обработанной Александром Къубалты.

<sup>20</sup> Осетинскому дуализму мы надеемся посвятить отдельную работу. О наших предварительных наблюдениях см. [Дзищойты 2017: 254–257].

Следовательно, мотив вражды между Хетагом и его братьями можно трактовать и в свете конфликта между солнечным божеством Ахура-Маздой и его антагонистом Анхра-Майнью: согласно «Авесте», эти непримиримые враги были братьями-близнецами («Ясна», 30, 3)<sup>21</sup>. Осетинская традиция знает и других братьев-антагонистов. Например, солнечный герой Сослан был родным братом своего извечного врага Сырдона, олицетворяющего силы тьмы и зла — оба героя родились в один и тот же день от одной и той же матери («матери нартов» Сатаны), хотя и от разных отцов [ИАС, I: 66].

Учитывая то, что Хетаг прячется в лесу, а лес во многих традициях рассматривается в качестве входа в потусторонний мир, конфликт между Хетагом и его братьями можно толковать и в свете временной смерти бога света. Известно, что «причиной временной смерти бога или его ухода в подземное царство служит обычно столкновение с хтоническими силами в борьбе за верховенство над миром, споре нового и старого порядка вещей и т.п. Согласно мифической генеалогии, в борьбу вступают, как правило, близкие родственники: братья <...> либо отцы и дети» [Гринцер 1974: 241].

Следовательно, в преданиях о Хетаге следует различать как исторические, так и мифологические мотивы.

**2.3. Этимология антропонима *Хетæг*** позволяет утвердиться в мнении о принадлежности скрывающегося под ним героя к классу жрецов.

Существует несколько этимологий имени *Хетæг*, одну из которых мы обсуждали выше. В.Б. Пфаф сравнил имя *Хетæг* с названием «Хетак», встречающимся у кабардинского историка Ш. Ногмова [Пфаф 1871: 77]. Однако осетинский антропоним фонетически невозможно вывести из кабардинского. А.Х. Бязыров пытался связать имя *Хетæг* с кабардинским словом *хетæж* 'старый, испытанный воин' [Бязыров 1979: 10]. Эта этимология также противоречит исторической фонетике осетинского языка: из *-ж* в осетинском невозможно получить *-г*. Форма *Хетæдж* (В-7) не может служить поддержкой для данной этимологии, т.к. она извлечена по ошибке из названия святилища *Хетæджи кох*. Здесь *Хетæдж-* — основа родительного, а не именительного падежа, возникшая в результате регулярного перехода *г > дж* перед гласными переднего и среднего ряда. В именительном падеже эта форма должна выглядеть как *Хетæг*.

И.Л. Майсурадзе, отталкиваясь от огрузинившейся осетинской фамилии *Хетагишвили*, выделяет в ней мужское имя *Хетаги*, которое считает искаженной формой из *Хетакъи*, а в основе последней видит античный этноним *хета* || *хетъа*. Сюда же он относит ойконим *Хета* в Западной

<sup>21</sup> В этом же свете можно трактовать «дружбу» Хетага с божеством зимы и холода Бурсамдзел.

Грузии и фамильные имена *Хетагури*, *Хетерели* и *Хетешвили* [МАЙСУРАДЗЕ 1981: 228]. Однако *Хетагшвили* и *Хетагури* — это явно осетинские фамилии, ветвь фамилии *Хетагкаты* ‘Хетагуровых’. В Южной Осетии, в селекции Сер, они частично огрузинились, оставив о себе память и в топонимии: *Хетагаант ахоеби* ‘чищи Хетагуровых’, *Хетагаант убани* ‘квартал Хетагуровых’ и *Хетагаант цихе* ‘башня Хетагуровых’ [ТЮО, II: 247, 304–305, 331]. Замена осетинского суффикса *-æг* на грузинский *-акъ* у И.Л. Майсурадзе является произвольной, а попытка связать корень *Хет-* с античным этнонимом — наивной.

В.С. Уарзиати со ссылкой на М.И. Исаева утверждал, что имя *Хетагæ* «невозможно объяснить из современного осетинского языка» [Уарзиати 1982: 88]. Между тем, это имя содержит характерный для многих осетинских антропонимов суффикс *-æг* [ИСАЕВА 1986: 52]<sup>22</sup> и без натяжки может быть возведено к древнеиранскому этимону *\*kaiθa-* + суффикс *-ka-*. Глагольная основа *\*kait-* / *\*kaiθ-* означала ‘думать; осознать; быть внимательным к чему-либо, иметь в виду’ (в каузативе также ‘учить’), откуда идет *\*kaita-* ‘предсказатель, прорицатель’ > ‘волшебник, маг и пр.’ [ЭСИЯ, IV: 182–185]. Древнеиранский *\*k-* перед дифтонгом *\*ai* в осетинском языке часто переходит в *x*-<sup>23</sup>. Ср. древнеиранское *\*kaina-* ‘возмездие, наказание’ > осет. *xin* ‘хитрость, лукавство, козни’ [Абаев 1989: 201–202; ЭСИЯ, IV: 177], др.-иран. *\*kairya-* > осет. *xilyn* | *xelun* ‘ползти’ [АБАЕВ 1989: 201] и пр. Древнеиранский дифтонг *\*ai* в древнеосетинском стягивался в монофтонг *\*e*, который в дигорском диалекте сохранялся, а в иронском сужался в *i*. Следовательно, из предложенного нами этимона в иронском ожидали бы *\*Xitæg*. Однако в ономастической лексике обычны случаи сохранения аланского *\*e*. Далее, древнеиранский межзубный глухой спирант *\*θ* в осетинском языке регулярно отражается в виде *t* (за исключением позиции перед *\*i*).

К др.-иран. этимону *\*kaita-* восходят также среднеперсидское *kēt* / *kēd* ‘предсказатель, прорицатель; волшебник, чародей’, *kēdīg* ‘волшебник’, *kētān* ‘мудрец, чародей’, *kēdīgīh* ‘прорицание, пророчество’, парфянского *qudyg* ‘волшебник’, бактрийское *κηδο* ‘священнослужитель’ и пр. [ЭСИЯ, IV: 184–185].

Небезынтересно, что др.-иран. *\*kait-* / *\*kaiθ-* само является производным от др.-иран. *\*kai-* ‘видеть, виднеться; смотреть, замечать, наблюдать; обращать внимание; чтить, почитать’ [Там же: 173, 182]. Учитывая

<sup>22</sup> Если абхазское мужское имя *Хет* [Инал-Ипа 2002: 118] заимствовано из аланского, то в прошлом существовала и форма без суффикса.

<sup>23</sup> Существуют и другие условия для перехода др.-иран. *\*k-* > осет. *x-* [BAILEY 1958: 527, 538].

два последних значения, имя *Xetæg* в архаизирующем переводе может означать «почитающий (богов)».

Нельзя не отметить, что от глагола *\*kait-* ‘думать’ с помощью суффикса *-akku* у древних персов также образовано мужское имя *Kitakki*, засвидетельствованное в 714 г. до н.э. [Грантовский 1970: 267, 318]. В среднеперсидском сочинении «Деяния Артахшера Папакана» упоминаются рядом *kundākān* и *kētān* (< *\*kaita-*) — оба в значении ‘мудрецы’, ‘предсказатели’. Точно такое же сочетание — *dyw čytk kwntk pr ’yktyh* — находим в одном из согдийских текстов, рассказывающем о духах и богах, культ которых распространён среди приверженцев ложной веры и особенно тех, кто верит в прорицания [Там же: 289]. В зороастрийской традиции термин *kaita-*, связанный с прорицанием и магией, употреблялся с отрицательным смыслом, обозначая дэвовских существ и служителей других религий Древнего Ирана [Там же].

Следовательно, *Xetæg* — первоначально не имя собственное, а титул служителей культа<sup>24</sup>. Надо полагать, что, подобно мидийским магам, «хетаги» первоначально составляли особую прослойку аланского общества, обслуживавшую религиозные нужды народа. Очевидно, эта корпорация служителей культа была структурирована, имея во главе верховного жреца. Можно предположить, что «хетаги» были связаны между собой кровным родством, а должность верховного жреца передавалась по наследству. Таким образом, герой Хетаг — это обобщенный образ аланского жречества.

Косвенным подтверждением сказанного является форма употребления рассматриваемого имени. В Северной Осетии произносят *Xétæg* и, соответственно, *Xétægkataæ*. В Южной Осетии же — *Xetǎæg* и *Xetǎægkataæ*. В чем причина этих расхождений?

Давно установлено, что осетинские имена собственные имеют «*постоянное* ударение на *втором* от начала слоге независимо от состава гласных» [Абаев 1949: 532]. Таким образом, югоосетинское ударение на рассматриваемом ониме соответствует общеосетинской норме, а североосетинское отклоняется от него. Если бы и в североосетинском ониме первоначально было ударение на втором слоге, то ввиду отсутствия соответствующих причин у него не было бы шанса измениться в *Xétæg*. Но если за основу взять североосетинский вариант, то можно предположить, что в Южной Осетии ударение было приведено в соответствие с общепринятой нормой. В принципе, того же следовало ожидать и в североосетинском употреблении. Ср. заимствованные из русского *Кóля* > осет. *K’olá*, *Сóня* > осет.

<sup>24</sup> О других следах др.-иран. корня *\*kait-* / *kaiθ-* в осетинском языке см. *žityn* || *igetun* ‘не решаться что-либо сделать’ [Абаев 1958: 520], *č’icyn* || *æsk’etun* ‘очнуться’ [Там же: 634–635] и пр.

*Soná* и т.п. Чтобы в этих условиях ударение в имени *Xétæg* удержалось на первом слоге нужны были особые причины. С учетом нашей этимологии предлагаем следующее решение проблемы.

С ударением в осетинском языке связана категория «определенности ~ неопределенности»: *bæxyl* ‘на какой-то неопределенной лошади’, но *béxyl* ‘на определенной (известной слушателю) лошади’ и т.п. [АБАЕВ 1949: 531–532]. Причина в наличии в прошлом во второй форме определенного артикля *i*: «этим только можно объяснить, что в именах (и акцентуальных группах), имеющих ударение на втором слоге, ударение переходит на первый слог, если речь идет об *определённом* предмете» [АБАЕВ 1958: 538; АБАЕВ 1949: 532]. В нашем случае исходить следует, очевидно, из апеллятива *\*xetæg* ‘(какой-то неопределенный) жрец’, ударение в котором могло падать как на первый, так и на второй слог. Однако даже если ударение падало на первый слог, оно при образовании имени собственного непременно должно было переместиться на второй, как это имеет место, например, в случае с *bábyz* ‘утка’ > *Babýz* ‘женское имя собственное’, *wári* ‘сокол’ > *Wari* ‘мужское имя собственное’. Т.е. имя собственное от апеллятива *xetæg* в любом случае требовало ударения на втором слоге. Но если рядом с формой *\*xetæg* существовала форма *\*i xétæg* ‘(один определенный) жрец’, то последняя из них и могла стать источником антропонима *Xétæg*. Следовательно, первоначально *Xétæg* — это ‘один из жрецов’ > ‘вот этот конкретный жрец’. Ощущение связи с определенностью и могло способствовать сохранению ударения на первом слоге.

Остается добавить, что функции упомянутого артикля во многом схожи с функциями определенного артикля *le* (ед. ч. муж. р.) в образовании французских отапеллятивных фамильных имен: *bon* ‘хороший, добрый’ — *Lebon* «Добров», *grand* ‘большой; высокий’ — *Legrand* «Большов» и т.п.

**2.4. Время жизни Хетага.** Первоначально предание о Хетаге представляло собой миф, служивший подтверждением «легитимности» аланского жречества. На протяжении своей более чем двухтысячелетней истории этот миф не мог не подвергнуться «редактированию», закончившемуся по сути лишь в XIX веке. Стало быть, для определения времени жизни пророка, а точнее — пророков, носивших титул «хетæg», необходимо отделить позднейшие наслоения, к которым мы относим, например, мотив принятия Хетагом христианства.

В преданиях причина бегства Хетага объясняется по-разному: в двух вариантах говорится о кровной мести (В-3; В-11), в четырех — о принятии христианства (В-8; В-9; В-12; В-15), а в трех — о ссоре между братьями (В-4; В-5; В-14). Этот разнобой свидетельствует о переосмыслении исходного мотива. Какого именно?



Если древнеиранский миф о вражде между Добром и Злом рассматривать в качестве исходной версии конфликта между Хетагом и его братьями, то его переосмысление на осетинской почве можно связать с событиями, вызванными к жизни принятием христианства. Т.е. жрец аланской религии мог бежать с Кубани из-за конфликта между старой (языческой) и новой (христианской) религией. Поскольку принятие и утверждение христианства в Алании относится к X–XII вв. именно к этому периоду следует прикрепить и сведения о бегстве Хетага. Став религией правящей элиты Алании, христианство наибольших успехов достигло в Западной, а не Восточной ее части. Этим и объясняется направление бегства Хетага.

Почему же, вслед за В.С. Уарзиати, нельзя связывать бегство «христианина» Хетага с изгнанием христианских епископов и священников из Западной Алании? Ведь в Западной Алании христианство натолкнулось на сопротивление приверженцев старой религии, а аланская кафедра, существовавшая уже в первых десятилетиях X века [Кузнецов 1992: 313–315; Малахов 2015: 29], была ликвидирована в 922 или 932 г. Об этом сообщает арабский историк X века ал-Масуди: «аланы отреклись от христианства и прогнали епископов и священников, присланных к ним византийским императором» [Пфаф 1871: 90; Алемань 2003: 347; Кузнецов 1992: 316; Малахов 2015: 30; Асратян 2017: 11]. Конечно, бегство Хетага можно связать и с этим событием, но это предположение наталкивается на два препятствия, одно из которых мы обсудили выше. Неясно, по какой причине Хетаг основал на новом месте не христианский храм, а «языческое» святилище, где справлялся «языческий» обряд. Неясно и то, почему «христианин» Хетаг мог искать убежища в современной Осетии, ведь епископы и священники были присланы к аланам «византийским императором», и были «депортированы» [Мамиев 2014: 69], т.е. отправлены на родину, а не в Осетию.

Следовательно, бегство Хетага связано с другим событием. Если вспомнить, что в 30-е гг. X в. христианство вновь и надолго вернулось в Западную Аланию [Кузнецов 1992: 317; Малахов 2015: 30], то можно предположить, что этому событию сопутствовало изгнание теперь уже служителей старой аланской религии. Источники не сохранили об этом сведений, но надо полагать, что именно аланское жречество незадолго до этого активно помогало политическому руководству страны в деле изгнания христианских епископов и священников. Как известно, христианство в Алании приняла политическая и военная элита [Малахов 2015: 24, 25], которая, как полагают, под большим внешним давлением была вынуждена сначала изгнать, а затем вернуть священников. Совершенно ясно, что больше всего от новой религии пострадало аланское жречество. Поэтому, участвуя в изгнании священников, они способствовали восстановлению своих утраченных

позиций. Но когда, спустя десятилетие, христианство вернулось в Аланию, очевидно, не без помощи части жрецов, пожелавших продолжить службу в рясе священника, сопротивлявшееся этому процессу ортодоксальное крыло жречества наверняка было изгнано<sup>25</sup>. Таким образом, утверждение христианства сопровождалось ликвидацией целого класса жрецов, а не семейным конфликтом, как это представлено в осетинском предании.

Как видим, анализируемое предание позволяет дополнить существующие источники сведениями о судьбе той религии, на смену которой пришло христианство. Проиграв в схватке с духовенством, часть жрецов вынуждена была искать убежища в Восточной Алании. Следовательно, бегство Хетага в Осетию действительно можно связать с событиями X века, однако с противоположной оценкой конфессиональной принадлежности героев: Хетаг — жрец старой аланской религии, а его «братья» — жрецы, принявшие христианство.

При таком решении остается неясным, почему в двух вариантах предания, не знающих мотива бегства из-за Кубани (В-2; В-10), Хетаг считается коренным жителем селения, расположенного в окрестностях Суадага. Мотив местного происхождения Хетага угадывается и в варианте (В-1), согласно которому Хетаг, совершив грабеж в Кабарде, возвращается к себе домой в Осетию. Первоначальное местожительство Хетага в варианте (В-16) также находилось где-то на равнине, т.к. грузинский царь приглашал его на свои земли, а он выбрал Нарскую котловину. А в Нар Хетаг мог переселиться только с равнины. Согласно же вариантам (В-2; В-6; В-7), Хетаг даже похоронен на равнине, на территории нынешнего святилища.

Напротив, в вариантах, содержащих мотив бегства из Кабарды (т.е. Черкесии), отмечается, что Хетаг недолго прожил в окрестностях Суадага. К.Л. Хетагуров называл этот регион Осетии «Куртатинской долиной» и утверждал, что это «место первоначального пребывания Хетага в теперешней Осетии» (В-8). В других вариантах мотив проживания Хетага в «Куртатинской долине» не сохранился. В некоторых вариантах утверждается, что, бежав из Кабарды, Хетаг укрылся в лесу близ Суадага, но затем перебрался в Нар (В-3; В-4; В-12; В-15). Согласно еще одному варианту, он прожил в лесу 10 лет (В-5). Согласно другим вариантам, Хетаг бежал из Кабарды прямо в Нар (В-11; В-14), совершив по пути лишь одну остановку. В вариантах (В-6; В-7) переселение шло в обратном направлении — из Нара в район Хетæджы къох. Думается, последние два варианта навеяны рассказами о переселении осетин с гор на равнину уже в XIX веке,

<sup>25</sup> Несмотря на гипотетичность излагаемой версии, она больше соответствует сообщению Масуди нежели мнение о том, что «распространение христианства в Алании не встретило сильного внутреннего сопротивления» [Малахов 2015: 30].

поэтому их не стоит брать в расчет. Сложнее решается вопрос с другими версиями.

Если бы Хетаг переселился «из Кабарды» прямо в Нар, то «роща Хетага» не стала бы носить его имя. Именно служение Хетага в священной роще в качестве жреца привело к прикреплению его имени к этой святыне, у которой со временем появились филиалы в некоторых уголках Осетии [Цагаева 1975: 511]. В Осетии довольно часто встречаются агiotопонимы, образованные от мужских личных имен, которые в подавляющем большинстве случаев оказываются именами бывших жрецов [Дзиццойты 2017: 359]. Следовательно, в преданиях, повествующих о переселении Хетага «из Кабарды» прямо в горы, или о непродолжительном проживании Хетага в «Куртатинской долине», произошло «сжатие» истории. В конечном итоге, версии, в которых Хетаг –исконный житель «Куртатинской долины», заслуживают доверия.

Что же побудило Хетага переселиться с благодатной равнины в горы? В двух преданиях говорится о нападении на селение Хетага некоего падишаха (В-2) или неведомого врага (В-10). Этот же мотив распознается в варианте (В-13), в котором Хетаг предстает перед нами в качестве единственного человека, уцелевшего после кровавой бойни. Надо полагать, что и в основе варианта (В-16), в котором грузинский царь предлагает Хетагу убежище на своей земле, лежит мотив нападения врага на селение Хетага. В варианте (В-5) на Хетага нападают его старые враги — родные братья.

Массовая миграция с равнины в горы обычно происходит по военной или политической причине. С каким же реальным событием прошлого можно связать этот эпизод?

Массовая бойня, приведшая к исходу населения, может быть репликой весьма значительных кровавых событий, на роль которых могут претендовать либо татаро-монгольское нашествие, либо нашествие Тимура на Аланию. Грузинский историк начала XVIII в. Вахушти Багратиони пишет об этом следующее: «После похода Чингис-хана Ботохакан разбил (осетин) и опустошил (страну их), осетины же ушли внутрь Кавказа» [Вахушти 1904: 138]. Как видим, массовый исход осетин связывается с походами Чингис-хана, а затем и его внука, хана Батыя. С этими походами, видимо, и следует сопоставить бегство Хетага в горы, хотя не исключено, что окончательный уход осетин с равнины связан с походами Тамерлана (конец XIV в.) [Дзаттиаты 2009: 61]. Отсюда можно также сделать вывод о том, что переселение Хетага в горы состоялось не сразу после его бегства из-за Кубани, а значительно позже. Два этих события отделены друг от друга, как минимум, двумя столетиями — первое имело место в X в., а второе — в XIII или XIV в. Следовательно, в горы Осетии переселился не тот Хетаг, который

бежал из-за Кубани, а кто-то из его потомков. Слияние разновременных событий в «биографии» одного лица произошло в порядке «сжатия» истории, столь характерного для фольклора. Причем в большинстве случаев сказители жертвовали эпизодом с проживанием Хетага на равнине.

Наш анализ подтверждает также вывод, сделанный на основе этимологии имени *Хетаг* — первоначально это титул жреца и, стало быть, «хетагов» было много. О трех из них мы можем судить весьма определенно — первый из «хетагов» переселился с Кубани в «Куртатинскую долину» в X в., второй подвергся нападению монголов или Тимура и бежал в горы (в XIII или XIV в.), а третий участвовал в событиях *óсоба* (в XIV–XVII вв.). Резонно предположить, что род *Хетагкаты* ‘Хетагуровы’ связывает свою генеалогию с третьим из указанных «хетагов».

Отталкиваясь от генеалогии фамилии Хетагката, насчитывающей, по К.Л. Хетагурову, 9 или 10 поколений, некоторые исследователи относят время жизни Хетага к XVI веку [Бязыров 1979: 10; УАРЗИАТИ 1989: 81]. Исходя из тех же соображений, З.Н. Ванеев датировал время жизни Хетага XVII веком [ВАНЕЕВ, II: 335]. Но, во-первых, в варианте (В-3) говорится о 13–14 поколениях. А, во-вторых, датировка исторических событий по генеалогическим преданиям дело неблагодарное. Хорошо известно, что ни один сказитель не в состоянии удержать в своей памяти абсолютно все звенья генеалогической цепи. Сказители обычно запоминают до 10 имен по восходящей линии и от 3-х до 5-и — по нисходящей. Что касается средних звеньев, то они обычно подвергаются «синкопе» [«Ф» 1994, № 4: 103–104]. Таким образом, существующие генеалогии фамилии Хетагката могут представлять собой очередной пример «сжатия» истории и не могут служить основанием для датировки жизни Хетага.

**2.5. Родина Хетага.** В части вариантов, как мы видели, речь идет о бегстве Хетага из-за Кубани (В-4; В-8; В-9), а в другой говорится о бегстве из Кабарды (Кæсæг) (В-3; В-11; В-12; В-14; В-15). Какую из этих версий следует признать правдоподобной?

Ниже мы попытаемся показать, что Кабарда довольно поздно появилась в биографии Хетага. Признание в конфликте Хетага с братьями отражения реальных событий X века, имевших место в Западной Алании, указывает на верность той версии, в которой говорится о бегстве Хетага из-за Кубани. Но почему этот регион Алании, осетинское название которого в предании не сохранилось, был переименован в Кабарду? Только ли потому, что позднейшая традиция связала Хетага с князем Иналом?

Думается, что у отмеченного переименования другая причина. Как увидим ниже, после татаро-монгольского нашествия территорию равнинной Алании на всем протяжении от Кубани до Терека заняли адыгские

(кабардино-черкесские) племена, для которых в современном осетинском языке существует одно название — *касæг*. Соответственно и топоним *Касæг* означает не только ‘Кабарду’, но и ‘Черкесию’ [ИÆД, II: 413]. Поэтому правильнее думать, что, говоря о бегстве Хетага из Кабарды, предание имело в виду бегство с территории современной Черкесии, а под Черкесией скрывается домонгольская Западная Алания.

Косвенным свидетельством того, что и в аланском языке черкесы и Черкесия именовались *касæг*, может служить тот факт, что под этим же названием адыги известны и у других народов [АБАЕВ 1958: 588–589].

**2.6. Маршрут движения Хетага в Нар.** Итак, переселение Хетага в горы — это иносказание массового исхода алан в эпоху татаро-монгольских нашествий. В большинстве сказаний нет описания маршрута бегства Хетага, однако в двух сказаниях упомянуты два пути: 1) через Куртатинское и 2) через Алагирское ущелье [КАЛОЕВ 1983: 210]. В тексте (В-8) утверждается, что Хетаг двигался через Куртатинское ущелье, хотя путь по Алагирскому ущелью был намного короче. Если последняя версия верна, то необходимо объяснить выбор Хетагом этого маршрута.

В средневековую эпоху Алагирское ущелье контролировалось осетинскими царями Царазоновыми, которые и могли воспрепятствовать проходу Хетага. Судя по знаменитой Нузальской надписи, Царазоновы исповедовали христианство, как минимум, с XII века. В осетинском фольклоре также сохранились сведения о том, что у *Cærazon*'а было несколько сыновей, двое из которых были христианскими священниками (сауджынтæ, беритæ) [ИАА, III: 24]. Возможно, это обстоятельство и сыграло свою роль в конфликте между Царазоновыми и потомками Хетага.

Хочется обратить внимание также на один эпизод из Нартовского эпоса, в котором сообщается о вражде между нартом Сосланом и тремя сыновьями Хетага [ДЗИЦКОЙТЫ 1992: 44]. Мы не разделяем [ДЗИЦКОЙТЫ 2017: 302–303] мнения тех нартоведов, для которых образ нарта Сослана является отражением образа мужа и соправителя грузинской царицы Тамары — Сослана Царазона, жившего в XII–XIII в. [АБАЕВ 1990: 217, 250, 384–386, 463; ГУРИЕВ 1991: 51–76; УРМАНЧЕ 1999: 138]. Однако нельзя исключать того, что образ исторического Сослана повлиял на образ нарта Сослана в периферийных сюжетах эпоса. Если это так, и если с тремя сыновьями Хетага враждовал кто-то из представителей рода Цæразонтæ, то мы получаем ответ на вопрос о выборе Хетагом более длинного пути.

Что касается Куртатинского ущелья, то в нем сосредоточены дохристианские культовые памятники аланской эпохи, имеющие ярко выраженные древнеиранские черты [ДЗИЦКОЙТЫ 2017: 258–266]. В этом же ущелье родился и проповедовал величайший осетинский пророк *Sem*, которого

позднейшая традиция связала с фамилией *Sanatæ*. О жизни и деятельности этого пророка мы пока мало знаем, но, как видно из нашего предварительного анализа, он исповедовал ту же религию, что и Хетаг.

Еще одно подтверждение сказанному находим в истории обряда захоронения у осетин. В 1920-м году историк С.Г. Темирханов со ссылкой на информанта сообщил, что после принятия христианства (XVIII–XIX вв.) священники запретили осетинам хоронить покойников в склепах, и они вынуждены были перейти к грунтовым захоронениям [ТЕМИРХАНТЫ 1994: 64]. Археологические материалы позволяют реконструировать аналогичную картину для средневековой эпохи: «Там, где нет склепов, имеются средневековые христианские храмы» [ДЗАТТИАТЫ 2009: 47]. Но там, «где христианизация шла более или менее успешно, нет погребальных склепов, зато изобилуют каменные ящики <...> В каменных ящиках наблюдаются явные следы христианизации» [Там же: 61]. На этом фоне весьма показательно, что Хетаг, согласно одной версии, похоронен именно в склепе [ХЕТАГКАТЫ, V: 366].

Больше всего склепов зафиксировано в Куртатинском и прилегающем Даргавском ущельях, тогда как в Алагирском ущелье их значительно меньше, причем большинство из них встречается в боковых ответвлениях. Показательно, что даже усыпальница последнего осетинского царя в Алагирском ущелье (XIV в.), напоминающая по форме склеп, носит название *аргъуан* ‘церковь’<sup>26</sup>. В глубине Алагирского ущелья зафиксированы и средневековые христианские храмы, которых нет ни в Куртатинском, ни в Даргавском ущелье. Т.е. по совокупности данных Куртатинское ущелье может быть признано либо полностью не христианским, либо слабо христианизированным регионом Алании, что и позволило Хетагу сначала укрыться на равнине у выхода из этого ущелья, а затем беспрепятственно проследовать через него в горы.

**2.7. Хетаг в Дарьяльском ущелье.** В грузинском тексте (В-17) Хетаг предстает перед нами в качестве жителя Дарьяльского ущелья. Грузинское предание говорит о Хетаге как о реальном герое, поэтому не может быть и речи о заимствовании из осетинского фольклора в грузинский. Речь должна идти о реальной личности, известной жителям Дарьяльского ущелья. Но кто из Хетагов имеется в виду в тексте (В-17)? Совершенно ясно, что это не Хетаг, бежавший из-за Кубани, и не Хетаг, бежавший в Нар. С другой стороны, грузинский текст вряд ли имеет в виду Хетага, участвовавшего в делах *óсоба* и ставшего родоначальником Хетагкатаг. Скорее всего, речь идет о неизвестном по осетинскому

<sup>26</sup> В отдельных случаях склеповый обряд захоронения применялся, конечно, и аланами-христианами [МАМИЕВ 2014: 127–128].

преданию четвертом Хетаге<sup>27</sup>. Топонимический материал по Хевскому ущелью позволяет утверждать, что этот Хетаг мигрировал в Дарьяльское ущелье непосредственно из равнинной Алании.

Среди двадцати осетинских топонимов по Хевскому ущелью, а это южная часть Дарьяла, находим агиотопоним *Xetaget niši* ‘святилище Хетаг(овых)’, расположенное в окрестностях селений Казбеги и Таргмани [Итонишвили 1971: 28]. Этот топоним образован от патронима *Xetageni* — так называется часть фамилии Тектурманидзе. В основе патронима лежит осетинское мужское имя *Xetæg*, отложившееся и в фамильном имени *Xetægkatae* ‘Хетагуровы’ [ТАМ ЖЕ: 109]. Оформление *-en-i* в грузинском языке — характерная черта патронимов. Предание (В-17) объясняет происхождение агиотопонима *Xetaget niši*, а также связанного с ним культа. Поскольку осетинские Хетагкатае никогда не связывали свое происхождение с фамилией Тектурманидзе связь между осетинскими Хетагкатае и огрузинившимися Хетагени не может трактоваться в плане переселения последних с гор Осетии. В то же время общий эпоним *Xetæg* и несомненная зависимость агиотопонима *Xetaget niši* ‘святилище потомков Хетага’ от осетинского *Xetæджы дзуар* ‘святилище Хетага’ не оставляют сомнений в аланском происхождении грузинских «Хетаговых».

Представители фамилии *Тектурманидзе* в прошлом были правителями Хевского ущелья. В грузинских документах их называют также *Терктурманидзе* ‘Терские Турмановы’ или просто *Турманидзе* [ГАГЛОЙТИ 2008: 36]. Очевидно, были и другие Турмановы, проживавшие не на Тереке, которыми не могут быть современные осетины *Турмантæ* ‘Турмановы’, с которыми не связывают себя ни осетины Хетагкатае, ни огрузинившиеся Турманидзе. Хевские, или Терские Турманидзе вряд ли противопоставляются также грузинским фамилиям *Турманидзе*, *Турманаули* и *Турманишвили*, носители которых проживают в Западной Грузии [МАЙСУРАДЗЕ 1981: 77]. Поскольку фамильное святилище потомков «Терских Турмановых» неотделимо от святилища Хетагджы дзуар, можно высказать предположение, что Турманидзе переселились в Дарьяльское ущелье из равнинной Алании.

Осетинская топонимия южной части Дарьяльского ущелья сосредоточена на компактной территории между сёлами Казбеги, Сно и Сиони. Среди них находим топоним *Irxanni* — название пашни в селении Сно [Итонишвили 1971: 38]. Топоним имеет форму именительного падежа мн. числа и в переводе с грузинского означает «ирханцы». В его основе лежит несохранившееся осетинское *\*Ir-xan-*, где *ir* — это самоназвание осетин-иронцев, а *xan-* — рефлекс древнеиранского *\*xāna-* ‘дом, жилище’ [ТЮО,

<sup>27</sup> Если ингушское мужское имя *Хейтаг* [МАЛЬСАГОВ 2006: 209] заимствовано из осетинского, то его удобнее связать с влиянием дарьяльских осетин.

I: 272]. Очевидно, на месте нынешней пашни когда-то находилось селение. Топоним *Irḫanni* выводит нас на важное географическое название в Алании.

Согласно «Дербенд-наме» (XIV в.), предгорная Алания называлась «Ихран», или «Ирхан», и так же назывался главный город этой области [Гадло 1984: 120; 1994: 20–21, 174, 185; Тменов 1989: 122; Кузнецов 1990: 109; 2003: 15–16]<sup>28</sup>. «Куртатинская долина» расположена на территории области «Ирхан», а отрезок Предкавказья между селом Эльхотово и Дарьяльским ущельем известен у современных осетин под названием *Иры кæвдæс*, букв. ‘Осетинские ясли’ [«МД» 2019, № 6: 124], т.е. «колыбель осетин-иронцев». Учитывая полное фонетическое совпадение между названием аланской области «Ирхан» и топонимом *Irḫanni* в Дарьяльском ущелье, следует заключить, что на юг Дарьяльского ущелья топоним *Irḫan-* попал вместе с переселенцами из этой области. Вполне вероятно, что и все остальное осетинское население этого ущелья переселилось сюда из этой же области Алании. Оттуда же был принесен агитопоним *Хетæджы дзуар*, калькой которого и является грузинское *Хетагет ниши*.

Очевидно, в Дарьяльском ущелье осетины-иронцы оказались по той же причине, что и в горной Осетии. А это значит, что Турмановы/Хетаговы переселились в Дарьяльское ущелье в XIII или XIV веке из равнинной Алании, из области «Ирхан».

Сказанное подтверждает также наше предположение о наличии в прошлом целой фамильной корпорации жрецов-«хетагов», наиболее выдающиеся из которых вошли в «историю» под именем *Хетæг*.

**3. Роцæ Хетага.** Эпизод со спасением Хетага в роцæ справедливо сопоставлен со сказочным мотивом спасения героя от преследователей с помощью леса, вырастающего из гребешка, брошенного убегающим героем позади себя [Салбиев 2018a]<sup>29</sup>. Чисто фольклорное происхождение мотива чудесного спасения видно и из параллели на среднеперсидской почве. Согласно «Бундахишну», когда во время одного из сражений иранцы стали терпеть поражение, от горного хребта Падашваргар откололась огромная

<sup>28</sup> В топонимии Осетии отмечено др.-иран. *\*xāna-* ‘родник, источник’ [Цагаева 1976: 171–172], которое, возможно, связано этимологическим родством с др.-иран. *\*xāna-* ‘дом’ — оба слова могут восходить к др.-иран. основе *\*kan-* / *\*xan-* ‘копать’ [ЭСИЯ, IV: 200–201, 215]. К семантике компонента *-xan* в аланском *Irḫan-* ср. также классические персидские *xēl-xāna* ‘обиталище семьи/клана/племени’, *Ezdī-xāna* ‘езидская общность/езидская обитель’, а также топонимы (ойконимы и название горной вершины) *Xil-xana* в Армении и Азербайджане [Асагрян 2019: 172].

<sup>29</sup> Об этом мотиве подробнее см. [Пропп 1986: 57; Иванов 1992: 50].



гора, скатившаяся на середину равнины и загородившая иранцев. Войско иранцев было спасено, а оставшуюся на равнине гору назвали «Мадофрайд», что в переводе означает «пришедшая на помощь» (Bundahišn, 44)<sup>30</sup>. Аналогичный сюжет находим и в осетинском фольклоре. Однажды некий Хæтаго, оказавшись перед грозившим проглотить его драконом, взмолился о помощи, и вскоре с неба упали три слезы, одна из которых превратилась в гору, закрывшую парня от дракона [ХИФ 1936: 237].

Следовательно, традиционная аланская религия рассматривала чудеса как способ подтверждения истинности пророческой миссии. И хотя этот мотив, как и само святилище, а также совершавшийся при нем обряд, не имеют отношения к христианству, со временем, как полагают, святигя Хетага стала ассоциироваться с образом святого Уастырджи [Биджелты 1985: 72].

Эту же мысль В.С. Уарзиати обосновывал следующими вполне убедительными аргументами: «Издавна на этом месте было дохристианское святилище, связанное, вероятно, с определенным этапом летнего хозяйственного цикла. В противном случае, празднование не примыкало [бы] к циклу празднеств летнего солнцеворота. И лишь позже, [в] эпоху средневековья, с этим святилищем связали Уастырджи <...> Но если бы эта версия была изначально, а не более поздней, этот праздник проходил бы не в середине лета. Для этого бы выбрали более подходящий день, я имею в виду осетинские календарные торжества в честь Уастырджи в ноябре» [Уарзиати 1995: 84].

Полностью разделяя этот вывод, мы хотели бы уточнить причину, по которой рассматриваемая роща стала ассоциироваться с Уастырджи. Вспомним текст М. Коцоева, согласно которому кабардинцы сохранили предание о чуде св. Георгия, являвшегося почти каждую ночь к святилищу в виде луча света, соединявшего землю и небо. Эти сведения подводят нас к нескольким выводам. Во-первых, божество, которое осетины называют *Уастырджи* (< \**Wac Gergi*), а кабардинцы «св. Георгием» — один и тот же мифологический персонаж. Его имя из аланского языка толкуется именно как «святой Георгий» [Абаев 1989: 55–56], и из аланского же языка оно усвоено в кабардинский, где также находим теоним *Ауш Герги* «св. Георгий» [Там же: 56]. Следовательно, не кабардинцы в данном случае повлияли на осетин, а наоборот — осетины на кабардинцев<sup>31</sup>. Во-вторых, по представлениям алан, святилище Хетага — это сакральный центр мира, место, где проходит Axis Mundi. В-третьих, чудо в виде луча света указывает на солнечную природу божества, покровительствующего Хетагу.

<sup>30</sup> Об этом названии см. также [Чунакова 2004: 67–68, 143, 170].

<sup>31</sup> Аланское слово со значением «христианский священник» также усвоено в кабардинский язык (см. ниже). По сообщению арабского автора Ал-Димашки (XIV в.), черкесы уже в начале XIV в. исповедовали христианство [Алемань 2003: 335, 336].

Об этом говорит и посвященный ему день, приходящийся на середину лета. В источниках зафиксированы две даты праздника в честь Хетага: первое воскресенье июня и первое воскресенье июля [ЧИБИРОВ 1976: 191; ХЪОДЗАТЫ 1987: 120; УАРЗИАТИ 1995: 84]. Любопытно, что такой же разницей наблюдается в отношении дня празднования святого Сослана в Дигории: праздник справляли либо в июне [МИЛЛЕР 1882: 261], либо в июле [ТАМ ЖЕ: 285], см. также [ДЮМЕЗИЛЬ 1990: 83]. Возможно, здесь нет противоречия: праздник в честь Сослана хотя и был приурочен к летнему солнцестоянию [ДЮМЕЗИЛЬ 1976: 76], мог длиться тридцать или сорок дней<sup>32</sup>. Вспомним, что Рождество в осетинском языке носит название *Цыппурс*, а конец ноября и половина декабря называются *цыппурсы май* ‘месяц (празднования) Цыппурс’, причем, в основе этого названия лежит числительное *цуптор(с)* ‘сорок’ [АБАЕВ 1958: 323; 1990: 129]. Вполне возможно, что зимние холода и летняя жара, пиками которых являлись соответственно зимнее и летнее солнцестояния, были отмечены у алан особыми сорокадневными празднествами. В качестве типологической параллели ср. персидское *čele bozorg* ‘сорокадневные периоды наибольших зимних холодов или летней жары’ [ПРС, I: 475], образованное от числительного (разговорного) *čel(l)e* ‘сорок’.

В любом случае у нас нет сомнений в принадлежности покровителя святилища Хетага к кругу солнечных божеств. Но и в образе Уастырджи слились несколько дохристианских культов, среди которых находим культ Солнца [АБАЕВ 1989: 56; 1990: 133]. Высказано даже мнение, что Уастырджи — это бог Солнца [КОЗАЕВ 1985: 70]. Ж. Дюмезиль также указал на сходные черты в «биографиях» Уастырджи и солнечного героя Нартовского эпоса Сослана [ДЮМЕЗИЛЬ 1990: 94], а А.Р. Чочиев привел свидетельства их функционального родства [ЧОЧИЕВ 1985: 257]. Следовательно, Уастырджи и есть один из наследников древнеиранского бога Солнца в аланском пантеоне. О солнечной природе этого божества говорят и другие факты.

У Уастырджи [LUBOTSKY 2017: 41; ИАА, I: 291; ПНТО 1992: 39, 99; «МД» 1988, № 2: 18; БРЫГЪИАТЫ, I: 99, 202], как и у Солнца [АБАЕВ 1990: 108–109], есть постоянный эпитет *сыгъзарин* ‘золотой’. Ср. эпитеты солнца: *хурзарин* ‘солнце золотое’, *зарин хур* ‘золотое солнце’ [Н 1975: 251; ТЫБЫЛТЫ 1988: 227; ПЛИТЫ 1972: 108], *сыгъзарин хур* id. [КАЛОТЫ 1976: 16; ДЗЕСТЫ 1972: 203], *хуры хурзарин* ‘Солнце-солнц золотое’ [НИГЕР, I: 305], *зарин цаххар* ‘золотой огонь’ [АГЪНИАН 1978: 152]. У Уастырджи также «золотые крылья» [ПНТО, I: 5], а у его коня — золотая грива [ХЪОРОТЫ 1990: 155]. У

<sup>32</sup> Любопытно отметить, что в прошлом празднование Новруза (Нового года) у персов было приурочено к летнему солнцестоянию, считавшемуся первым днем месяца Огня (Азер) [ШН, I: 602–603].

Солнца также есть ‘огненный конь’ — *цаххæр бах* [Агъниан 1978: 163]. По представлениям древних, золото — это металл солнца. У Уастырджи есть также эпитет *рухс* ‘светлый’ [«МД» 1988, № 2: 18] и точно такой же эпитет находим у солнца: *О хурты рухс хур!* ‘О светлое солнце солнц!’ [«Ф» 1989, № 4: 57]. У Уастырджи красные глаза (сырхцæст Уастырджи) [ИАС, II: 296; ИАА, I: 133], что также соответствует солнечной природе божества — в идеологии индоиранцев красный цвет — это цвет солнца [Акишев 1984: 132].

По сообщению В.Б. Пфафа, у Уастырджи, одетого в белое, был противник по имени *Саубарæг* ‘Чёрный всадник’, который исчез при появлении Уастырджи, и именно после этого Уастырджи учредил для людей святилище Реком [ИАА, III: 71–74]. Это предание свидетельствует о дуалистическом характере древнеосетинских верований: белому богу, богу Солнца и Света противостоит черное божество, покровитель Тьмы, который в конечном итоге терпит поражение. Это глубоко архаичная черта, находящая параллель в славянском дуализме в образах Белобога и Чернобога [Абаев 1990: 72], Бога и Сатанаила [Белова, Петрухин 2014] и т.п. Напомним, что и Хетаг одержал победу над шайтанами.

Солнечная и огненная природа Уастырджи проявляется и в его способности даровать вдохновение сказителю [Къубалты 1978: 24]. Согласно Ф.Б.Я. Кёйперу, «идея о том, что говорящий получает свое вдохновение, свою сообразительность от божества огня, была, видимо, унаследована от общей индоиранской религии» [Кёйпер 1986: 76].

О солнечной природе Уастырджи может свидетельствовать и параллель к его образу в лице древнеиранского бога Митры [Ставиский, Яценко 2002: 153; Lubotsky 2017: 40–41], несомненно, воспринимавшегося древними иранцами как солнечное божество [Топоров 1992: 154]. Любопытно, что определенные черты сходства усматривают также между образами Митры и нарта Сослана [Thorndarson 1989: 478].

Наконец, подобно тому, как верховный бог зороастрийской традиции, небесный прототип жречества, Ахура-Мазда, наставлял первого пророка Заратуштру в вере [АРП: 426], Уастырджи имеет отношение к распространению дохристианской веры среди осетин. Об учреждении святилища Реком мы уже говорили. В одном нартовском тексте читаем: «Уастырджи <...> æрфардæги зæххон адæммæ æмæ сын динтæ фæцамыдта» [НТХ: 138, 140], т.е. «Спустившись на землю, Уастырджи стал наставлять людей в вере». В другом тексте Уастырджи выступает в роли блюстителя интересов этой веры: «Æрбацыд дæм пехуымпар æмæ дæ къæсарæй фæстæмæ аздæхт. Уастырджи йæ не ’рбауагъта» [НТХ: 159], т.е. «Явился к тебе пророк, но Уастырджи не позволил ему переступить через порог твоего (дома), он вернул его восвосяси».

Таким образом, одна из причин превращения дохристианского покровителя рощи Хетага в Уастырджи заключается в причастности обоих богов к культу Огня и Солнца. Вторая причина заключается в том, что Уастырджи является покровителем путников, а роща Хетага находится на пересечении важных путей сообщения, ведущих как с запада Алании на ее восток, так и с севера на юг — в Алагирское и Куртатинское ущелья.

Встает вопрос: к какому периоду можно относить прикрепление имени Уастырджи к рассматриваемому святилищу? Цитированный выше текст, сообщающий о чуде еженощного явления св. Георгия, подсказывает, что «христианизация» святилища имела место до занятия Куртатинской долины кабардинцами. Т.е. кабардинцы могли усвоить данный сюжет, отсутствующий в современном осетинском фольклоре, только от оставшихся на равнине алан, которых со временем ассимилировали (см. ниже). Следовательно, связь Уастырджи с рассматриваемым святилищем следует относить к докабардинской эпохе, т.е. к XIV–XV вв. К этому же времени следует относить превращение беглого Хетага в христианина. Очевидно, тенденция к христианизации в той или иной мере затронула и нехристианские святилища Алании еще в период с XII по XIII в., а нашествие монголов эту тенденцию закрепило.

**4. Хетаг и аланские святилища огня.** На территории проживания алан обнаружены развалины нескольких храмов огня, функционировавших в VIII–X вв. Это «святилище Хумаринского городища» [Биджиев 1993: 142–147], святилище близ г. Кисловодска, святилище на Маяцком городище на Дону, святилище в средневековом городе Сугдея в Таврике и святилище в Урцекском городище в Дагестане [Там же: 147–148]. Еще один храм огня, функционировавший в IX–X вв., обнаружен в Воронежской области [Там же: 147].

Оценивая Хумаринский памятник с точки зрения верования, исповедуемого прихожанами, Х.Х. Биджиев отмечает, что «планировка позволяет сопоставить его с зороастрийскими храмами, в которых центральное положение занимал стабильный или переносный жертвенник с горящим огнем, ориентированный на солнечный восход» [Биджиев 1993: 145]. И далее: «Планировка позволяет сопоставить его со святилищем огня “айадана” и “чортак”, бытовавшими в Иране, в Средней Азии и в прилегающих странах в ахеменидскую и сасанидскую эпохи и позже. Для них были, как и для Хумаринского святилища, характерны квадратная планировка и двойная ограда. Как известно, в этих святилищах центральное положение занимал алтарь со священным огнем, ориентированный на солнечный восход, чему соответствует внутренний квадрат в нашей постройке» [Там же: 145–146]. И, наконец,

отмечается, что «вымощенная плитами площадка в Хумаринской постройке соответствует айвану в зороастрийских памятниках» [ТАМ ЖЕ: 146].

Однако, приведя эти параллели, автор приходит к неожиданному выводу о принадлежности Хумаринского памятника, как и других описанных выше храмов огня, к тюркской культуре [ТАМ ЖЕ: 146–155]. Приблизительно такую же характеристику Хумаринскому храму (иранские параллели, но протоболгарская атрибуция) дают и другие исследователи: «протоболгары заимствовали план этого храма и элементы культа огня у поклонников зороастризма, но использовали их для служения протоболгарским богам» [ХАШХОЖЕВ, ГЕОРГИЕВ 1994: 173–174]. П.К. Козаев подверг эту позицию справедливой критике, указав на игнорирование ее авторами факта присутствия в регионе алан-иранцев, у которых также зафиксирован культ Огня и Солнца [КОЗАЕВ 2000: 287–288, 290].

По мнению В.А. Кузнецова, общеаланский культ солнца и огня занимал в аланском языческом пантеоне «ведущее место» и генетически связан с индоиранской традицией [КУЗНЕЦОВ 1992: 284–291]. Более того, аналогичный культ в Дагестане, приписываемый армянским историком X века Мовсесом Каганкатвацци гуннам, на самом деле, судя по теонимии, тоже был аланским, т.е. иранским [ТАМ ЖЕ: 284, 290].

Следует остановиться и на названии «зороастрийский» в применении к рассматриваемым храмам. Дело не только в том, что «мы не имеем никаких исторических свидетельств о зороастризме хазар» [КОЗАЕВ 2000: 290] и, добавим от себя, древних болгар, но нет бесспорных свидетельств и о зороастризме у алан. Между тем, Тадеуш Сулимирский уверен, что «в первых веках нашей эры среди сарматов, преимущественно аланов, получил распространение зороастризм» [СУЛИМИРСКИЙ 2007: 23]. Зороастрийское влияние обнаружено и в склеповом обряде захоронения у осетин [ДЗАТИАТЫ 1985]<sup>33</sup>. Высказывалось также предположение о влиянии зурванизма на религиозную систему осетин [БАРАБАНОВ 2013: 115 сл.]<sup>34</sup>. С другой стороны, «абхазо-адыгский обряд “воздушного” погребения может быть сопоставлен с предварительными “воздушными” погребениями в зороастризме <...> Склеповые захоронения зороастрийцев соответствуют дольменам и каменным ящикам Северо-Западного Кавказа» [ХОТКО, ХОТКО 2015: 24].

<sup>33</sup> Имеет ли сюда отношение святилище *Спърсеты дзуар* ‘Персидское святилище’ в Южной Осетии [ТЮО, I: 175]?

<sup>34</sup> Осет. *заман* ‘время’ заимствовано не из персидского (или среднеперсидского), а из какого-то тюркского языка [АБАЕВ 1989: 287], поэтому не может свидетельствовать о влиянии зурванизма на верования осетин. Исконно осетинское соответствие представлениям о божественной сущности «времени» сохранились в осетинском молитвословии: *Дуг амæ нæ растæджы хорзæх уæд!* «Да будем мы благословенны эпохой и временем!»

Однако в науке неоднократно отмечалось, что на уровне верований, структуры и состава пантеона, а также теонимии влияние зороастризма на предков осетин равнялось нулю [БЕНВЕНИСТ 1965: 139, 147; АБАЕВ 1990: 42, 47, 76, 103; ДЮМЕЗИЛЬ 1976: 246; Раевский 1985: 8; ЭДЕЛЬМАН 2009: 130–131]. Все совпадения между осетинской (аланской) и зороастрийской (авестийской) культурой могут быть истолкованы в духе высказывания В.И. Абаева о семибожном пантеоне: «Скифский семибожный пантеон не имеет ничего общего с зороастрийским; он унаследован независимо от последнего от дозороастрийских времен» [АБАЕВ 1990: 95]. Соответственно и все остальные совпадения между осетинской и зороастрийской традицией следует трактовать в плане их независимого происхождения из общеиранского источника.

Аналогичные возражения возникают и при изучении религиозной ситуации в Средней Азии: «вполне можно отрицать “зороастрийский” (если под этим термином подразумевать религию сасанидского Ирана) характер пенджикентских храмов и полагать, что они принадлежали местным, согдийским, последователям древних иранских языческих культов авестийского круга с поклонением огню и другим священным стихиям...» [СТАВИСКИЙ, ЯЦЕНКО 2002: 302].

Одним из наиболее ярких свидетельств отсутствия зороастризма у предков осетин служит распределение лексем со значением ‘пророк~жрец’ в иранских языках. В тех из них, носители которых приняли зороастризм, в этом значении употреблялись лексемы *заотар*, *атаурван*, *мантран* «сочинитель мантр», *магу*, *магупати* «господин жрецов», *эрбад*, *мобад*, *багнапат* [Бойс 1987: 27, 61, 81–83, 120–121], *мансарбар*, *дастур*, *хербед*, *распиг* [ЧУНАКОВА 2004: 113–114] и др., ни один из которых в осетинском языке не представлен. Напротив, производные от др.-иран. \**kait-* / \**kaiθ-*, к которому мы возводим осет. *Хетæг*, у этих же народов означают приверженцев ложной веры, служителей тех религий, которые противостояли зороастризму. Следовательно, предки осетин и были одним из тех народов, которые не только не приняли зороастризм, но и выработали свою религию, противостоящую зороастризму, но основанную на тех же иранских представлениях, что и зороастризм.

Возвращаясь к аланским храмам, следует указать на огромную роль культа огня в современных осетинских верованиях [АБАЕВ 1958: 182; БАРАБАНОВ 2013: 113; Салбиев 2018б]. Помимо приведенных выше фактов ср. следующие названия божеств: *Æртхурон* ‘Огонь Солнцевиц’ / *Хурæртхурон* ‘Солнце-Огонь сын Солнца’ / *Арт æмæ Хуры зæд Æртхурон* ‘божество Огня и Солнца — Артхурон’ [ЧЕДЖЕМТЫ 1997: 4], *Зынджы бардуаг* ‘Покровитель огня’, *Хуры бардуаг* ‘божество Солнца’ [Н 1975: 341], а также *Сафа* —

покровитель очага и надочажной цепи, *Бынаты хицау* — покровитель дома, *Куырдалагон* — небесный кузнец, которые также имеют непосредственное отношение к культуре огня.

В скифском пантеоне богиней очага и огня «во всех его проявлениях, включающих кроме домашнего очага жертвенный огонь, огонь небесный, в том числе солярный, и т. д.», была Табити [РАЕВСКИЙ 1977: 92]. Главенствующее положение Табити в скифском пантеоне — «это проявление устойчивой и хорошо известной индоиранской религиозной традиции. Аналогичное положение божество огня занимает и в ведической религии, и у древних иранцев, исповедовавших дозороастрийские культы <...> Ведущая роль огня в мифологии и культовой практике зороастризма также является развитием этого традиционного представления об огне» [Там же]. Таким образом, скифские и зороастрийские культы огня унаследованы из общей индоиранской традиции независимо друг от друга, а соответствующий им осетинский культ через аланский культ огня восходит к скифскому. Следовательно, аланский культ огня и связанная с ним мифология имеют независимое от зороастризма индоиранское происхождение, что, возможно, не исключает влияния иных культур, включая зороастрийскую, на архитектуру храмов<sup>35</sup>. Однако и тут следует иметь в виду два примечательных факта.

Во-первых, как показал сопоставительный анализ, традиционное осетинское жилище находится «в прямой генетической связи» со срубно-андроновским [Кузьмина 1994: 89–90, 92]. С другой стороны, «андроновские домостроительные традиции развивались и на противоположном конце пояса евразийских степей — у ираноязычных народов Таджикистана», а также горцев Ирана, Афганистана и Пакистана [Там же: 90, 92–93]. Т.е. осетины, как и некоторые другие иранские и нуристанские народы, унаследовали некоторые строительные традиции от своих общих индоиранских предков.

Во-вторых, отличительной чертой всех перечисленных аланских храмов, их опознавательным признаком является то, что они представляют собой в плане квадрат в квадрате, посреди которого расположен алтарь огня [Биджиев 1993: 146, 147; Ставиский, Яценко 2002: 359]. В связи с этим на память приходит осетинское выражение *астфисынон цыппаркъуымон хадзар*, буквально ‘дом, имеющий восемь внешних и четыре внутренних угла’. Мнение о том, что под этим выражением следует видеть оборонительный тип жилища [Чочиев 1985: 19], не находит подтверждения. В

<sup>35</sup> Ср. вывод о генезисе и семантике скифского звериного стиля: «это искусство представляет собой семиотическую систему, сформировавшуюся в результате синтеза исконно присущего скифам <...> зоологического классификационного кода с заимствованной иконографической традицией» [РАЕВСКИЙ 1985: 124].

Нартовском эпосе этот дом служит местом проведения ритуальных пиршеств [НК, III: 491, 662]. Следовательно, речь идет о доме молений, представлявшем в плане квадрат в квадрате: *цыппаркъуымон* 'имеющий четыре внутренних угла' указывает на внутреннюю камеру, тогда как *астфисынон* 'имеющий восемь внешних углов' может указывать на четыре внешних угла самой камеры и четыре внешних угла внешней стены. Внутренние углы внешней стены не несли функциональной нагрузки. Отсюда и замысловатое название храма. Восьмигранник, несомненно, имел магическое предназначение. В Древней Индии, например, сосуд для жертвоприношения (укха) рекомендовалось делать четырех-, шести-, восьми- или девятигранным в магических целях — «против колдовства» [Кузьмина 1994: 136]<sup>36</sup>.

Таким образом, аланские храмы огня даже в плане своих строительно-архитектурных особенностей (план храма) могут иметь общеиранские истоки. Генетически они, скорее всего, восходят к упомянутым выше андроновским традициям, знавшим поселения, окруженные рвом и двумя валами — внутренним и внешним [Кузьмина 1994: 70].

Показательно, что конец функционирования рассматриваемых аланских храмов огня совпадает с временем принятия христианства в Алании — X веком. Случайно ли это? Думается, нет.

По В.А. Кузнецову, «до X в. в Алании почти безраздельно господствует язычество, после чего и в связи с христианизацией складывается своеобразный христианско-языческий идеологический комплекс, где элементы христианства и язычества сосуществуют, взаимодействуют и взаимопроникают» [Кузнецов 1992: 283]. Следовательно, мы вправе предположить, что в преданиях о Хетаге отразились конфессиональные и политические антагонизмы, имевшие место в тот период. Более того, учитывая уникальность Хумаринского храма для Северного Кавказа [Биджиев 1993: 142], можно высказать предположение, что это было царское святилище, службу в котором отправлял верховный жрец, которым и мог быть Хетаг<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Ср.: в прошлом в Осетии (в Дигории) на шею животному, намеченному в жертву богам, вешали специальную бусину (гъолæ) в виде креста (дзиуарæгонд) или восьмиконечной звезды (асттегъон æстъалу) [Гардант 2007: 49].

<sup>37</sup> Несомненным заимствованием из аланского языка является и карачаевский гидроним *Хумара*, черкесский *Хъумэрэн* — из алан. *\*hu-māra-* 'Хорошая река', при гидрониме *Мара* — названии правого притока Кубани в Карачаево-Черкесии и *Хмара*, *Хмарка*, *Хомора*, *Хоморец* и пр. — названий рек на Украине, которые возводят к скифскому *\*hitār(y)a-* с тем же значением [Орел 1986: 111]. Ср. в Осетии ойконимы *Цъæй* и *Хуыцъæ* (< *\*Хуыцъæй* 'Хороший Цъæй') [ТЮО, I: 296].



Если сказанное верно, то можно допустить, что сведения осетинского предания о поселении рядом со святилищем Хетага (В-2; В-10) могут относиться к исчезнувшему храму или храмовому комплексу.

**5. Кабардинизация Хетага.** Во время упомянутых татаро-монгольских погромов, а затем и нашествия Тимура, алано-осетинское население равнинной Алании частично ушло в горы. А на опустевших землях алан со временем поселились кабардинцы, которые на несколько столетий заперли алан в горах Кавказа. Вот что сказано об этом в уже цитированном сочинении Вахушти: «После же опустошения Овсетии и вступления их (осетин) внутрь Кавказа, стали называться — Овсетия Черкесией, или Кабардо, а находящиеся в горах Кавказа по имени вступивших сюда (осетин) — Овсетией» [Вахушти 1904: 138]. Следует уточнить, что в горы ушли аланы-иронцы из области «Ирхан». В горах они распространили свое самоназвание «ирон» на алан-туальцев [Ахвледиани 1960: 69; Дзиццойты 2017: 11]. Именно эти переселения и дали толчок началу эпохи *óсоба* (см. выше). Следует предположить, что среди аланских переселенцев в горы были и потомки Хетага.

Господство кабардинских племен в равнинной Алании завершилось полной ассимиляцией остатков аланского населения<sup>38</sup>. В предгорье и горах аланы сумели сохранить свою национальную идентичность, хотя осетинский язык и культура в этом регионе также испытали кабардинское влияние. Дело дошло до того, что в какой-то период все лучшее и престижное стало называться «кабардинским» [Абаев 1949: 88; Бгажноков 1999: 81]. А некоторые исконно осетинские слова, усвоенные в кабардинский язык, со временем вернулись к осетинам в кабардинском оформлении. В качестве иллюстрации приведем несколько примеров.

Имя одного из центральных героев Нартовского эпоса (*Сослан*), будучи заимствовано в кабардинский язык, вернулось в язык осетинского фольклора в форме *Созырыхъо* [Абаев 1979: 138–139, 140]. При этом в дигорской, а также югоосетинской версии эпоса форма *Созырыхъо* практически не представлена [ХИФ 1936: 604]. Это говорит о локальном и относительно позднем ее появлении у осетин.

Эпическое имя *Алаг*, откуда идет родовое название *Алагата*, несомненно, иранского происхождения [Дюмезиль 1976: 173; VAILEY 1980: 247;

<sup>38</sup> Кабардинская княжеская фамилия «Гиляксан / Гиляхстан», откуда идет название части Малой Кабарды *Гилякстаней* [Бейтуганов 2007: 289], судя по осетинскому происхождению имени [Дзиццойты 1992: 75], является аланской. Неслучайно осетины Малую Кабарду называют *Челахсаната* ‘Челахсановы’ [«МД» 1993, № 2: 121], *Челахсата* ‘Челахсаевы’ [Санаты 1960: 17].

Дзищойты 2017: 224–228]. Однако, пройдя через адыгскую среду, это имя вернулось к осетинам в форме *Аладжыхъо*.

Иранским по происхождению является и другое эпическое имя — *Борæ* [ВАЙЛЕУ 1980: 241], откуда идет родовое имя *Борæтæ*. Это имя также было заимствовано адыгами, а затем вернулось к осетинам в форме *Борыхъо*, *Борыхъуатæ*.

Слово *сауджын* | *саугин* ‘христианский священник; монах’ вошло в кабардинский язык — *шьоджен* / *шэуджэн* (в старом произношении *шьогъэн* / *шэуъгъэн*) ‘священник’ [АЛБОРОВ 1979: 196; БЯЗЫРОВ 1969: 38; ШАГИРОВ, II: 120, 147; АБАЕВ 1979: 45; 1989: 56]. Отсюда — фамильные имена: кабардинское «Шогенов» [ЯХТАНИГОВ 1993: 135], бесленеевское «Шовген» [ТАМ ЖЕ: 153], абадзехское «Шоген» [ТАМ ЖЕ: 154], бжедугское «Шоуджен» [ТАМ ЖЕ: 157] и абазинское «Шовген» [ТАМ ЖЕ: 163]. Это же слово в кабардинизированной форме *Сауджен* [АЛБОРОВ 1979: 196], *Саудженыхъо* [ИАА, III: 132, 202] вернулось в осетинский язык в качестве антропонима, откуда и патроним *Сауджентæ* [ГЪЕДИАТЫ 1991: 490]. Сюда же уничижительное прозвище священника — *саугена* [МАМСЫРАТЫ 1958: 304].

В осетинской паремиологии известна поговорка о некоем беспечном народе *æрг*, довольно необычно отреагировавшем на случившуюся с ними беду: *Æргæн сæ бæхрагъау куы фæттардæуыд, уæд сын сæ фаджысыл цагъд скодтой* || *Æргæн сæ бæхæргъау ку фæттардтонца, уæд син сæ лаехæбæл цагъд искодтонца* «Когда у аргов табун лошадей угнали, они вокруг их навоза ограду построили» [ИÆ: 322; ОДНИ: 94]. О народе *æрг* других сведений не сохранилось, однако, «судя по топонимике, племя аргов занимало довольно значительную территорию предгорий Чечено-Ингушетии, Северной Осетии и Кабардино-Балкарии» [КУЗНЕЦОВ 1984: 148; см. также: Дзищойты 1992: 43–44, 177]. Т.е. это именно та территория Алании, которую после татаро-монгольских погромов заняли кабардинцы. Неудивительно поэтому, что у цитированной поговорки появился другой вариант: *Кæсæгæн сæ бæхрагъау куы фæттардæуыд, уæд ма сын сæ фаджысыл цагъд скодтой* [ИÆ: 322] с тем же значением, но с заменой этнонима *æрг* на этноним *кæсæг* ‘кабардинцы’.

Описываемый процесс захватил не только лексику и паремиологию. Известный в осетинской хореографии танец *хонгæ кафт*, букв. «танец-приглашение», в некоторых регионах Осетии стали именовать *кæсгон кафт* ‘кабардинский танец’ [КАЛОЕВ 1971: 318].

Этнокультурная ситуация, сложившаяся на равнине и в предгорьях разгромленной Алании, нашла отражение и в грузинских источниках. Лексикограф С.С. Орбелиани (1658–1725), говоря о заимствованном из осетинского языка грузинском слове *джикъа* ‘каша из муки и свежего сыра’,

сообщает: «так черкесы зовут свежий сыр, который они сильно размешивают». Поскольку у адыгов отсутствует как само это блюдо, так и его название, В.И. Абаев полагал, что термин «черкес» употреблён Орбелиани в собирательном значении «северокавказский горец» [АБАЕВ 1958: 403]. В действительности же Орбелиани путал северокавказских осетин-иронцев, находившихся под властью кабардинцев и на разных ступенях ассимиляции с ними, с черкесами (кабардинцами). Неслучайно и Вахушти, лучше разбиравшийся в этнической ситуации на Северном Кавказе, говоря о языке осетин-туальцев, попытался разграничить понятия «осетин» и «черкес»: «Язык у них старый, двальский, а в настоящее время говорят на собственно осетинском, ибо черкесский язык иной» (перевод Г.С. Ахвледиани [1960: 69]).

Таким образом, кабардинское происхождение Хетага — это дань описанной этнокультурной ситуации. Святилище Хетæджы дзуар, неразрывно связанное в сознании каждого осетина с именем Хетага, находится на той территории Алании, которая оказалась занятой кабардинцами. Кабардинизации подверглась и та часть территории Западной Алании, выходцем из которой был первый из Хетагов. Т.е. адыгские (кабардино-черкесские) племена оказались господствующим этносом на всей территории проживания «хетагов». Ассимиляция остатков аланского населения на этой территории неизбежно должна была привести (и привела!) к кабардинизации не только Хетага: практически все, что раньше было связано с равнинными и предгорными аланами, у современных осетин стало ассоциироваться с кабардинцами.

Когда К.Л. Хетагуров писал свой этнографический очерк «Особа», ему была известна только адыгизированная версия предания о Хетаге. Однако, для поэмы «Хетæг», написанной значительно позже, поэтом заново был собран фольклорный материал, который позволил ему усомниться в адыгской атрибуции своего пращура, а в конечном итоге прийти к выводу об аланской его принадлежности. К сожалению, в научной литературе утвердилась первая из этих версий, тогда как вторая была предана забвению.

Фольклорный материал, собранный К.Л. Хетагуровым, до нас не дошел, однако нельзя не отметить, что вывод, к которому поэт пришел на его основе, полностью совпадает с нашим.

**Заключение.** Таким образом, предания о Хетаге отражают несколько разных событий в истории алан, относящихся к X–XIV и последующим векам (эпоха *особа*). В основе конфликта между Хетагом и его братьями лежит мифологический мотив борьбы Света со Злом, переосмысленный в эпоху христианизации Алании в конфликт между христианством и дохристианской религией. Антропоним *Хетæг*, восходящий к древнеиранскому

апеллятиву со значением ‘почитающий богов’ > ‘пророк; жрец’, указывает на то, что в аланском языке он применялся в качестве наименования класса жрецов. Политический и религиозный центр аланского царства находился в его западной части, где в X веке и было принято христианство. Возникший конфессиональный конфликт привел сначала к ликвидации аланской кафедры, а затем к ее реставрации и ликвидации класса жрецов. Ортодоксальное крыло жречества спаслось бегством в нынешней равнинной Осетии. Однако, спустя несколько веков наступило новое испытание для «хетагов» — нашествие монголов и Тамерлана, вынудившее их укрыться в горах Осетии, где и застала их новейшая история. Но теперь они превратились в мощное родовое объединение. Поскольку территория, оставленная «хетагами» в равнинной Алании со временем была занята кабардинцами, предания о Хетаге постепенно встали на путь адыгизации. Параллельно сохранились и неадыгизированные версии этого предания, которые, на наш взгляд, и дают ключ к верному пониманию образа Хетага.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ 1949 — *Абаев В.И.* Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР.
- АБАЕВ 1958 — *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР.
- АБАЕВ 1979 — *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л.: Наука.
- АБАЕВ 1989 — *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.: Наука.
- АБАЕВ 1990 — *Абаев В.И.* Избранные труды. Т. I. Владикавказ: Ир.
- АГЪНАТЫ 1999 — *Агънаты Г.* Ирон æгъдæуттæ / Осетинские обычаи. Дзæуджыхъæу: Урсдон.
- АГЪНИАН 1978 — *Агъниан.* Мады сагъæстæ. Цхинвал: Ирыстон.
- АКИШЕВ 1984 — *Акишев А.К.* Искусство и мифология саков. Алма-Ата.
- АЛБОРОВ 1929 — *Алборов Б.А.* Термин «хатиагау» осетинских нартских сказаний // Сборник научного общества этнографии, языка и литературы при Горском педагогическом институте. Т. I. Владикавказ. С. 109–123.
- АЛБОРОВ 1979 — *Алборов Б.А.* Некоторые вопросы осетинской филологии. Ордж.: Ир.
- АЛЕМАНЬ 2003 — *Алемань А.* Аланы в древних и средневековых письменных источниках / Пер. с англ. М.: Менеджер.
- АРП — *Авеста в русских переводах (1861–1996)* / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб: Журнал «Нева»–РГХИ, 1997.

АСАТЯН 2019 — *Асатрян Г.* Об одном социальном термине в новоиранском: *xēl* (*x'ēl*) “род, клан, племя” // *Saucaso-Caspica: Труды Института востоковедения Российской-Армянского унив-та.* Вып. IV. Ереван: Изд-во РАУ. С. 169–174.

АСРАТЯН 2017 — *Асратян Д.* Еще раз о «поверхностной христианизации» и письменности алан // *Аланское православие: история и культура: сб. материалов VI Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура».* Владикавказ. С. 11–27.

АХВЛЕДИАНИ 1960 — *Ахвледiani Г.С.* Сборник избранных работ по осетинскому языку. Тбилиси: Изд-во Тбилисского гос. ун-та.

БАРАБАНОВ 2013 — *Барабанов О.Н.* Хуцау и дауаги: два нерешенных вопроса в историко-семиотическом анализе дохристианских индоевропейских верований у аланов // *Пространство и время.* 2013, № 4(14). С. 111–118.

БАЖНОКОВ 1999 — *Бажноков Б.Х.* Адыгская этика. Нальчик: Эль-фа.

БЕЙТУГАНОВ 2007 — *Бейтуганов С.Н.* Кабарда: история и фамилии. Нальчик: Эльбрус.

БЕЛОВА, ПЕТРУХИН 2014 — *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Трансформированные версии дуалистического сюжета в славянской традиции // *Арии степей Евразии: эпоха бронзы и раннего железа в степях Евразии и на сопредельных территориях: сб. памяти Е.Е. Кузьминой.* Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та. С. 512–516.

БЕНВЕНИСТ 1965 — *Бенвенист Э.* Очерки по осетинскому языку / Пер. с франц. М.: Наука.

БЗАРОВ 2014 — *Бзаров Р.С.* Из истории аланской культуры. М.: СЕМ.

БИГУЛАЕВА 2014 — *Бигулаева И.С.* Коста Леванович Хетагуров. Научная биография. Цхинвал: Южная Алания.

БИДЖЕЛТЫ 1985 — *Биджелты Б.* Цы у Хетæджы дзуар // «Мах дуг», № 10. С. 71–72.

БИДЖИЕВ 1993 — *Биджиев Х.Х.* Тюрки Северного Кавказа. Черкесск.

БОЙС 1987 — *Бойс М.* Зороастрийцы: верования и обычаи / Пер с англ. М.: Наука.

БРЫТЬИАТЫ (I) — *Брытьиаты Е.* Уацмыстæ. Т. I. Дзæуджыхъæу: Ир, 1981.

БЯЗЫРОВ 1969 — *Бязыров А.Х.* Сатирические сказки о служителях культа // *Известия ЮО НИИ.* Вып. XVI. Тбилиси: Мецниереба. С. 37–55.

БЯЗЫРОВ 1979 — *Бязыров А.Х.* Фольклорные и исторические истоки поэмы «Хетаг» // *Литературная Осетия.* № 53. С. 7–12.

ВАНЕЕВ (II) — *Ванеев З.Н.* Избранные работы по истории осетинского народа. Цхинвал: Ирыстон, 1990. Т. II.

ВАХУШТИ 1904 — *Вахушти.* География Грузии / Пер. с груз. // *Записки Кавказского отдела императорского Русского географического общества.* Кн. XXIV, вып. 5. Тифлис.

ГАГЛОЙТИ 2000 — *Гаглойти Ю.С.* Грузинское предание о герое Хетаге // газета «Южная Осетия» от 5–12 февраля.

ГАГЛОЙТИ 2008 — *Гаглойти Ю.С.* Из истории Восточной Осетии: Арвыком, Тырсы, Гудыком // *Фыдыуæзæг / Отчий край: Тырсыгом, Хъудыком, Къобы зылд.* Дзæуджыхъæу: Проект-Пресс. С. 19–42.

ГАГЛОЙТЫ 2017 — *Гаглойти З.* Ирон мыггæгтæ. Цхинвал: Республика.

- Гадло 1984 — *Гадло А.В.* Страна Ихран (Ирхан) дагестанской хроники «Дербенд-наме» // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе. С. 118–138.
- Гадло 1994 — *Гадло А.В.* Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та.
- Гарданты 2007 — *Гарданты М.* Уадзимистæ. Дзæуæгигъæу: Ир.
- Гæдиаты 1991 — *Гæдиаты Секъа.* Уацмыстæ. [Сочинения (на осет. яз.)]. Дзæуджыхъæу: Ир.
- Грантовский 1970 — *Грантовский Э.А.* Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.: Наука.
- Гринцер 1974 — *Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М.: Наука.
- Гуриев 1991 — *Гуриев Т.А.* Наследие скифов и алан: Очерки о словах и именах. Владикавказ: Ир.
- Гутнов 1993 — *Гутнов Ф.Х.* Средневековая Осетия. Владикавказ: Ир.
- Дзаболаты 1992 — *Дзаболаты Х.* Уацамонгæ: уацмыстæ. 2-аг бахх. рауагъд. Дзæуджыхъæу: Ир.
- Дзаттиаты 1985 — *Дзаттиаты Р.Г.* К вопросу об элементах зороастризма в склеповом обряде погребения // Известия ЮО НИИ. Вып. XXVII. Тбилиси: Мецниереба. С. 15–19.
- Дзаттиаты 2009 — *Дзаттиаты Р.Г.* Погребальный обряд и погребальные сооружения на Центральном Кавказе в средневековье // Известия ЮО НИИ. Вып. XXXVIII. Цхинвал: Южная Алания. С. 44–67.
- Дзесты 1972 — *Дзесты К.* Рæствæндаг. Дзæуджыхъæу: Ир.
- Дзиццойты 1992 — *Дзиццойты Ю.А.* Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ: Алания.
- Дзиццойты 2017 — *Дзиццойты Ю.А.* Вопросы осетинской филологии. Т. I. Цхинвал: Республика.
- ДМ (I) — *История Осетии* в документах и материалах. Т. I (С древнейших времен до конца XVIII века). Составители Г.Д. Тогошвили и И.Н. Цховребов. Цхинвали, 1962: Госиздат Юго-Осетии.
- Дюмезиль 1976 — *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология / Пер. с франц. М.: Наука.
- Дюмезиль 1990 — *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты / Пер. с франц. М.: Наука.
- ИАА (I, III) — *Ирон адамон аргъæуттæ* [Осетинские народные сказки (на осет. яз.)]. ТТ. I (1959), III (1962). Цхинвал: Хуссар Ирыстоны паддзахадон рауагъдад.
- ИАС (I, II) — *Ирон адамы сфæлдыстад* [Осетинское народное творчество (на осет. яз.)]. Т. I, II. Дзæуджыхъæу, 1961.
- ИÆ — *Ирон æмбисæндтæ.* Æрæмбырд сæ кодта æмæ чыныг сарæзта Гуыттыаты Хъ. Орджоникидзе: Ир, 1976.
- Иванов 1991a — *Иванов В.В.* Астральные мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. М.: Советская Энциклопедия. С. 116–118.

- ИВАНОВ 1991б — *Иванов В.В.* Глаз // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. М.: Советская Энциклопедия. С. 306–307.
- ИВАНОВ 1992 — *Иванов В.В.* Лес // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. II. М.: Советская Энциклопедия. С. 49–50.
- ИНАЛ-ИПА 2002 — *Инал-Ипа Ш.Д.* Антропонимия абхазов. Майкоп: ГУРИПП «Адыгея».
- ИСАЕВА 1986 — *Исаева З.Г.* Осетинская антропонимия: личные имена. Орджоникидзе: Ир.
- ИТОНИШВИЛИ 1971 — *Итонишвили В.Д.* Хевис тьопьонимикъа [Топонимика Хеви (на груз. яз.)] Тбилиси: Мецниереба.
- КАЛОЕВ 1971 — *Калоев Б.А.* Осетины. Историко-этнографическое исследование. 2-е изд. М.: Наука.
- КАЛОЕВ 1983 — *Калоев Б.А.* Происхождение некоторых осетинских фамилий по народным преданиям // Полевые исследования Института этнографии. 1979. М.: Наука. С. 207–214.
- КАЛОЕВ 1992а — *Калоев Б.А.* Осетинская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. II. М.: Советская Энциклопедия. С. 265–266.
- КАЛОЕВ 1992б — *Калоев Б.А.* Хетаджи дзуар // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. II. М.: Советская Энциклопедия. С. 590.
- КАЛОТЫ 1976 — *Калоты Х.* Уацмыстæ [Произведения (на осет. яз.)]. Орджоникидзе: Ир.
- КЕЙПЕР 1986 — *Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии / Пер. с англ. М.
- КОВАЛЕВСКИЙ 1886 — *Ковалевский М.М.* Современный обычай и древний закон. Т. I. М.: Типография В. Гатцук.
- КОЗАЕВ 1985 — *Козаев П.К.* Нартовский эпос как исторический источник // Проблемы хронологии археологических памятников Северного Кавказа. Орджоникидзе: Ир.
- КОЗАЕВ 2000 — *Козаев П.К.* Аланы-арии: Происхождение и древнейший период истории. Владикавказ: Проект-Пресс.
- КУЗНЕЦОВ 1984 — *Кузнецов В.А.* Очерки истории алан. Орджоникидзе: Ир.
- КУЗНЕЦОВ 1990 — *Кузнецов В.А.* Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ: Ир.
- КУЗНЕЦОВ 1992 — *Кузнецов В.А.* Очерки истории алан. 2-е изд., доп. Владикавказ: Ир.
- КУЗНЕЦОВ 2003 — *Кузнецов В.А.* Эльхотовские ворота в X–XV веках. Владикавказ: ИГСИ ВНЦ РАН и правит. РСО-А.
- КУЗЬМИНА 1994 — *Кузьмина Е.Е.* Откуда пришли индоарии? Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев. М.: МГП «Калина» ВИНТИ РАН.
- КУСОВ 1987 — *Кусов Г.И.* Малоизвестные страницы кавказского путешествия А. С. Пушкина. Орджоникидзе: Ир.
- КЪАРДЖИАТЫ 1991 — *Къарджиаты Б.* Ирон æгъдаутгæ. Дзауджыхъæу.
- КЪОСТА 1939 — *Къоста.* Уацмысты æххæст æмбырдгонд. Фыццаг том. М.; Л.: ССРЦ Наукæты академийы рауагъдад, 1939.

- КЪУБАЛТЫ 1978 — *Къубалты А.* Уацмыстæ [Сочинения (на осет. яз.)]. Орджоникидзе: Ир.
- ЛЕЛЕКОВ 1992 — *Лелеков Л.А.* Заратуштра // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. II. М.: Советская Энциклопедия. С. 460–461.
- МАЙСУРАДЗЕ 1981 — *Маисурадзе И.* Картули гварсахелеби. Тбилиси: Мецниереба.
- МАЛАХОВ 2015 — *Малахов С.Н.* Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей: избр. ст. М.: СЕМ.
- МАЛЬСАГОВ 2006 — *Мальсагов А.У.* Генеалогия ингушских фамилий. Нальчик: Эль-Фа.
- МАМИЕВ 2014 — *Мамиев М.Э.* Аланское православие: история и традиция. М.: СЕМ.
- МАМСЫРАТЫ 1958 — *Мамсыраты Д.* Хъæбатырты кадаг. Ордж.: Ир.
- «МД» — журнал «Мах дуг» (на осет. яз.). Дзæуджыхъæу.
- МИЛЛЕР 1882 — *Миллер В.Ф.* Осетинские этюды. Ч. II. М. Б.и.
- МИЛЛЕР 1934 — *Миллер В.Ф.* Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. III. Л.: Изд-во АН СССР.
- Н 1975 — *Нартæ* [Нартовский эпос (на осет. яз.)]. Цхинвал, 1975.
- НИГЕР (I) — *Нигер.* Уацмысты æххæст æмбырдгонд æртæ томæй. Т. I. [Дзæуджыхъæу]: Ир, 1966.
- НК (III) — *Нарты кадджытæ.* Ирон адæмы эпос [Нартовские сказания. Эпос осетинского народа (на осет. яз.)]. Т. III. Дзæуджыхъæу: ИПЦ СОИГСИ, 2005.
- НТХ — *Нарты таурæгътæ æмæ хабæрттæ.* Цхинвал, 1973.
- ОДНИ — *Осетинские (дигорские) народные изречения.* М.: Наука, 1980.
- ОРЕЛ 1986 — *Орел В.Э.* К вопросу о реликтах иранской гидронимии в бассейнах Днепра, Днестра и Южного Буга // Вопросы языкознания. № 5. С. 107–113.
- ПЛИТЫ 1972 — *Плиты Х.* Уацмыстæ [Сочинения (на осет. яз.)]. Орджоникидзе: Ир.
- ПНТО (I) — *Памятники народного творчества осетин.* Вып. I (1925). Владикавказ.
- ПНТО 1992 — *Памятники народного творчества осетин.* Трудовая и обрядовая поэзия осетин. Владикавказ: Ир.
- ППК — *Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / Сост. Л.А. Чибиров.* Т. I (1981), IV (1989). Цхинвал: Ирыстон.
- ПРОПП 1986 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: Изд-во Ленинградского унив-та.
- ПРС (I) — *Персидско-русский словарь.* Под ред. Ю.А. Рубинчика. Т. I. Изд. 3-е. М.: Русский язык, 1985.
- ПУТИЛОВ 1997 — *Путилов Б.Н.* Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М.: ИФ «Вост. лит-ра» РАН.
- ПФАФ 1871 — *Пфаф В.Б.* Материалы для истории осетин. Гл. VI–XXXVI. // Сборник сведений о кавказских горах. Тифлис. Вып. V. С. 1–100.
- РАЕВСКИЙ 1977 — *Раевский Д.С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М.: Наука.
- РАЕВСКИЙ 1985 — *Раевский Д.С.* Модель мира скифской культуры. М.: Наука.



САЛАГАЕВА 1959 — *Салагаева З.М.* Поэма Хетагурова «Хетаг» // Учёные записки Североосетинского пед. ин-та. Т. 24. С. 87–95.

САЛБИЕВ 2018а — *Салбиев Т.К.* Чудо спасения Хетага // газета «Северная Осетия» от 7 июля 2018 г., № 117.

САЛБИЕВ 2018б — *Салбиев Т.К.* Осетино-персидский этюд (культ огня) // *Nartamongæ*. Vol. XIII, № 1, 2. С. 309–319.

САНАТЫ 1960 — *Санаты У.* Фыдæлтæ таурагътæ. Ордж.: Цæгат Ирыстон чингуыты рауагъдад.

СЛАНОВ 2007 — *Сланов А.А.* Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ: СОГПИ.

СМОМПК — *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Вып. XXII. Тифлис, 1897.

СР — *Вейденбаум Е.* Священные рощи и деревья у кавказских народов // Кавказ: Культы, легенды, предания. Нальчик: Изд-во М. и В. Когляровых, 2010. Вып. V. С. 56–79.

ССКГ (III, V) — *Сборник сведений о кавказских горцах*. Вып. III. (1870). Вып. V (1871). Тифлис.

СТАВИСКИЙ, ЯЦЕНКО 2002 — *Ставиский Б.Я., Яценко С.А.* Искусство и культура древних иранцев. М., б.и.

СУЛИМИРСКИЙ 2007 — *Сулимирский Т.* Сарматы. Древний народ юга России / Пер. с англ. М.: ЗАО Центрполиграф.

ТЕДЕТЫ 2009 — *Коста в жизни*. [Изд. 2-е]. Составитель Р.К. Тедеты (Скифирон). Цхинвал: Южная Алания, 2009.

ТЕМЫРХАНТЫ 1994 — *Темырханты С.* Иры истори: радзырдтæ, таурагътæ, аргъæуттæ, зарджытæ, очерктæ, фыстæджытæ. Дзауджыхъæу: Аланыстон.

ТМЕНОВ 1989 — *Тменов В.Х.* Несколько страниц из этнической истории осетин // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе: СОНИИ, 1989. С. 113–134.

ТОПОРОВ 1992 — *Топоров В.Н.* Митра // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. II. М.: Советская Энциклопедия. С.154–157.

ТЫБЫЛТЫ 1988 — *Тыбылты А.* Уацмысты æмбырдгонд. Цхинвал: Ирыстон.

ТЮО (I, II) — *Цховребова З.Д., Дзиццойты Ю.А.* Топонимия Южной Осетии. Тт. I (2013), II (2015). М.: Наука.

УАРЗИАТИ 1982 — *Уарзиати В.С.* К исторической интерпретации осетинских преданий о Хетаге // Вопросы кавказской филологии и истории. К 80-летию Г.Ф. Турчанинова. Нальчик. Б.и. С. 85–91.

УАРЗИАТИ 1989 — *Уарзиати В.С.* Из истории осетинско-кабардинских взаимоотношений // Проблемы этнографии осетин. Ордж., Б.и. С. 79–112.

УАРЗИАТИ 1995 — *Уарзиати В.С.* Праздничный мир осетин. Б.м.

УРМАНЧЕ 1999 — *Урманче Ф.* Народный эпос «Идегей». Казань: ФЭн.

«Ф» — журнал «Фидиуæг» (на осет. яз.). Цхинвал.

Фидаров 2011 — *Фидаров Р.Ф.* Роль Верхнего Джулата в государственной идеологии Алании // Историко-филологический архив. Вып. 7. С. 4–25.

ФРЕЙДЕНБЕРГ 1998 — *Фрейденоберг О.М.* Миф и литература древности. 2-е изд. испр., доп. М.: ИФ «Вост. лит.» РАН.

ХАДАРЦЕВА 1951 — *Хадарцева А.* Работа Коста над фольклорными темами к сюжетам (на осет. яз.) // журнал «Мах дуг», № 4. С. 23–26.

ХАШХОЖЕВ, ГЕОРГИЕВ 1994 — *Хашхожев Э.Н., Георгиев И.* Элементы религии протоболгар в языческих верованиях балкарцев и карачаевцев // Вопросы кавказской филологии и истории. Вып. 2. Нальчик: Эль-Фа. С. 168–195.

ХЕТАГКАТЫ (I, II, IV, V) — *Хетагкаты Къоста.* Уацмысты æххæст æмбырдгонд фондз томæй [Полное собрание сочинений в пяти томах (на осет. и русск. яз.)]. Т. I (1999), II (1999), IV (2000), V (2001). Дзæуджыхъæу.

ХИАУ — *Хуссар Ирыстонæ адæмы уацмыстæ* [Устное народное творчество южных осетин (на осет. яз.)]. Т. II: даредзанты кадджытæ, мифтæ æмæ бынаттон таурагътæ. Сост. А. А. Тибилов. Цхинвал, 1929.

ХИФ 1936 — *Хуссар Ирыстонæ фольклор* [Юго-осетинский фольклор (на осет. яз.)]. Сост. А. А. Тибилов. Сталинир: Изд. ЮОНИИ.

Хотко, Хотко 2015 — *Хотко (Агрба) Б.С., Хотко С.Х.* Нарративные источники об этнических традиционных ритуалах абхазов и адыгов, проводимых в сакральных пространствах // Святые места абхазов и святыне места адыгов: сравнительно-типологическое исследование (монография). Майкоп: Изд-во «Магарин О.Г.». С. 6–51.

ХЪАЙТЫХЪТЫ 2008 — *Хъайтыхъты А.* Сафайы рæхыс: таурагътæ, æмдзæвгæтæ, царды хабæрттæ. Дзæуджыхъæу: Ир.

ХЪОДЗАТЫ 1987 — *Хъодзаты А.* Хетаджы къох: хъуыдытæ йæ абоныл, йæ фидæныл // Мах дуг, 1987, № 7: 119–122.

ХЪОРОТЫ 1990 — *Хъороты Д.* Уацмыстæ [Произведения (на осет. яз.)]. Дзæуджыхъæу: Ир.

ЦАГАЕВА 1975 — *Цагаева А.Д.* Топонимия Северной Осетии. Ч. II. Орджоникидзе: Ир.

ЦАГАЕВА 1976 — *Цагаева А.Д.* Иранские архаизмы в топонимии Северной Осетии // Иранское языкознание: история, этимология, типология. К 75-летию проф. В.И. Абаева. М.: Наука. С. 168–177.

ЧЕДЖЕМТЫ 1997 — *Чеджемты А.* Аертхурон. Дзæуджыхъæу: Ир.

ЧИБИРОВ 1976 — *Чибиров Л.А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвал: Ирыстон.

ЧОЧИЕВ 1985 — *Чочиев А.Р.* Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвал: Ирыстон.

ЧУНАКОВА 2004 — *Чунакова О.М.* Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Вост. лит.

ШАГИРОВ (II) — *Шагиров А.К.* Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. Т. II. М.: Наука, 1977.

ШН — *Фирдоуси. Шахнаме* / Пер. с перс. Т. И. М.: Изд-во АН СССР, 1957.

ЭДЕЛЬМАН 2009 — *Эдельман Д.И.* Сравнительная грамматика восточноиранских языков: лексика. М.: Вост. лит.

ЭСИЯ (IV) — *Эдельман Д.И.* Этимологический словарь иранских языков. ТТ. IV. М.: Вост. лит., 2011.

ЯХТАНИГОВ 1993 — *Яхтанигов Х.* Северокавказские тамги. Нальчик: Эльбрус.

BAILEY 1958 — *Bailey H.W.* Arya // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London.* Vol. XXI, Part 3. P. 522–545.

BAILEY 1980 — *Bailey H.W.* Ossetic (Nartä) // *Traditions of Heroic and Epic Poetry.* London.

BARTHOLOMAE 1904 — *Bartholomae Chr.* Altiranisches Wörterbuch. Berlin : W. de Gruyter.

FOLTZ 2019 — *Foltz R.* The Caucasian Alans between Bizantine Christianity and Traditional Paganism // *Nartamongæ : The Journal of Alano-Ossetic Studies : Epic, Mythology, Language, History.* Vol. XIV, № 1, 2. Paris–Vladikavkaz / *Dzæwdžyqæw.* P. 78–87.

LUBOTSKY 2017 — *Lubotsky A.* The Old Persian Month Name *Viyax(a)na-*, Avestan *Viiāx(a)na-* ‘eloquent, bragging’ and Ossetic Festivals // *Nartamongæ.* Vol. XII, № 1,2. P. 36–44.

THORDARSON 1989 — *Thordarson F.* Ossetic // *Compendium Linguarum Iranicarum.* Wiesbaden. P. 456–479.

DOI: 10.46698/VNC.2020.61.44.001

В.А. КУЗНЕЦОВ,  
*ЦСАИ ВНИЦ РАН*

### ЗАМЕТКИ К ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА В АЛАНИИ

Один из основных средневековых археологических памятников Северного Кавказа, изучаемых мною в течение многих лет — Нижне-Архызское городище X–XII вв. в ущелье р. Большой Зеленчук в верховьях Кубани. Городищу посвящены две мои монографии, изданные в Ставрополе в 1993 г. и в Пятигорске в 2017 г.

Это был подробный отчет о раскопках с предварительным выводом — Нижне-Архызское городище есть формирующийся ранне-феодальный город, расположенный очень выгодно на северокавказском отрезке Великого Шелкового пути (ВШП) и приобретающий функции, характерные для таких городов не только Кавказа, но и всей Евразии (в частности, как центры концентрации экономического, социального, политического, культурного развития для целых регионов). Местоположение на трассе межконтинентального ВШП на самом тяжелом и опасном маршруте ВШП через Главный Кавказский Хребет, придавало Нижнему Архызу облик ключевого объекта сакрального значения: средоточие культовых ценностей, храмов и монастырей. Так, в эпоху каролингов во Франции наиболее весомыми были города — резиденции архиепископов Лион, Реймс, Тур; из 120 городов Германии в XI в. 40 были епископскими (САМАРКИН, 1976, 90; общее см.: Город, 1999, 90). Монополия на культуру и образование принадлежала церкви, а в ней — монастырям, с их церковными школами и скрипториями — мастерскими по производству рукописей и надписей на каменных плитах. Похоже, что подобные скриптории имелись в Западной Алании, ибо памятников греческой эпиграфики здесь насчитывается около сотни и в том числе знаменитая Зеленчукская надпись XI в. из Верхнего Архыза, язык надписи алано-осетинский, алфавит греческий (Памятники, 2013, 12–68). Очевидно, шла работа по созданию своей письменности и если сказанное подтвердится, это станет научным открытием, равноценным культурному подвигу великих славянских просветителей, братьев Кирилла и Мефодия из города

Солуни (Салоники), давших в IX в. восточным славянам нашу письменность — кириллицу (Немировский, 2015, 23–27), основу всей нашей славянской цивилизации.

Первая моя монография о Нижне-Архызском городище родилась в 1993 г., т. е. 25 лет назад. Все эти годы я жил с надеждой на переиздание книги, ибо она полиграфически была издана ниже всякой критики, развалилась и превратилась в макулатуру тиражом 1 тыс. экземпляров. Таким лихим было то время. Что какой-то забытый Богом и людьми Нижний Архыз, когда в историческую макулатуру превратили вторую сверхдержаву мира.

Несколько лет ушло на поиск реализации проекта, не было денег, условий. Наконец, независимое пятигорское издательство «Снег» после некоторых колебаний любезно согласилось переиздать мою монографию 1993 г. в доработанном виде. Я должен, прежде всего, выразить свою искреннюю благодарность директору издательства «Снег», который нашел такую возможность, несмотря на объективные трудности. Это Сергей Николаевич Парамонов — увлеченный энтузиаст и пропагандист русской и мировой культуры, делающий такое полезное дело в наш «железный век» дегуманизации. Я благодарю весь небольшой коллектив издательства «Снег» за его патриотизм и интерес к Кавказу и его народам! Эта статья — дополнение к этим двум монографиям.

Здесь я должен коснуться имени и памяти замечательного русского ученого, историка античности и Византии (а это — основы нашей культуры и духовности), основателя русского классического алановедения, профессора по призванию, а не по ремеслу, Юлиана Андреевича Кулаковского (1855–1919).

Итак, профессор Ю.А. Кулаковский и аланы Кавказа. Ученого уже почти 100 лет нет в живых, и всегда найдутся люди, которые могут объявить об устарелости трудов нашего классика. Хотя публикации его работ для многих профессионалов являются и сегодня эталоном компетентности и корректности.

Моя последняя монография о Нижнем Архызе (2017 г.) не случайно имеет подзаголовок «Аланская епархия в X–XII веках». Специфика этого крупного для раннего средневековья памятника и его культуры — материальной и духовной — состоит в выраженном в обширном археологическом материале *синкретизме*. Это не та яркая и «чистая» алано-осская культура, которая представлена на огромной территории Предкавказья вплоть до северных границ Дагестана. Огромный массив древних иранцев, скифо-сармато-среднеазиатского происхождения во II–III вв. н. э. хлынул из причерноморских и приуральских степей в предгорья слабо заселенного Центрального Кавказа (причина — постоянная грозная опасность со стороны кочевников) и

удивительно быстро заселил эту территорию, организовав, по крайней мере, двойную линию обороны для защиты от набегов кочевников.

Мы должны признать эту грандиозную систему обороны Алании, существовавшую около тысячи лет, во многом принципиально организованным и сходным явлением так называемого европейского лимеса, т. е. защиты больших территорий от внешней опасности. В качестве европейской аналогии позднеимперской эпохи назову оборонительный лимес в северо-восточной римской провинции Паннония в бассейне Среднего Дуная, с конца I в. н. э. (Словарь античности, 1989, 316-317). Подлинные причины этой эпохальной миграции древних иранцев из степей на Кавказ нам неизвестны, но сам факт у археологов сомнений не вызывает (см, напр.: ГАБУЕВ, МАЛЫШЕВ, 2009, с. 9 и др.)

Сармато-аланский лимес составляли так называемые «земляные» (по И.М. Чеченову) городища, в конце II–III вв. образовавшие характерную оборонительную структуру из городищ — земляных крепостей с их мощнейшими (в глубину до 10 м при ширине до 40 м) (Кузнецов, 1992, с. 218) рвами и валами. Аланский лимес и 130 «земляных» крепостей — городищ Предкавказья, сопровождающие их огромные катакомбные могильники с колоссальным количеством артефактов — все это богатство еще не изучено, но активно разрушается современной техногенной цивилизацией.

Западные аланы — другая часть древнеиранского распавшегося мира. Они — строители каменных городищ и крепостей: Узункол, Гиляч, Адиюх, Уллу-Дорбунлу и т. д., они давно отошли от катакомбного обряда погребения, но сохранили главное требование древнеиранской религии зороастризма — камерный обряд погребения и культ огня, его очищающей силы (Бойс, 1987). Это привело к появлению склепов — камера сохранена. Историческое языкознание шаг за шагом накапливает материалы, свидетельствующие о том, что в верховьях Кубани утвердилось одно из ираноязычных, скифо-сарматских племен, видимо I тыс. до н. э. (сираки? — см.: (Марченко, 1996). В.И. Абаев, счастливо наделенный ярким даром исторического мышления в языкознании, показал некоторую архаику языка западных алан. Это — диалект осетинского языка, которым пользуются современные западные осетины дигорцы (Абаев, 1949, 357–494; Камболов, 2006, 397–535), хотя Т.Т. Камболов считает, что датирование расхождений диалектов осетинского языка «нельзя считать окончательно решенными» (там же, 409). Кажется, что данное замечание касается частных деталей, не изменяя концепции В.И. Абаева в целом, принятой языкознанием (Кулланд, 2013, 124, 129). Мне представляется, что на данном этапе разработки версия В.И. Абаева наиболее адекватна известному нам историко-археологическому контексту и наиболее перспективна.

Конечно, всего этого у Ю.А. Кулаковского нет. Но есть блестящее знание письменных источников античных и византийских, владение ими в оригинале, научные комментарии и точные оценки на рубеже XIX–XX веков. Таким наследием мы имеем право гордиться. В научных кругах Осетии это хорошо сознают.

В современной историографии Северного Кавказа эпохи средневековья наиболее значимой фигурой в разработке аланской христианской проблемы следует признать доцента Армавирского Государственного педагогического университета, кандидата исторических наук Сергея Николаевича Малахова, которого я лично знаю уже около 30 лет. Он является представителем классической научной школы российского византиноведения и, естественно, почитателем Ю.А. Кулаковского и его трудов. Общие научные интересы сблизили нас, но моя работа в Нижнем Архызе привела к различию не отдельных частных, а общей концепции истории Аланской епархии, говоря конкретно, о позднем периоде в истории Аланской епархии после XII в.

Дело в том, что мне давно представлялось верным освещением этих событий в статье Ю.А. Кулаковского «Христианство у алан» (Кулаковский, 2000, 180–192). По Ю.А. Кулаковскому последнее упоминание аланской кафедры приходится на 1356 г. (там же, 185, 192). Я использовал эту дату, запутавшись в хитросплетениях патриаршей борьбы за власть (Кузнецов, 1992, 325–326; Кузнецов, 2002, 63). Прочитую самого себя: «Надо признать, что мы слишком слабо осведомлены для формулирования уверенных выводов и с этим нередко повторяющимся неприятным обстоятельством приходится смириться» (там же, 63). Разумеется, я принимаю поправки и исправления уважаемого коллеги. Картина, созданная нашим классиком Ю.А. Кулаковским, изменяется и преобразуется С.Н. Малаховым. Но несколько несогласий у меня все же есть.

Упадок в жизни аланской кафедры начался в конце XI – начале XII вв. (Кулаковский, 2000, 139; Кузнецов, 1992, 319–320, 325, 326; Малахов, 1992, 149–179; Малахов, 1992, 159, 162, 170–179 — сведения о митрополитах Алании) и т. д.). По ходу изложения Малаховым его аргументация и выводы не раз подвергаются мелким замечаниям и возражениям А.Ю. Виноградова (Белецкий, Виноградов, 2011, 23–24, 31, 35, прим. 96 и т. д.). Достается и мне, например, о наличии в XIV в. суффрагантов (подчиненное митрополиту подразделение церкви. — *В.К.*) в Аланской митрополии. Я действительно не имею фактических аргументов для подобных доказательств, речь идет только о возможности гипотезы. Но ведь в статье по истории христианской Алании А.Ю. Виноградов и Д.В. Белецкий (там же) сами неоднократно выдвигают смелые гипотезы, не

обеспеченные убедительной силой. Не будем дальше полемизировать и спорить.

Исследования С.Н. Малахова оригинальны и корректны. Я их принимаю. Но нарисованная им картина быстрого упадка и острого кризиса аланского христианства с конца XI в. — время выдающегося эскусиократора Алании Дургулея Великого, пик славы Алании как государственности. Это огромная, сложная тема, решение которой на эмпирическом и теоретическом уровне применительно к Алании еще впереди. Однако, кажется, ничто не мешает нам классифицировать государственность Алании как типичный *феодальный синтез* — соединение разнородных компонентов в одну систему взаимодействия социальных институтов патриархально — родового общества и нарождающегося раннефеодального. Это понятие *феодального синтеза* можно дополнить понятием христианского синтеза, где мы видим взаимодействие элементов дохристианских и христианских (религиозный субстрат по В.И. Абаеву, см.: АБАЕВ, 1949, 75–80; АБАЕВ, 1960, 15–17). Наконец, приходится признать и понятие *этнического синтеза*, а это есть суть принятой нами версии этногенеза осетинского народа.

Касаясь феодального синтеза, Б.Ф. Поршневу справедливо писал: «средневековый город представляет собой нечто третье, нечто качественно иное по сравнению, как с античным городом, так и с варварским укрепленным городищем, ныне хорошо известным археологам, хотя он включает в себя преобразованные черты и того, и другого» (ПОРШНЕВ, 1964, 515). Это полностью приложимо к Нижнему Архызу.

Сейчас можно считать, что наиболее благополучным для Нижнего Архыза периодом был X–XII вв., (Кузнецов, 1986, 245; Кузнецов, 2007, 91–93; Перфильева, 1992, 181, 199). Нетрудно заметить, что подъем городища в Нижнем Архызе в X–XI вв. совпадает по времени с аналогичным процессом в самой Византии, где с IX в. начинается рост городов и усиление товарного производства, с X в. Византия втягивается в широкую международную торговлю, археологически это отражено в концентрации византийских монет в зоне действия ВШП. Как указывают специалисты, наивысшего подъема Византия достигает в XI–XII вв. и это соответствует общему оживлению экономической жизни как в Крыму, на Руси, так и в Западной Европе (Удальцова, Каждан, 1958, 91; Литаврин, 1977, 111–112, 116 и т. д.) Думается, что появление такого города, как Нижний Архыз в Алании косвенно было связано с общеевропейским процессом экономического и социального прогресса.

Рассматриваемое в книге Г.Г. Литаврина столетие (876–1081) истории империи четко распадается в этом отношении на два резко отличающихся



друг от друга периода. В продолжение первого из них, совпадающего в целом с полустолетием царствования Василия II Болгаробойцы (958–1025), Византия достигла вершины своего могущества, которого она более не знала в своей дальнейшей истории. В течение же следующего полустолетия империя, истерзанная внутренними распрями и сотрясаемая мощными народно-освободительными и антифеодальными движениями, стала легкой добычей вторгавшихся в ее пределы кочевых и полукочевых народов. К началу 80-х годов XI в. контролируемая имперскими властями территория ограничивалась фактически Константинополем с ближайшей округой, фемой Эллада и Пелопоннес, островами Эгейского моря, да тут и там уцелевшими городами — крепостями» (там же, с. 4). Фернан Бродель уточняет: «Возрождение городов, начиная с XI в. ускорилось, накладываясь на подъем деревни, на многообразный рост полей, виноградников, садов. Города росли вместе с деревнями» (Бродель, 1986, 542). Представляется, что приведенные характеристики особенностей социально-экономической динамики Империи в XI в. осознаны и оценены достаточно адекватно, а Кавказская Алания, прочно привязанная к экономике Византии путем участия в международной торговле через посредство ВШП, основательно зависела от ситуации в Империи. Мне представляется, что суждения Ю.А. Кулаковского, С.Н. Малахова и А.Ю. Виноградова о неблагополучии внутри Аланской епархии, особенно в XII в., имеют слишком односторонний, сакраментально-литургический характер при полном игнорировании той экономической конъюнктуры, которая должна была существовать в течение всей истории Аланской епархии (X–XVI вв.) Естественно, письменных источников об этом нет и вряд ли они могли быть в Нижнем Архызе того времени. Значит ли это невозможность иметь хотя бы минимальную информацию? Нет, ибо существует массовый археологический материал с его огромными информативными возможностями, но эти возможности до сих пор почти (кроме уникального скального могильника VII–IX вв. «Мощевая Балка», тщательно проработанного и изданного А.А. Иерусалимской; см. Иерусалимская, 2012 и др.) не изучены и не учитываются. Не приводит ли это к искажениям в наших научных построениях? В распоряжении Константинопольского патриарха был целый православный Мир — 57 митрополий, 49 архиепископств, 514 епископств (Диль, 1947, 72). Огромное хозяйство, требовавшее внимания и управления, а Аланская епархия — византийское учреждение на самом краю христианского мира и контакты с миссионерами-суффрагантами опасны и неустойчивы, миссионерство их со стороны Константинополя не защищено — это повседневные реалии Ромеев, пришедших в далекую варварскую Аланию «глаголом жечь сердца людей». Не слабостью упомянутых миссионеров объясняются жестокие

испытания и лишения, выпавшие на их долю, на Кавказе, а сопротивление тех же аланских язычников, не желавших изменять своим традиционным богам. Все это, кажется, должно несколько изменить одностороннее представление о судьбе Аланской епархии в недрах Кавказа.

Вернусь к экономическим проблемам. Как говорилось, совершенно особое местоположение Нижнего Архыза в обширной системе Константинопольской патриархии и внимание со стороны некоторых отцов церкви (см. письма Николая Мистика) объяснимы не только военно-политическим весом северокавказских алан, по Ю.А. Кулаковскому, но и их ролью в функционировании крупнейшей торговой магистрали Евразии II в. до н. э. — XIII в. н. э. — Великого Шелкового Пути (Кузнецов, 1993, 67 и др.). О том, что такое ВШП, говорить не будем, это общеизвестно, но до сих пор даже профессиональным историкам остается неизвестным, что ключ от благополучия ВШП и, следовательно, от благополучия экономики части Европы, лежит в Западной Алании (Кузнецов, там же, 66–67, 68, 70, 96). Дело в том, что на ее территории находятся перевалы через Главный Кавказский Хребет — Клухор, Санчаро, Адзапш и трасса ВШП не могла их миновать, они наиболее легкодоступны и выводят в дружественную христианскую Абхазию, что важно. «Наличие в отдаленном прошлом Южного пути контактов, несмотря на все трудности географической среды, с ним вязанные, отрицать нет оснований» (Кожит, 1993, 19). Проводники, охрана от разбойников, переводчики, мулы — все это поставляли местные аланы, кроме того, получавшие пошлину за перевал. Ясно, что верхнекубанские аланы контролировали все эти перевалы, их положение было вне конкуренции, как и доходы. Это положение алан на трассе, по крайней мере ее западной части, я и называю ключевым положением. Совершенно очевидно, что в наиболее удачные годы (что зависело не только от военно-политической ситуации, но и от погодных условий) плата за использование перевалов давала аланской экономике доходы, обеспечившие ускоренную феодализацию и подъем Западной Алании. В Византии, конечно, это было известно и можно лишь догадываться о возможном отчислении части дохода в императорскую казну пошлины, где она делалась жертвой коррупции (Литаврин, 1977, 272).

В исследовании С.Н. Малахова о локализации центра Аланской епархии в XII–XVI вв. (Малахов, 1992, 149–179) в качестве источников привлечены византийские списки митрополий *Notitiae Episcopatum* и акты Константинопольской патриархии, памятники византийской эпистографии и историографии, сведения путешественников об Алании XIII–XIV вв., некоторые археологические материалы. С.Н. Малахов, подтверждая выводы Ю.А. Кулаковского, пришел к заключению о переносе

центра Аланской епархии из Нижнего Архыза в Сотириуполь — византийский город на р. Чорох при ее впадении в Черное море близ г. Батуми. Напомним, что окончательное объединение Аланской и Сотириупольской кафедр по Ю.А. Кулаковскому состоялось в 1347 г., когда было доказано, что «митрополия аланская вовсе не имеет собственной архиерейской кафедры по той причине, что народ ее ведет пастушеский образ жизни» (Кулаковский, 2000, 183). С.Н. Малахов корректировал эту дату и показал, что указанное объединение имело место между 1084–1105 гг., Сотириуполь стал кафедральным городом аланского митрополита (Малахов, 1992, 154).

Подобные перемещения Аланской кафедры происходили неоднократно, это было «нормальным порядком» (Кулаковский, 2000, 183). Однако, мне кажется, что объединение 1084–1105 вызывает вопросы и может оспариваться — в успешный для алан XI в. не было столь серьезных причин для номуадизации местной экономики и это может найти подтверждение в крымском археологическом материале. По А.Л. Якобсону, в Крымской раннесредневековой керамике полностью отсутствуют внутренние ручки или ушки для подвешивания посуды над очагом. «Эта деталь была вызвана, очевидно, условиями кочевого или полукочевого быта, при котором важнейшее значение имело скотоводство» (Якобсон, 1954, 156). Речь о глиняных котлах, которые действительно типичны для кочевого образа жизни и, появившись еще в салто-маяцкой культуре VIII–IX вв. (И.И. Ляпушкин), в XI–XIII вв. распространились на территории Восточной и Центральной Европы вплоть до Среднего Дуная (Кузнецов, 1964; Kuznetsov, 1990; Balint, 1990; Spirei, 1990 и др. в том же сборнике 1990 г.). В моих раскопках Нижнего Архыза в его жилых кварталах на сотни обломков бытовой керамики приходится всего 10 фрагментов глиняных котлов (Кузнецов, 2017, 252–253). Вряд ли это может быть аргументом в пользу повального перехода к скотоводству обитателей Нижнего Архыза, хотя ареал и хронология этого памятника с показаниями письменного источника вполне соотносятся. Но это не все.

С.Н. Малахов неоднократно говорит, что «чин Митрополита требовал размещения кафедры в главном городе епархии, но таких городов с точки зрения византийского духовенства, в Алании не существовало. Более того, вероятно, уже с конца XI — начала XII века в Алании протекает быстрый процесс дезурбанизации складывавшихся раннегородских центров, номуадизация хозяйства и всех сфер быта основной части населения..., преимущественное развитие отгонного скотоводства и возрождение кочевнических традиций не могло обеспечить необходимого и стабильного дохода для существования широкой прослойки клира и двора митрополита»,

(Малахов, 1992, 159; Малахов, 2015, 46; Малахов, 1992, 160, 170). Немало внутренних противоречий и именно их я имею в виду. Я сомневаюсь в данных постулатах моего коллеги, ибо существуют иные объяснения, позволяющие отклонить версию столь крутого обвала Аланской епархии с конца XI в. О чем речь?

Прежде всего, о ВШП. Выше было сказано, что западные аланы в контексте ВШП занимали исключительно выгодное положение в связи с устойчивым контролем их над наиболее безопасными перевалами в соседнюю, христианскую Абхазию — цитадель византийского влияния на народы Северного Кавказа. Нам неизвестны физические объемы и финансирование функционирования перевозимых товаров, их рыночная стоимость и т. д., документов нет, но межконтинентальный уровень очевиден. Говорилось и о неизвестных нам доходах алан, получаемых от эксплуатации ВШП. Было бы неразумно эти абстрактные экономические обстоятельства не учитывать при изучении Аланской епархии и ее материальных возможностей. Чем объясняются подлинные причины столь частых слияний, разделений пространственного перемещения церковных структур и т. д. и не может ли эта шаткость отражать не только характерные византийские интриги и борьбу политических интересов, но и монетарные интересы? Надо признать, что эти якобы второстепенные факторы всеми нами фактически игнорировались. Уже поэтому я возражаю против излишней катастрофичности в публикациях. Ведь двор митрополита и широкие слои клира должны были неплохо существовать. В течение всего времени пребывания аланской епархии в ее границах шло строительство новых церквей и зданий «малых форм», их насчитывается до 100 и это стоило усилий и денег, причем строительство шло и в годы «номадизации» и упадка. Существовали и свои ремесленные мастерские, производившие железные кресты, постоянно публикуемые (напр.: Малахов, 2015, 321–340). Для этого, естественно, требовалось железо, и оно добывалось и выплавлялось в крицу в домашних условиях на городище (Кузнецов, 2017, 38–39, рис.). Не опрошение, упадок и засилье пастушеского скотоводства (оно, конечно, было), а ремесленное производство необходимых вещей, присутствие опытных мастеров разных специальностей и в XII–XIV вв. — все это зримо в Нижнем Архызе и оно плохо вяжется с тезисом о дезурбанизации Западной Алании.

Кратко о церковном клире Нижнего Архыза. С.Н. Малахов дает высокую оценку митрополиту Алании и Сотириуполя XII в. за его активное участие в церковной и политической жизни Византии<sup>1</sup>. Вероятно, имеется в

<sup>1</sup> Список аланских иерархов X–XII вв. составлен и опубликован дважды. См.: Малахов, 1992, 61–67; Белецкий, Виноградов, 2011, 65, а также: здесь приложение 1.

виду Георгий Аланейский, в 1172–1175 гг. подписавший документ, как митрополит Алании, участвовавший в работе Синода (там же, 155, 172). Если это так, не является ли этот факт актом признания значения Аланской епархии к концу XII в.? Не сохраняет ли свой особый смысл титул «духовное чадо», заявленный в X в. Константином Багрянородным аланскому властителю? (Кулаковский, 2000, 177). Ведь не случайно правитель Каппадокии Флавий Арриан посетил Кавказ и ознакомился с его проходами согласно византийскому историку VI в. Иоанну Лиду (Меликишвили, 1959, 359) — наверняка в программу Арриана входил и Клухорский перевал в Западную Аланию. Как известно, именно в VI в. сложились условия для маршрута ВШП через Северный Кавказ и Главный Кавказский хребет в порты Абхазии, далее морем в Константинополь (Кузнецов, 1993, 20). Один из исследователей ВШП А.А. Иерусалимская пишет: что в VI в. северокавказский отрезок ВШП «становится регулярно функционирующей торговой магистралью» (Иерусалимская, 1992, 5). Вспомним также обмен посольствами между Византией и Тюркским каганатом в 568 г., когда византийский комит Земарх проследовал на обратном пути по Даринскому отрезку ВШП — по долине р. Большая Лаба. Видимо, трасса ВШП была согласована с хозяевами этой территории — аланами. Сюда направлялись опытные ромейские иерархи с актами крещения западных алан в первой четверти X в.

Поясню. *Долина Большого Зеленчука для размещения в ней Аланской епархии была избрана не случайно.* В последние два десятилетия в отечественной христианской археологии нарождается новое для нас направление — *создание сакральных пространств или иеротопия*, специальная область исследования, предполагающая самостоятельную методологию и понятийный язык (сочетание греческих слов «иерос» (священный) и «топос» (место, пространство, понятие)), иеротопия — это *создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества.* По А.М. Лидову, понятие сакрального предполагает реальное «присутствие Божие» и неотделимо от «чудотворного», то есть не связанного с деянием рук человеческих (Лидов, 2006, 10). Иеротопия — очевидно благодарное поле для междисциплинарных исследований (там же). Я ни в коей мере не претендую на роль знатока иеротопии, но стихийно — интуитивно остро ощутил мощное сакральное воздействие руин Нижнего Архыза на меня уже при первом знакомстве с ними в 1952 г. Это влечение определило мою дальнейшую жизнь и научную карьеру до сегодняшнего дня.

В частности, вслед за искусствоведом Л.А. Перфильевой (Перфильева, 2004, 188), я употребил понятие «Святая долина» (Кузнецов, 2017, 285). Необходимо подробно обосновать эту номинацию, ибо она существует и не только в Нижнем Архызе, но и на Кяфарском городище.

Еще один пример для размышлений. В южном конце городища, у бетонного моста, находится небольшой поселок САО — Специальной астрофизической обсерватории РАН, построенный в 70–80 гг. XX века, с самым большим в Евразии БТА — Большой телескоп азимутальный, с зеркалом диаметром 6 м. Основными направлениями исследований САО являются излучения Солнца, звезд и межзвездной среды, внегалактическая астрономия и т. д. — это крупный современный научный центр. Но почему именно в Нижнем Архызе?

Академия наук СССР для размещения БТА предварительно направила ряд научных экспедиций по выявлению в горных районах места, обладающего лучшим астроклиматом. Таким местом оказался Нижний Архыз, это лучший полигон для космических наблюдений. Как в таком случае быть с иеротопией?

Справедливости ради заметим, что необычность сакрального происхождения Нижнего Архыза уже подмечена. Прежде всего, это статья Е.Л. Сосниной, опубликованная в 2009 г. (Соснина, 2009, 371–382). Автор ставит перед собой задачу — «проследить символично-топографическую композицию Архызского христианского комплекса и связать ее со священной топографией Иерусалима» (там же, 373). Мной опубликована острая рецензия на эту разработку Е.Л. Сосниной, и я не буду повторяться. Общий вывод: Е.Л. Соснина, не зная постулаты иеротопии (она и не обязана их знать, не ее специальность), тем не менее, чутко реагировала на особый психологический фон, царящий в «Святой долине» и мне это хорошо известно. В этом я вижу достоинство работы Сосниной. Но, к сожалению, она излишне увлеклась фантазированием без аргументации и вывела свой материал за допустимые пределы. Однако, нам важен сам факт наличия иеротопии, сакральное поле Нижнего Архыза для меня установлено, а поле это может оказаться уникальным при наличии прямого выхода в космос. Ясно, что все эти вопросы не изучены и пока имеют лишь постановочный характер.

Итак, иеротопия. В комплексе с ее прочими проявлениями — такими как вывод о различных импульсах, воплощенных в храмовом зодчестве, сделанный Л.Д. Рчеулишвили (Рчеулишвили, 1978, 44–45) до астроархеологического исследования астрономов САО А.А. Демакова и И.А. Чумака по точному определению вероятных дней закладки наших храмов, показавших для северного храма 8 мая, а на следующий день отмечался престольный праздник св. Николая Мирликийского. «Отсюда вывод о посвящении северного храма св. Николаю Чудотворцу» (Кузнецов, 2007, 71). Те же авторы установили, что средний храм Нижнего Архыза был заложен в день Преображения и посвящен Христу Спасителю (там же, с. 81). Мне кажется, что это вполне допустимо, ибо имеет подтверждение в еще одном важном

факте местного сакрального пространства — нового «явления Христа народу». В сентябре 1999 г. на восточном склоне горы «Пароход» (левый берег Большого Зеленчука, против среднего храма), местные охотники братья Варченко на отвесных скалах увидели икону — Лик Христа Спасителя. Изображение оглавное, фронтальное, без нимба, взгляд прямой, пристальный. Христос, мастерски написанный без грунтовки прямо на скале, огромными глазами смотрит на средний храм на противоположной стороне реки. Обычная монограмма около головы ИС ХС и нимб отсутствуют, видимо икона не была завершена (Кузнецов, 2004, 160–170). Кто написал эту единственную на территории РФ наскальную икону и когда — неизвестно, но ее иконография и техника живописи сомнений в ее древности не вызывают<sup>2</sup>. Кто и когда написал лик Христа, оставшийся неизвестным тысячу лет? Почему он открылся только теперь? Кажется, какие еще доказательства чудесного явления нужны? *Нижний Архыз я, вслед за Л.А. Перфильевой, назвал «Святой долиной»* (Перфильева, 1981, 123; Кузнецов, 2017, 285, 311) и эта новация также не случайна.

Можно считать доказанным византийское влияние на происхождение всей группы верхнекубанских храмов. Видимо, их строили византийские зодчие, а расписывали фресками византийские художники — у алан их не было. Это X век. Если подтвердится, это будет событием для христианской археологии.

Все вышесказанное противоречит представлениям о кризисе и упадке Алании с конца XI в. Одностороннее использование письменных источников без учета других материалов, особенно археологических, искажает общую картину действительно сложного процесса, полного противоречий. Конечно, мой коллега это хорошо знает и сам говорит о необходимости комплексного подхода и привлечения «новейших данных археологии» (Малахов, 2007, 117), но в публикациях наиболее актуальных и полемичных потенциал данных археологии — в совокупности он вне конкуренции — он, к сожалению, не использует. Кстати, здесь же замечу, что в той же статье об алано-византийских отношениях середины XI в., С.Н. Малахов справедливо указывает, что Михаил Пселл подчеркивал «невысокий дипломатический статус Алании в ее отношениях с Византийской империей, который явно не соответствовал действительности» (там же, 119). Из последней формулировки вытекает признание высокого статуса Алании в середине XI в., но это плохо увязывается с выводами о начавшемся в это время упадке Алании. Аланские иерархи и миссионеры в Алании выглядят как

<sup>2</sup> В специально литературе указано, что такое изображение Христа очень древнее и может быть иконографическим архетипом (Припачкин, 2001, 10). Я датую икону Нижнего Архыза XI в. (Кузнецов, 2004).

сильные, образованные личности, способные не только осуществлять требования литургии, но и осуществлять строительство храмов, вести адекватную переписку с Константинополем и т. д. Здесь надо вспомнить о честном бронзовом кресте, возобновленном в 1067 г. пресвитером, монахом Фомой и найденном мной в нартексе северного, кафедрального храма. Надпись четко, без ошибок вырезана, грамотность писца не вызывает сомнений. В Нижнем Архызе жили грамотные люди, так было и в XIII в. Об этом четко говорится в патриаршем послании кардиналам папской курии 1232 г.: *Alania nation ortodox* — «народ алан ортодоксальный», т.е. правоверный, неуклонный. Относительно перехода алан к пастушескому образу жизни в XIII в. приведу свидетельство Мартина Канале в переводе Е.С. Зевакина: в 1268 г. в Италии наступил голод и дож Венеции Лоренцо Тьеполо отправил корабли за хлебом. Цитирую: «Что вам скажу я? Татары, Аланы, Зихи, Руссы, Турки, Армяне и Греки дали в ту пору хлеб венецианам» (Архив СОНИИ, фонд 4, дело 2, л. 50). Наконец, современный византист М.В. Бибииков делает общий вывод о состоянии христианства в XIII в. по византийским источникам: «Алания в византийских источниках представляется (подобно Руси и др.) оплотом православия в Европе» (Бибииков, 1981, 144).

Я далек от мысли идеализировать церковную жизнь Аланской епархии и видеть только ее успехи. Конечно, реальность была суровой и даже жестокой, окраинные, соседние варварские племена в течение тысячелетий оказывались непримиримыми врагами. Византия тысячу лет была оборонительным валом, лимесом, отделявшим мир христианства от мира ислама. Цепь христианских диоцезов вдоль лимеса усиливала силу сопротивления наступающему исламу, христианизация соседних варваров и их использование было для Константинополя судьбоносной проблемой выживания. Аланская епархия на трассе ВШП, мне кажется, была экономически первостепенной и еще фактически не раскрытой проблемой. Как тут не вспомнить знаменитого историка-позитивиста Фюстеля де Куланжа, признававшего полноценными источниками только письменные источники. «Изучать исключительно и непосредственно тексты в самых мельчайших подробностях, верить лишь тому, что они показывают, и решительным образом удалять из истории прошлого современные идеи, занесенные ложной моралью» (Гутнова, 1974, 159). Хлестко, но глубоко неверно. Как писал о византийской армии Шарль Диль, «несправедливо и наивно было бы видеть в истории Византийской империи лишь одну непрерывную линию упадка» (Диль, 1947, 87). Это то, о чем сейчас рассуждаю я, как заинтересованный исследователь нижне-архызской, а шире говоря всей обширной аланской проблемы.



Последнее замечание о затронутых выше сюжетах. Они также имеют значение самостоятельного источника. Речь о мелких артефактах, прежде всего о так называемых архитектурных памятниках «малых форм». Это очень скромные, опрошенные до схематизма часовни (маленькие церкви), капеллы разного назначения, в изобилии встречающиеся на территории Западной Алании почти на всех поселениях. Массовый материал — железные пластинчатые кресты, кресты-тельники, реликварии, плиты с изображением креста, христианские кладбища, сотни могил X–XII вв., более поздних, XIII–XIV веков мало. Если с этим археологическим материалом считаться, вырисовывается картина широкого и глубокого проникновения ранних форм христианской религии в ту гетерогенную этническую среду, в которой имеем численное превосходство дигорязычных алан (Кузнецов, 2013, 23–25; см. также: Ковалевская, 2013, 132–143). Необходимо затронуть некоторые сюжеты дополнительного значения, но не менее интересные и существенные. Это, прежде всего, вопрос о культе св. Николая в пантеоне западных алан-дигорцев, живущих в Дигорском ущелье Осетии.

Концепция о происхождении современных дигорцев от народа «тигор», «ас-дигор» в «Армянской географии» VII в. (в современной этнонимике выглядит как ос — осетин — дигорец. — В. К.), вернее остаток этого раннесредневекового племени, занимавшего бассейн верховьев Кубани — общеизвестна и в науке признана. К сожалению, именно дигорская проблема, как части истории современных осетин, разработана слабо. Парадоксальным является то, что даже в основной обобщающей «визитной карточке» — труде этнографа Б.А. Калоева (Калоев, 1971) членение осетинского этнического пространства на три группы — иронцев, дигорцев и туальцев по языку, как поднаречия иронского (Абаев, 1949, 357, прим. 2), ни словом не упомянуто, хотя труд Б.А. Калоева получил оценку в местной печати (Блиев, 1968, 3 — первое издание книги). Однако обратимся к вопросу о культе св. Николая Чудотворца и его сакральном пространстве в Нижнем Архызе.

На этот счет есть некоторые немногочисленные источники разной степени достоверности. Поскольку иной информации нет, попытаемся осмыслить существующий материал.

В древностях Нижнего Архыза несколько раз встречается номинация Николая. Так на кладбище около Северного храма в 1900 г. монахи нашли каменный крест с надписью (цитирую): «IC XC/Слово. Святой Фома. Господи помоги рабу твоему Мине. Святой Николай. Святой Георгий» (чтение акад. В.А. Латышева; см. Латышев, 1904, 101, рис. с. 100). Наш комментарий: по С.Н. Малахову этот крест был найден у южного храма, и он мог быть ставропигиальным (Малахов, 2008, 757). Ошибка исследователя — крест найден не у южного, а у северного храма. Верное заключение

Малахова — крест не мог быть надмогильным и скорее был именно ставропигиальным (надмогильные плиты с крестами преобладают — В.К.). Однако, Д.В. Белецкий и А.Ю. Виноградов дают свое, иное чтение рассматриваемой надписи, не имеющее ничего общего с чтением В.В. Латышева (БЕЛЕЦКИЙ, ВИНОГРАДОВ, 2011, 49) и это вызывает вопрос о компетентности А.Ю. Виноградова в точности перевода. Критика этого молодого, напористого исследователя уже прозвучала (ЗАЛЕСКАЯ, ПЯТНИЦКИЙ, 2017, 507–510).

Я доверяю В.В. Латышеву и ссылаюсь, в его чтении, на имена Николай и Георгий. Поскольку могильное назначение креста отпадает, версия С.Н. Малахова представляется приемлемой. *Упомянутый в надписи 1013 г. св. Николай — патрон северного храма*, посвященного ему, весьма авторитетному святому, не только в Византии, но и в Древней Руси как «русский Бог» (Лидов, 2009, 135 и сл.). «В XI в. и в Византии, и в Древней Руси св. Николай воспринимался как один из самых важных православных святых» (там же, с. 136). Здесь кстати будет напомнить, что астрономы САО А.А. Демаков и И.Л. Чумаков в 1988 г. установили, что закладка Северного храма-кафедрала состоялась 8 мая, за сутки до *престольного праздника св. Николая Мирликийского*. Опыт Демакова–Чумакова нуждается в проверке на достоверность, но не должен игнорироваться. В этом убеждают замечательные находки тех же Д.В. Белецкого и А.Ю. Виноградова в Сентинском храме середины X в. на р. Теберде. При изучении фресок в интерьере они выявили фигуру святителя с подписью в технике граффито, с именем св. Николая. «Перед нами образ св. *Николая Мирликийского*, что подтверждает и его иконография» (БЕЛЕЦКИЙ, ВИНОГРАДОВ, 2011, 216, рис. 28). Цитирую: «он попал на первенствующее место, вероятно, в силу особого почитания в храме и потому, что здесь находилось более раннее, третьего этапа, изображение этого же святого» (там же, 223). Таким образом, в Сентинском храме было три фигуры св. Николая Мирликийского. Если к этому добавить версию А.А. Демакова и И.Л. Чумакова о посвящении и южного храма тому же Николаю (ДЕМАКОВ, ЧУМАК, 1988, 96), эта версия начинает походить на серьезное открытие.

Новые находки подтверждают версию о том, что не только северный храм, но и все городище имело своим покровителем и заступником св. Николая. С.Н. Малахов опубликовал выносной крест из «медного сплава» (МАЛАХОВ, 2017, 52–62, рис. 1), случайно найденный на развале заброшенной церкви или святылища в долине р. Аксаут. Размеры креста 50x23 см, на лицевой стороне греческая надпись с именем св. Николая. Перевод: «Иисус Христос, свет, жизнь, побеждай, святой Николай помоги», дата XI–XII вв. Атрибуция св. Николая у С.Н. Малахова сомнений не вызывает — это св. Николай Мирликийский, особо известный «в аланской этнической

среде Верхнего Прикубанья» (там же, с. 57). Как видим, у кубанских алан — «друзей христиан и ромеев», Николай Чудотворец мог быть святым покровителем Нижнего Архыза, примеры есть в Византии — св. Евгений, например, был покровителем Трапезунда (BALLANCE, 1960, рис. 11, 12). Официальный культ Николая Чудотворца западными аланами-дигорцами усваивается так основательно и почтительно, что становится этнографическим и фольклорным, народным наследием, трансформировавшимся в языческие обряды позднего средневековья. Особо важно то, что именно у дигорцев Западной Алании возник этот традиционный и экзотичный культ, у *алан восточных такого «Николайы кувд» нет*. Это и не удивительно, идею «Николайы кувд» дигорские аланы получили от греков-миссионеров и ее переработали. Мы вновь, теперь на почве осетинской этнографии, сталкиваемся с *явлением исторического синтеза*.

Известно, что культ Никкола всегда был свойственен только дигорцам (Чиби́ров, 2008, 287), хотя сейчас осетинские этнографы стали включать праздник Никкола в число общеосетинских (там же, 292). Весьма показательно, что *дигорцы празднуют Никкола 9 мая, т.е. в канонический христианский день св. Николая Мирликийского* (там же, с. 380). Ясно, что этот обычай своим возникновением и сохранностью, глубокой архаикой обязан стойкому традиционализму, и это делает осетин живым историческим источником. И здесь осетины выступают как восприимчивые христианской культуры Византии, что было абсолютно реально до разгрома Константинополя турками в 1453 г. В 1461 г. в руки турок перешел Трапезунд — столица «дочерней» Трапезундской империи, бывшей в тесных связях с Аланией. Аланская епархия фактически прекратила свое существование к середине XVI в. (Малахов, 2015, 31). Но в памяти дигорцев сохранились реликты о покровителе и защитнике, святом Николае Мирликийском, таком же защитнике и воине всех осетин, св. Георгий-Уастырджи и другие христианские заимствования. Но, к сожалению, эти вопросы изучены слабо. Именно в таком состоянии пребывает исследование и объективная оценка синкретичного христианского культа св. Николая, отраженного очень кратко в монографии Л.А. Чибирова (Чиби́ров, 2008, 380). Основным источником по данной проблеме остается подробная статья московских этнографов В.Н. Басилова и В.П. Кобычева «Николайы кувд», она очень описательно-этнографична, но поверхностна в аналитическом и историческом плане (Басилов, Кобычев, 1876, 131–154). Интересно, что осетины считали Николу братом Георгия-Уастырджи (там же, 141).

Нам осталось затронуть еще один вопрос, вызывающий разночтения между мной и С.Н. Малаховым. Имею в виду его утверждение о том, что после переноса Аланской кафедры в Сотириуполь, на р. Чорох (фема

Халдия) в конце XI — начале XII в., начался упадок, «Алания превратилась в «заморскую» епархию, редко посещаемую митрополитом» (там же, 31). Я недостаточно компетентен в византиноведении вообще и во внутренней государственно-административной жизни огромной и необычно сложной Империи, но принимая построения С.Н. Малахова в целом, должен сказать и о возможной коррекции.

С.Н. Малахов прав, когда он считает, что говорить о евангелизации алан не приходится. Но это — длительный процесс, подразумевающий психологическую подготовленность катехумения (оглашенного) и его религиозную первичную образованность перед обрядом евхаристии. У нас нет никакой информации об этом у алан, если не видеть сцену евхаристии на фасадной плите царского дольмена XI в. Кяфарского некрополя (Кузнецов, 2012, 90, рис. 91–92, 93). Разумеется, о массовой евангелизации алан, за несколькими исключениями, говорить не приходится; по мнению С.Н. Малахова евангелизация соседних «варварских» народов «рассматривалась Николаем Мистиком как метод организации оборонного союза из полузависимых государственных образований в интересах Византийской Империи» (Малахов, 1993, 17). Если это так, далеко идущие планы патриарха провалились. Но я воспринимаю исторический акт крещения западных алан византийскими миссионерами как успешный ибо тяготение было взаимным и это обеспечило успех христианизации Алании. Здесь вступает в силу мощный экономический фактор — выгоднейшее местоположение перевалов Западной Алании на трассе ВШП. В Понтийском отрезке ВШП его промежуточной базой и главным рынком был портовый город Трапезунд (соврем. Трабзон) на северо-востоке Византии, центр Трапезундской империи в 1204–1461 гг., имел крупные торговые ярмарки как сферу товарного обмена, в которую была включена и верхнекубанская Алания. Я вновь повторяю, что подобная проработка этого материала ВШП в натуре убедила в том, что ВШП в ее северокавказских пределах была тем многовековым стимулятором, который ускорил развитие Алании и сделал именно Аланскую епархию особо важной и полезной экономически. Но не только: «Победа христианства внесла в этот процесс еще одну новую черту: император с этих пор сделался христианским государем, его миссией было распространение веры, защита ее против всех врагов и покровительство церкви» (Диль, 1947, 35). Как видим, присутствует и политика.

Что означает сообщение акта № 144 о том, что Аланская митрополия «не имеет собственной архиерейской кафедры по той причине, что народ ее пастушеский» (Малахов, 2015, 46)? С.Н. Малахов причину этого странного отката и регресса аланского общества с его устоявшимся хозяйствен-

но-культурным типом (ХКТ) видит в начавшемся после событий XIV в. процессе дезурбанизации городских центров Алании и номадизации хозяйства и быта ее населения. С точки зрения византийского духовенства в Алании не было таких городов, достойных размещения в них кафедры. С этим трудно согласиться. С.Н. Малахов, очевидно, находится в данном случае под влиянием научной концепции о кризисе и аграризации провинциального византийского города в VII–IX вв., но эта концепция «все чаще в историографии расценивается как известное преувеличение, хотя сам упадок как характерное для византийского города этого времени явление не оспаривается» (Литаврин, 1977, с. 110–111). Течение исторического процесса в Византии в общих чертах сходно и синхронно и в последующий период, и это еще раз свидетельствует о глубине алано-византийских связей, но не в контексте ВШП.

Конечно, С.Н. Малахов прав, когда он пишет о дезурбанизации аланского города, подразумевая Нижний Архыз. Как исследователь этого памятника, я не раз писал о том, что его подъем и благополучие приходится на XI в., в XII в. наблюдается спад активной жизни (напр.: Кузнецов, 2017, 288, 404–305). Но С.Н. Малахов не попытался обозначить причину начавшегося спада Нижнего Архыза. В чем может быть такая причина, ведь переход города на «пастушеский» образ экономики и быта случайным быть не может.

Мы должны постоянно иметь в виду такой фактор, как давление со стороны северных соседей Алании — половцев или (у арабских авторов) кипчаков, около середины XI в. расселившихся в степном Предкавказье и по правобережью Кубани вплоть до Хумары. Соседей отделяла друг от друга только Кубань, а тюркоязычные кочевники древности и средневековья всегда были высоко организованными и маневренными конными армиями, сотрясавшими ближних и дальних соседей, в том числе Русь. Отношения между кипчаками и аланами изучены слабо, и мы о них знаем очень мало, но это соседство сыграло для алан то, что мы теперь называем аграризацией, пастушеским образом жизни.

Переход Предкавказья в руки кипчаков-половцев нанес тяжелый удар по Западной Алании: было нарушено движение по ВШП, в XII в. оно прекратилось, аланы потеряли немалые доходы, о которых мы уже говорили. Отпал главный двигатель местной экономики, осталось востребованным военное наемничество (Литаврин, 1977, 253–254), но оно было нестабильно. Мы очень мало знаем, источников нет, наши догадки не могут быть истинными, но логически допустимо думать, что кризисное состояние хозяйства заставило алан обратиться к интенсивному скотоводству на базе горных альпийских пастбищ. Угасание ВШП вызвало угасание Аланской

митрополии, но не крах, это показано Ю.А. Кулаковским, С.Н. Малаховым, А.Ю. Виноградовым, и мы не будем обсуждать эту тему. Сейчас остается ждать публикации очень интересных и важных для христианской археологии Кавказа археологических памятников Кабардино-Балкарии — необычных туфовых надмогильных крестов из Жанхотеко (левый берег р. Баксан), с плоскорельефной орнаментацией. находка случайная, около 20 обломков, никаких сведений о погребальном обряде и инвентаре нет. Поиск типологических аналогий и получения хотя бы предварительной датировки крестов И.М. Чеченовым, конкретных выводов сделать не позволил и ограничил XIV — началом XVI в. (Чеченов, 1987, 85, прим. 186). Скопление каменных крестов в Жанхотеко археологически никем не изучено, своих археологов в республике нет, объект остается неясным, очевидно такое положение сохранится.

В Кабардино-Балкарии есть еще один археологический памятник первостепенной важности для истории христианства на Северном Кавказе. Это средневековое городище у горы Калеж на правом берегу р. Малка, примерно в 0,5 км от въезда в с. Каменноостское Зольского района КБР. Данный объект представляется настолько информативным и перспективным для науки, что это становится ясным даже после предварительного визуального ознакомления с существующим фотоматериалом. Сейчас этим занимается С.Н. Малахов, коему принадлежит честь тонкого анализа находок и весьма корректного комментария. Не имея возможности что-либо изменить или добавить, я не буду обсуждать эти публикации и использую здесь только последнюю по времени статью (Малахов, 2015, 289–320). Итак, о чем речь?

С мая 2011 г. в средствах массовой информации появились публикации о расхищении предметов старины с территории городища близ с. Каменноостское в КБР. По сведениям местного жителя А. Бишенова, переданным нальчикскому краеведу В.Н. Котлярову, с поверхности городища в течение трех лет местным населением было собрано 2–3 тысячи *металлических крестов и иных предметов*, затем поступивших в антикварную лавку Пятигорского рынка (там же, 290). Факт — идет повальное ограбление вышеупомянутого городища Калеж у с. Каменноостское. А это преступление против историко-культурного наследия, охраняемого специальным Законом РФ.

Через В.Н. Котлярова С.Н. Малахов получил фотографии части находок с городища Калеж и опубликовал их (Малахов, там же, 271, рис. 1; 294, рис. 2). Десяток нательных крестов издал В.Н. Котляров (Христианские святыни, 2013, 127), считающий, что Калеж был центром епископии Ахохия, известной в византийских актах XIV в. По В.А. Кузнецову, епископия Ахохия входила в ведение иерархов Аланской епархии, таким образом,

она была по отношению к Нижнему Архызу суффрагатной (Кузнецов, 2002, 80–81), как и епископия Кавказия. С.Н. Малахов локализацию и этимологию названия Ахохия оспаривает, но я остаюсь при своем мнении, восходящем к И. Маркварту (MARQUART, 1961, 168) и осетинской топонимике Центрального Кавказа (ЦАГАЕВА, 2010, 238 и др.).

Последняя публикация В.Н. Котлярова сопровождается хорошей фотографией горы Калеж (Христианские святыни, 2013, 128–129). Глядя на нее, опытный археолог обратит внимание на возвышенность над окружающей местностью и господствующую над ней. Возвышенность по большей части периметра имеет отвесные скальные обрывы значительной (обмеров нет. — В. К.) высоты и это усиливает видимые достоинства «горы» — естественной эндогенной дайки, с трещинами, заполненными магматическим расплавом. Для древних обитателей этих мест Калеж — крепость, подарок от Бога, если на плато есть вода. Нет сомнений, что это очень интересный памятник, способный дать много новой научной информации и окруженный древними могильниками (масса крестов происходит из них). На плоской вершине плато возвышается цитадель, должна быть церковь.

Твердой даты памятника мы не имеем, датированы могут быть только те же кресты. С.Н. Малахов установил, что «подавляющая часть находок не выходит за хронологические границы X–XII вв.», в некоторых случаях может быть первая половина XIII в. (МАЛАХОВ, 2015, 318). Эта дата должна быть увязана с хронологией городища Калеж, поэтому последний также может датироваться X–XII вв. — временем существования Аланской епархии. В.Н. Котляров пытается отождествить христианский Калеж с вышеупомянутой епископией Ахохия, но она упомянута в источниках только один раз — в 1364 г., т. е. в середине XIV в., в X–XII вв. она еще не существовала. Но надо учесть, что дата калежских крестов — еще не дата городища. До исследования памятника в натуре любые выводы преждевременны.

Вместе с тем, важный и обоснованный вывод сделан С.Н. Малаховым: найденный на Калеже массовый христианский материал «может служить подтверждением довольно быстрого процесса воцерковления значительной части аланского общества, проживавшего в среднем течении реки Малки в домонгольский период» (там же, 319).

Феномен Калежа состоит в необычайной концентрации массового древнехристианского материала в точечном археологическом объекте — естественной крепости, известной благодаря современным исследованиям московского археолога Д.С. Коробова в Кисловодской котловине как *останцевые укрепления* (использование особенностей местного ландшафта для целей обороны). В котловине их известно пять: Рим-гора, Центральное

Эшкаконское, Клин-Яр, Горное эхо, Кугульское, время V–VIII вв. (Афанасьев, Савенко, Коробов, 2004, 138–139; Коробов, 2015, 32). Площадь останца Рим-гора 16 га, склоны отвесные скальные, высотой до 20 м, дата памятника VI–XIII вв., с преобладанием X–XII вв. (Афанасьев, Савенко, Коробов, 2004, 139). Это складывающиеся городские центры Алании на основных торговых путях. Таким путем в долине Подкумка был ВШП, точнее его Мисимианское ответвление, направлявшееся в восточную, Верхнеретскую Аланию (Кузнецов, 2014, 90–95, рис. 34–38).

Каменноостское и гора Калеж находятся приблизительно в 20–25 км восточнее Кисловодской котловины и Рим-горы. Общее, краткое описание Рим-горы давалось уже не раз, последнее в моей монографии 2014 г., поэтому мы не останавливаемся на описании материала. Главное, признание Рим-горы самым крупным и развитым центром власти, местного рынка и торговли, концентрации сакральных функций и иерархических пространств (площадь 16 га — это площадь только останца или цитадели, к ней прилегает открытое поселение, тогда общее застроенное пространство составляет до 150 га). По европейским средневековым меркам — это большой торговый город на большом торговом пути (Самаркин, 1976, 79–90; Ястребицкая, 1978, 96–113, Ястребицкая, 1978, 57; Кузнецов, 2014, 91–94). Такими были Афины. Но я не пытаюсь «раскрутить» здесь тему Рим-горы, ибо существует слишком много провалов и неясностей по ней, и строить далеко идущие выводы было бы преждевременным. Неясно главное: входила ли Кисловодская котловина, Пятигорье и Кабарда в понятие Западная Алания в X–XIII вв.? С этим еще предстоит разбираться.

Сейчас заметим, что Рим-гора и Калеж — достаточно крупные и синхронные, вероятно однокультурные городские центры. В окружение города-крепости Калеж может входить еще один интересный памятник, давно известное каменное изваяние воина — так называемый Дука-бек. Он стоял на вершине кургана у дороги, идущей к Этокскому военному посту времени Кавказской войны. Дука-бек находился у пересечения дороги и речки Этоко (из карты Кавказского края, 1842 г.), приблизительно в 10–12 км от Калежа. Связь между ними вероятна, но и тут мы имеем «дело Дука-бека» с многими неизвестными. В частности, возникают серьезные вопросы о датировании статуи и о ее греческой надписи. Я рассматривал их, но полученным результатом не удовлетворен. Я поддержал позднюю дату Дука-бека XVI–XVII вв. исходя из того, что в сцене охоты на оленя охотник стреляет из ружья на подсошке, а это могло быть не ранее XVI в. (если это подсошка).

Плоскорельефные сцены на гранях памятника не документальны и условны, могут вызвать разночтения. Надписи разными авторами датиро-



ются по-разному — XII в. и XVI в. И принимаемая вторая не окончательна (Кузнецов, 1999, 83–99). «Решающих аргументов нет» (там же, 96).

Магическая сила Дука-бека заключается в его интригующей загадочности. Аналогий ему нет. Алано-половецкие скульптуры XI–XII вв. верховьев Кубани — каменные «бабы» тюркского происхождения, воины-герои с христианскими крестами на лбу и плечах, слабоизогнутой саблей на боку и рюмкой, прижатой к груди — другой, иной иконографический архетип. Аланы таких статуй не делали. Не делали они таких изваяний, как Дука-бек. Не делали и кабардинцы. Тогда кто? Кто сделал греческую надпись на статуе Дука бека? Что значит «Дука-бек», имя или титулатура средневековья? Не имел ли этот бек (тюркский военно-административный титул, синоним араб эмир, господин, властитель, феодальная знать; см. СЭС, 1982, 122) и Дука-катепан византийское происхождение? Дуки или катепаны возглавляли с середины XI в. крупные военно-административные области, осуществляя высшую военно-гражданскую власть в катепанате. Цитирую Г.Г. Литаврина: «В целях осуществления более действенного контроля и более быстрого учета ситуации, и принятия необходимых мер с середины XI в. стала приобретать все более широкое обыкновение практика создания временных крупных военно-административных областей (катепанатов или дукатов), возглавляемых катепанами-дуками, вновь, как в первые века существования фем, сосредоточивших в своих руках высшую военную и гражданскую власть в катепанате. Именно создание катепанатов, а никак не фам VII–X вв. мы бы рассматривали как своеобразное выражение процесса феодальной децентрализации и оформления экономически и политически консолидирующихся территорий, тяготевших к выделению из империи и к независимому от центральной власти развитию. Тем более, что *эти катепанаты, занимавшие, как правило, пограничные области, были заселены компактными массами иноплеменных подданных империи* (Литаврин, 1977, 255–256). Исследователь в качестве примера приводит владения Филарета Врахамия в пределах Киликии в 70-х годах XI в., господствовавшего в этой провинции с помощью частных воинских сил (там же, 256, ссылка на Н. Икономидиса). Чем больше происходил упадок и эрозия византийской фемной армии, к середине XI в. уже не обеспечивавших надежную охрану границ (особенно восточных), тем больше нарастало влияние и сепаратизм дружин наемников из соседних варварских племен, в том числе аланских. В такой среде условия для появления в Западной Алании своего катепаната были благоприятные. Но появился ли он? Никаких прямых данных об этом у нас нет, а перечисленных косвенных недостаточно. Что касается изваяния Дука-бека — надо признать, что он остается одной из загадок средневековой археологии Северного Кавказа. Поскольку памятник

хранится в ГИМ, он может быть изучен дополнительно, а надписи дешифрованы.

Вернемся к городищу Калеж. Обилие христианской металлопластики из этого памятника поражает. Судя по известным нам рассказам местных жителей, кресты-тельники находили не только в прилегающих могильниках, но и при пахоте на плоском плато, в культурном слое. Датировка этого случайного материала X–XII вв., обоснованная С.Н. Малаховым, пока остается единственным достоверным источником для исторического комментария. Массовая концентрация христианских реалий вокруг цитадели указывает на весьма вероятное присутствие здесь руин христианского храма X–XII вв. В таком случае перед нами откроется панорама до сих пор неизвестного христианского центра на исторической территории Алании, существовавшего одновременно с епархией в Нижнем Архызе. Очевидно также, что христианская культура Калежа находилась в зоне влияния византийской культуры и церковно-административной структуры Империи (скорее всего Трапезунда). И, конечно, отпадут некоторые выводы о поверхностном характере христианизации Алании в X в., затем слабости и даже упадке и победе идеологического хаоса в переходный к позднему средневековью период XIV–XV вв. (но Дука-бек показал присутствие греко-византийской культуры и языка и в XVI в.). На деле все оказывается гораздо сложнее, просто мы мало знаем. Надо работать, чтобы лучше познать самих себя.

#### ЛИТЕРАТУРА

АБАЕВ В.И., Дохристианская религия алан. XXV международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. — М, 1960.

БЕЛЕЦКИЙ Д.В., Виноградов А. Нижний Архыз и септы: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Кавказа. — М, индрик, 2011.

БИБИКОВ М.В. Византийские источники по истории Руси, народов Северного Причерноморья и Северного Кавказа (XII–XIII вв.). Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1980 год. — М, «Наука», 1981.

Бойс Мори, Зороастрийцы. Верования и обычаи. — М., «Наука», 1987.

ГАБУЕВ Т.А., МАРЫШЕВ В.Ю. Памятники ранних алан центральных районов Северного Кавказа. — Таус, 2009.

Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Феномен средневекового урбанизма. — Т. 1, «Наука», М., 1999.

КАМБОЛОВ Т.Т. Очерк истории осетинского языка. — Владикавказ, «Ир», 2000.

КОВАЛЕВСКАЯ В.Б. Аланы Северного Кавказа в первом тысячелетии — междисциплинарный подход. // Материалы Международного научного конгресса «Этногенез и этническая история осетин» (Владикавказ, 21–23 мая 2013 г.). — Владикавказ, «Ир», 2013.

Кузнецов В.А. Лик Спасителя из Нижнего Архыза. Проблемы древней истории и культуры Северного Кавказа. — М., 2004.

Кузнецов В.А. Нижний Архыз в X–XII веках. К истории средневековых городов Северного Кавказа. — Ставрополь, «Кавказская библиотека», 1998.

Кузнецов В.А. Нижний Архыз и раннее православие. Аланская епархия в X–XII веках. — «Снег», Пятигорск, 2017.

Кузнецов В.А. Очерки истории алан. — «Ир», 1902.

Кузнецов В.А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. — Пятигорск, «Снег», 2007.

Кулаковский Ю.А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. Составление «в сути статья, комментарии и карта С. М. Первалова». — «Алетейя», Спб, 2000.

Кулланда С.В. Этногенез осетин по лингвистическим данным. Этногенез и этническая история осетин. Материалы Международного научного конгресса «Этногенез и этническая история осетин». — Владикавказ, «Ир», 2013.

Латышев В.В. Заметки о кавказских надписях // ИАК, вып. 10, Спб, 1904.

Лидов А.М. «Русский бог» О почитании образа св. Николая в древней Руси // *Archeologica abrahamica*. Исследования в области археологии и художественной традиции иудейства, христианства и ислама. — М, «Индрик», 2009

Лидов А.М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. — М., «Индрик», 2006.

Литаврин Г.Г. Византийское общество и государство в X–XII вв. Проблемы истории одного столетия 976–1080 гг. — М, «Наука», 1977.

Малахов С.Н. К вопросу о локализации епархиального центра Алании в XII–XVI вв. Аланы: Западная Европа и Византия. — Владикавказ, 1992.

Малахов С.Н. К истории алано-византийских отношений в 1045–1055 гг. Власть, общество и церковь в Византии. Сборник научных статей. — Армавир, 2007.

Малахов С.Н. Политическая идеология и социально-этические представления византийского общества в конце IX — первой четверти X века по письмам Миапка, автора канд. дис. — Екатеринбург, 1998.

Марченко И.И. Сираки Кубани (по материалам курганных погребений Нижней Кубани). — Краснодар, 1996.

Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии. — Тбилиси, 1959.

Немировский Е.Л. Книги, изменившие мир. — Т. 1, «Снег», Пятигорск, 2015.

Осетинский язык и фольклор I. — М.-Л., 1949.

Памятники алано-осетинской письменности. — «Ир», Владикавказ, 2013.

Перфильева Л.А. Архитектурные памятники средневековой Алании — к вопросу о генезисе. «Культурные взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековье. Тезисы докладов. — М., 1981.

ПЕРФИЛЬЕВА Л.А. К вопросу о византийском влиянии на культовую архитектуру Северо-западного Кавказа X–XI вв. Аланы, Западная Европа и Византия. — Владикавказ, 1993.

ПЕРФИЛЬЕВА Л.А. Купольные храмы Западной Алании в контексте средневековой архитектурной традиции // Христианское зодчество. Новые материалы исследования. — М., Едиториал УРСС, 2004.

ПОРШНЕВ Б.Ф. Феодализм и народные массы. — М, «Наука», 1964.

ПРИПАЧКИН И.А. Иконография господина Иисуса Христа. — Паломник, 2001.

РЧЕУЛИШВИЛИ Л.Д. Некоторые аспекты грузинской архитектуры черноморского побережья. Средневековое искусство. Русь, Грузия. — М, 1978.

САМАРКИН В.В. Историческая география Западной Европы в средние века. — «Высшая школа», М., 1976.

Словарь античности. Перев. с немецкого. — М, Прогресс, 1999.

СОСНИНА Е.Л. Христианские памятники Нижнего Архыза — древняя копия священных символов Веры // Материалы по изучению историко-культурного наследия, вып. IX. — Ставрополь, 2009.

УДАЛЬЦОВА З.В., КАЖДАН А.П. Некоторые нерешенные проблемы социально-экономической истории Византии. // Вопросы истории, 10, 1958.

ЦАГАЕВА А.Д. Топонимия Северной Осетии. Владикавказ, «Ир», 2010.

ЧЕЧЕНОВ И.М. Новые материалы и исследования по средневековой археологии Центрального Кавказа. // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972–1979 гг., том 3. Памятники средневековья (IV–XVIII вв.). — Нальчик, «Эльбрус», 1987.

ЧИБИРОВ Л.А. Традиционная духовная культура осетин. — Владикавказ, Ир, 2008.

ЯКОБСОН А.Л. Византия в истории раннесредневековой Таврики // СА, XXI, 1964.

ЯСТРЕБИЦКАЯ А.Л. Западная Европа XI–XIII веков. — М, «Искусство», 1978.

ЯСТРЕБИЦКАЯ А.Л. Западноевропейский город в средние века // ВИ, 4, 1978.

BALANCE Selina. The Byzantine churches of Trebizond. *Anatolian Studies*, X. — London, 1960.

BALINT Chanad. Über einige Tonkessel aus der Umgebung von Sarkel // Die Keramik der Saltovo-Majaki Kultur und ihrer Varianten. *Varia Archeologica Hungarica* III, Ed. Csanád Bálint. — Budapest, 1990.

KUZNECOV V.A. Nordkaukasische Tonkessel // Die Keramik der Saltovo-Majaki Kultur und ihrer Varianten. *Varia Archeologica Hungarica* III, Ed. Csanád Bálint. — Budapest, 1990.

SPINEI V. Die Tonkessel aus dem Karpaten — Dreistraum. Die Keramik der Saltovo-Majaki Kultur und ihrer Varianten. *Varia Archeologica Hungarica* III, Ed. Csanád Bálint. — Budapest, 1990.

DOI: 10.46698/VNC.2020.61.41.001

ПАОЛО ОНЬИБЕНЕ,  
*Università degli studi di Bologna*

**ПЯТЬ ОТРЫВКОВ ИЗ *HISTORIA MONGALORUM*  
ПЛАНО КАРПИНИ: СВЕДЕНИЯ ОБ АЛАНХ**

*Памяти В.И. Абаева*

После инцидента в Отраре (1218 г.) Чингисхан идет войной на Хорезм [JUVAINI, *GKh*, с. 98–102]. Шах Мухаммед [EIs, 1993, с. 39]<sup>1</sup>, совершив некоторые ошибки в стратегии военной защиты, принимает решение бежать на запад. В 1220 году Чингисхан, находясь в Самарканде, вверяет своим генералам Субэдэю, Джэбэ и Тугачару армию из тридцати тысяч человек и приказывает им преследовать шаха<sup>2</sup>. Преследование приводит монголов к берегам Каспия, где выясняется, что Мухаммед, уже умер.<sup>3</sup> Возвращаясь в Центральную Азию, монголы двигаются в обход Каспийского моря и сталкиваются то тут, то там с разными народами. Именно в это время происходит первая стычка с грузинами, потом с алано-лезгино-куманской коалицией и, наконец, сражение с русско-куманскими силами на реке

<sup>1</sup> علا الدين محمد / 'Alā al-Dīn Muḥammad (*Kh*‘ārazm-Shāh).

<sup>2</sup> «Tchinguiz-Khan à l'époque où il avait appris que Sultan-Mohammed avait quitté Termed et frachi l'Amou avec une suite peu nombreuse, était resté lui-même pour faire le siège de Balkh et avait envoyé à la poursuite du sultan Tchèpe-Noyân, Souboudaï-Bèhadour et Toughatchar, le Qounqrât, chacun avec dix mille hommes»: ABOUL-GHAZI, *HMfr*, с. 125; *HMĉag*, с. 66. В армянских летописях указывается, что войско состояло из 20 тысяч человек: «С наступлением 669 года какие-то неведомые полчища, говорящие на неизвестном языке, называемые Мугал и Татар, выступили из стран Чин и Мачин, и в числе 20 тысяч человек, проникли до равнин Гурарских со стороны Агвани»: ПАТКАНОВ 1873, с. 2.

<sup>3</sup> Мухаммед умирает на маленьком острове Каспийского моря: «Cette ile n'est désignée par les historiens que sous le nom d'Absukoun, ou d'île de la mer d'Absukoun c'est-à-dire de la mer Caspienne. Absukoun était un bourg maritime qui servait de port à la ville de Djourdan dans le Mazénderan»: OHSSON 1834, с. 255, пр. 1; также в: ABOU'L FEDĀ, *An.*, с. 95; может быть на полуострове Гумиш-Тепе: HOWORTH 1876, с. 82.

Калке<sup>4</sup>. Русские летописи ярко свидетельствуют о том, что после битвы на реке Калке монголы исчезают, и неизвестно, откуда они ранее пришли и куда потом отправились<sup>5</sup>. Однако несколькими годами позже они опять появляются на горизонте военных событий и сражаются, с одной стороны, на Кавказе и, с другой стороны, на территории Волжской Болгарии<sup>6</sup>. Далее доходит очередь и до Руси; после взятия Киева [PSRL 1962, с. 460–470; PSRL 1962а, с. 782–788] монголы, разделившись на две армии, движутся к центру Европы, оставляя после себя повсюду разорение и огромное количество убитых [MGH 1892, с. 559, 588]. Несколько годами позже монгольские отряды выступают против калифата и берут Багдад в 1258 году.

В Европе не осталась незамеченной (особенно папой римским и королем Франции) важность возможного монгольского присутствия в войне против мусульман: факт, что монголы дошли уже до берегов Адриатики, внушал угрозы нашествия и не волновал так, как возможность союзничества с ними в целях освобождения Святой земли. По этой причине в 40-е годы было отправлено несколько миссий к монголам, чтобы узнать о них побольше и оценить возможную выгоду от их обращения в христианство. Миссия Плано Карпини (Джованни ди Пиан ди Карпине) была первой.

Направляясь в Монголию, на своем пути Джованни встречает различные народности и делает заметки о каждой из них. Так он знакомится и с аланами.

---

<sup>4</sup> «Повесть о битве на реке Калке» была изучена Д.И. Иловайским [ILOVAJSKIJ 1879], М.В. Свердловым [SVERDLOV 1963: 142–143] и в особенности В.К. Романовым [ROMANOV 1983; ROMANOV 1980, с. 79–104]; повесть, основные версии которой находятся в *Ипатьевской летописи*, в *Лаврентьевской летописи* и в *Новгородской первой летописи старшего извода*, встречается во многих других русских летописях: NPS, с. 61–65; PSRL 1962а, с. 740–745; PSRL 1962, с. 445–447; PSRL 1848, с. 28 (*Новгородская четвертая летопись*), с. 177–178 (*Псковская первая летопись*); PSRL 1851, с. 10 (*Псковская вторая летопись*), с. 172–173 (*Софийская первая летопись*); PSRL 1856, с. 129–133 (*Воскресенская летопись*); PSRL 1862, с. 89–92; PSRL 1863, с. 27–28 (*Рогожский летописец*), с. 335–343 (*Тверская летопись*); PSRL 1889, с. 49–50; PSRL 1910, с. 151–153; PSRL 1908, с. 259–261; PSRL 1910, с. 69–71; PSRL 1921, с. 87–91; PSRL 1965, с. 30 (*Владимирский летописец*); PSRL 1968, с. 68; PSRL 1977, с. 62–64 (*Холмогорская летопись*); PSRL 1978, с. 83 (*Пискаревский летописец*); PSRL 1980, с. 120 (*Волынская краткая летопись*).

<sup>5</sup> *Новгородская первая летопись*, 6731: «и не съвѣдаемъ, откуда суть пришли и кдѣ съ дѣша опять: богъ вѣсть, отколе приде на нас за грѣхы наша»:

<sup>6</sup> PSRL 1856, с. 138: «того же лѣта пришедше безбожнии татарове поплениша всю землю болгарскую, и градъ ихъ великий взяша и исшѣкоша всѣхъ мужи, жени и дети, а прочихъ въ полонь всяша». См. также: PSRL 1962, с. 460; TIESENHAUSEN 1884, с. 36; JUVAINI, *Gkh*, с. 303; KARGALOV 1967, с. 72.

Упоминания об аланах в его *Historia Mongalorum* [HIST. MONG.] хотя и не многочисленны (всего пять), но остаются тем не менее очень ценными, поскольку об этом народе в этот период (XIII век) засвидетельствовано мало известий. Некоторые отрывки об аланах из *Истории монголов* Платона Карпини полностью повторяются в *Hystoria Tartarorum* де Бридиа [HYST. TAR.].

1. «Et acceptis spoliis civitatis, ipsam aliis hominibus repleverunt, et iverunt contra civitatem Ornas. Ista civitas erat nimium populosa; erant enim ibi Christiani plures, Gazari videlicet et Ruteni et Alani et alii, necnon et Sarraceni; Sarracenorum tamen erat dominium civitatis. Hec autem civitas erat divitiis multum plena; est enim posita super fluvium quemdam, qui currit per Ianikint et terram Biserminorum, qui intrat mare; unde est quasi portus, et forum maximum habebant de illa civitate alii Sarraceni. Et cum non possent eos aliter devincere, predicerunt fluvium qui currebat per civitatem, et illam cum rebus et hominibus submerserunt. Quo facto, postra intraverunt terram Turcorum, qui sunt pagani»<sup>7</sup> (HM, V, 26, с. 320–331).

В первом отрывке, в котором упоминаются аланы, мы сталкиваемся с проблемой, связанной с идентификацией города Орнас [MENESTO 1989, с. 210, s.v. Ornas]. По всей вероятности Орнас надо идентифицировать как Ургенч, столица Хорезма<sup>8</sup>. Тем не менее Паоло Даффина

<sup>7</sup> HIST. MONG., с. 270–271 (включает варианты в рукописях); «они убили многих из них, а других переселили и, произведя грабеж города, наполнили его другими людьми. Пошли они также против города, который именуется Орнас. Этот город был очень многолюдный, ибо там было очень много христиан, именно хазар (Gazari), русских, алан и других, а также Саррацинов. Саррацинам же принадлежала и власть над городом. А этот город был полон многими богатствами, ибо был расположен на некоей реке, которая течет через Ианкинт и страну Бисерминов и которая впадает в море, отсюда этот город служит как бы гаванью, и другие Саррацины имели в нем огромный рынок. И так как они не могли одолеть его иначе, то перекопали реку, которая текла через город, и потопили его с имуществом и людьми. Совершив это, они вступили затем в землю Турков, которые суть язычники»: PVS, с. 46; «Alla vero ciuitas sponte se reddidit nomine Ia<n>kint, qua de re ciuitatem non destruxit sed acceptis spolijs et interfectis, ut moris eorum est, nobilioribus, alijs hominibus ciuitatem locans incolas transferri fecit et processit adversus Ornas ciuitatem maximam repletam christianis, scilicet Gazaris et Alanis necnon et alijs Sarracinis parcium diuersarum. Est autem sita super fluuium magnam habentem partem maris et qui transibat ciuitatem. Tartari obstructes in superiori parte fluuium dimiserunt aquam cum impetus et submerserunt ciuitatem cum omnibus que in se ciuitas contenebat»: HYST. TAR., с. 24, 83–93; 18–19.

<sup>8</sup> DAFFINA 1989, с. 450–451: «Che a Ürgänj si trovassero, quando i Mongoli la distrussero, cristiani provenienti dalla Crimea (Gazari), dalla Russia (Ruteni) o dal Caucaso (Alani), non è inverosimile. Come Giovanni dice espressamente, la città era un importante emporio commerciale, perciò è possibile, anzi certo che vi affluissero mercanti provenienti anche da regioni cristiane».

замечает, что Карпини сообщает о том, что Орнас расположен на реке, которая пересекает Ианикинт, то есть на Сырдарье, а Ургенч расположен на Амударье. Кроме того, Ургенч был разрушен в 1221 году, а не в период ханства Угэдэя. Сопоставление Орнаса с городом Тана еще более проблематично, поскольку в то время на Азовском море не было городов с мусульманским господством, а Орнас представлен таковым у Карпини<sup>9</sup>.

2. «Aliquibus etiam inveniunt ut eos occident, sicut de Michaeli et aliis dictum est; aliquos vero, ut alliciant alios, permittunt redire; alios etiam potionibus perimunt vel veneno. Eorum enim intentio est ut ipsi soli dominantur in terra. Iccirco querunt occasiones contra nobiles ut eos occidant. Ab illis vero quos redire permittunt, petunt eorum filios aut fratres, quos ulterius nunquam dimittunt, sicut actum est de filio Ierzolari et de quodam alio duce Alanorum et aliis pluribus. Et si moritur pater vel frater sine herede, filium vel fratrem nunquam dimittunt, immo illius principatum totaliter accipiunt sibi, sicut de quodam duce Solangorum vidimus esse factum»<sup>10</sup> (HM, VII, 5, с. 45–55).

Естественно, нет никакой возможности установить личность аланского предводителя, о котором говорит Карпини, уже само упоминание о сыне Ярослава вызывает не мало вопросов [DAFFINÀ 1989, с. 466].

3. «Terrarum nomina quas vicerunt sunt hec: Kytai, Naimani, Solangi, Karakytai sive nigri Kytai, Canana, Tumat, Voyrat, Karaniti, Huyur, Sumoal, Merkiti, Mecriti, Sarihuyur, Bascart id est Magna Hungaria, Kergis, Cosmir, Sarraceni, Bisermini, Turcomani, Byleri id est Magna Bulgaria, Corola, Comuchi, Burithabet, Parossiti, Cassi, Alani sive Assi, Obesi sive Georgiani, Nestoriani, Armeni, Kangit, Comani, Brutachi, qui sunt Iudei, Mordui, Torci, Gazari, Samogedi, Perses, Tati, India Minor sive Ethiopia, Circassi, Ruteni, Baldac, Sarti. Alie terre sunt plures, sed earum nomina

---

<sup>9</sup> DAFFINÀ 1989, с. 449–451; см. также: BARTHOLD 1928; SINOR 1952, с. 594, пр. 5; BARTHOLD 1947, с. 198; G. VERNADSKY 1948, с. 363.

<sup>10</sup> HIST. MONG., с. 286–287; «Для некоторых также они находят случай, чтобы их убить, как было сделано с Михаилом и с другими; иным же они позволяют вернуться, чтобы привлечь других; некоторых они губят также напитками или ядом. Ибо их замысел заключается в том, чтобы им одним господствовать на земле, поэтому они выискивают случаи против знатных лиц, чтобы убить их. У других же, которым они позволяют вернуться, они требуют их сыновей или братьев, которых больше никогда не отпускают, как было сделано с сыном Ярослава, неким вождем Аланов, и весьма многими другими. И если отец или брат умирает без наследника, то они никогда не отпускают сына или брата; мало того, они забирают себе всецело его государство, как, мы видели, было сделано с одним вождем Солангов»: PVS, с. 55–56.



ignoramus. Vidimus etiam viros et mulieres fere de omnibus terris superius nominates»<sup>11</sup> (НМ, VII, 9, с. 100–110).

Список завоеванных народов присутствует также в несколько измененном виде в *Hystoria Tartarorum*; эти народы также перечисляются в *Тайной истории монголов*. Список Карпини был подробно изучен, проанализирован и сравнен со списком де Бридии [VM 1965, с. 104–106]. В данном списке с аланов начинается перечисление подчиненных кавказских народов, хотя среди них и замешались два чужака: несториане и канглы.

4. «Civitates autem et castra si volunt munire videant prius qualia sint in situ: situs enim talis debet esse castrorum, quod machinis et sagittis expugnari non possint, et aquam habeant sufficientem et ligna et, si fieri potest, quod introitus et exitus eorum tolli non possit, et quod habeant homines sufficientes qui possint vicissim pugnare. Et debent vigilare diligenter ne aliqua astutia possint Tartari castrum furari. Expensas ad multos annos debent habere sufficientes; custodiat tamen diligenter expensas et illas in mensura manducant, qui nesciunt quanto tempore ipsos in castris oporteat esse inclusos; quia quando ipsi incipiunt, multis annis obsident unum castrum, sicut fit hodierna die in terra Alanorum de quodam monte quem, ut credimus, iam obsederunt per duodecim annos; qui viriliter restiterunt et multos Tartaeos et nobiles occiderunt»<sup>12</sup> (НМ, VIII, 12, с. 162–175).

---

<sup>11</sup> HIST. MONG., с. 289–290; «Названия земель, которые они одолели, суть следующие: Китаи, Найманы, Соланги, Кара-Китаи, или черные Китаи, Комана, Тумат, Войрат, Караниты, Гуйюр (Нууур), Су-Монгал, Меркиты, Мекриты, Саригуйюр, Баскарт, то есть великая Венгрия, Кергис, Касмир, Саррацины, Бисермины, Туркоманы, Билеры, то есть великая Булгария, Корола, Комуки, Буритабет, Паросситы, Кассы, Якобиты, Аланы, или Ассы, Обезы, или Георгианы, Несториане, Армены, Кангиты, Команы, Брутахи, которые суть Иудеи, Мордвы, Турки, Хозары, Самогеды, Персы (Perses), Тарки, малая Индия, или Эфиопия, Чиркасы, Руфены, Балдах, Сарты; есть и еще много земель, но имен их мы не знаем. Мы видели даже мужчин и женщин из вышеназванных стран»: PVS, с. 57; «Nomine autem terrarum quas subiugauerunt Tartari sunt hec: Kytai, Solangi, Etyopia, Voyrath, Keranite, Buritebet, Vihur, Kyrgiz, Saruihur, Merkit[e], Mecrit, Nayman, Karakitai, Turkia, Nubia, Baldac, Vrumsoldan, Bisermini, Cangite, Arm[i]enia, Georgiania, Alani qui dicunt se Azzos, Circasi, Gazari, Comani qui dicunt se Kusscar, Mordul, Bascart, id est magna Vngaria, Bileri, Corola, Cassidi, Parossici, Canina, Zamogedi, Nestoriani, Nusia, Persarum Soldani (omnes isti Saraceni per se vocantur)»: НУСТ. ТАР. 34, с. 22–23.

<sup>12</sup> HIST. MONG., с. 300; «При желании же укрепить города и крепости прежде надлежит рассмотреть, каково их местоположение. Именно местоположение крепостей должно быть таково, чтобы их нельзя было завоевать орудиями и стрелами, чтобы у них было достаточно воды и дров, чтобы нельзя было, насколько возможно, пресечь к ним

Отрывок полностью посвящен мерам, которые необходимо предпринимать городу, чтобы отразить нападение монголов. Здесь действия аланов приводятся как пример для длительного сопротивления монгольским атакам. Рубрук свидетельствует, что в 1253 году аланы еще продолжали оказывать сопротивление [*Itinerarium*, XIV, 3].

5. «Comania vero habet ab aquilone, immediate post Rusciam Morduiinos, Byleros, id est magnam Bulgariam, Bascartos, id est magnam Hungariam; post Bascartos, Parossitas et Samogedos; post Samogedos, illos qui dicuntur habere faciem caninam, in oceani litoribus in desertis. A meridie autem habet Alanos, Circassos, Gazaros, Greciam, Constantinopolim, et terram Hiberorum, Tatos, Brutachios qui dicuntur esse iudei, hi caput radunt, et terram Siccorum, et Georgianorum, et Armenorum, et terram Turcorum. Ab occidente habet Hungariam et Rusciam. Terra predicta maxima est et longa»<sup>13</sup> (НМ, IX, 20, с. 251–260).

В этом перечне народов, которые проживают на юге, аланы помещены рядом с другими кавказскими народами, но в нем перечисляются также народы, находящиеся за пределами Кавказа.

Не трудно заметить, что записки Карпини не содержат данных особенно важных для истории аланов, но несмотря на это они обладают определенной значимостью при создании общей картины периода, в котором сведения о данном народе являются достаточно скудными. Первое упоминание об аланах говорит нам о присутствии этого народа в Орнасе и о том, что они были христианами. Обращение Алании в христианство происходит в

вход и выход, и чтобы было достаточное количество лиц, могущих сражаться попеременно. И должно тщательно смотреть за тем, чтобы Татары не могли взять крепости какою-нибудь хитростью. Должно иметь запас продовольствия, достаточный на много лет; следует все же тщательно сохранять съестные припасы и изводить их в определенных размерах, так как неизвестно, сколько времени придется быть заключенными в крепости. Именно когда они начинают осаждать какую-нибудь крепость, то осаждают ее много лет, как это происходит и в нынешний день с одной горой в земле Аланов. Как мы полагаем, они осаждали ее уже двенадцать лет, причем те оказали им мужественное сопротивление и убили многих Татар и притом вельмож»: PVS, с. 64–65.

<sup>13</sup> Hist. MONG., с. 313; «С севера же к Комании, непосредственно за Руссией, Мордвинами и Билерами, то есть великой Булгарией, прилегают Баскарты, то есть великая Венгрия; за Баскартами Паросситы и Самогеды, за Самогедами те, кто, как говорят, имеет собачье лицо, на берегах Океана в пустынях. С юга же к Комании прилегают Аланы, Чиркасы, Хозары (Gazaros), Греция и Константинополь, также земля Иберов, Кахи, Брутахии, которые слывут иудеями – они бреют голову, – также земля Цикков, Георгианов и Арменов и земля Турков. А с запада прилегают Венгрия и Руссия. И вышеупомянутая земля очень велика и длинна»: PVS, с. 72.

X веке [OGNIBENE 2012], и независимо от того, что Теодор, епископ Алании, говорит, что этот народ христианский только на словах<sup>14</sup>, и Карпини, и Рубрук подчеркивают принадлежность аланов к христианству. Впоследствии в XIV веке в Китае Джованни Монтекорвино также встречает аланов, считающих себя христианами<sup>15</sup>.

Второй отрывок важен прежде всего для понимания системы, используемой монголами для контролирования отдаленных территорий империи при помощи политики «взятия в заложники» князей или княжеских сыновей подчиненного народа. Здесь, как пример, приводятся русские и аланы.

Третий отрывок интересен нам тем, что Карпини говорит об аланах *Alani sive Assi*, то есть упоминает средневековое название аланов [ALEMANY 2000, с. 5–9].

Четвертый отрывок свидетельствует о стойком сопротивлении аланов монгольскому нашествию, продолжавшемся длительное время и после момента, описанного Карпини. Монголы очень ценили аланов как воинов,

---

<sup>14</sup> *Ser. Ep.* 24, с. 409–410: «Χριστιανοί δε μόνον ὀνόματι Ἀλανοί» (с. 409); «Christiani nomine tenus sunt Alani» (с. 410).

<sup>15</sup> WYNGAERT 1929, с. 524–560: «Summi etiam principes sui imperii tocuis plus quam triginta millia qui vocantur Alani et totum gubernant imperium orientis sunt christiani, re vel nomine, et dicunt se sclavos Pape, parati mori pro Franquis; sic enim vocant nos, non a Francia sed a Franquia. Horum primus Apostulus fuit frater Iohannes dictus de Monte Corvino, qui primo miles, iudex et doctor Friderici Imperatoris post 72 annos factus frater Minor doctissimus et scientissimus...» (с. 526); Перегрино ди Кастелло [WYNGAERT 1929, с. 365–368]: «item quidam christiani boni qui dicuntur Alani XXX milibus a Rege maximo stipendio accipientes ipsi et familie eorum ad fr. Iohannem recurrunt. Et ipse eos confortat et predicat». Из письма Тоган Тимура (кит. Шун Ди) римскому папе в 1336 г.: «Nos mittimus nuntium nostrum Andream Francum cum quindecim sociis ad Papam, Dominum christianorum in Franchiam ultra septem maria, ubi sol occidit, ad aperiendam viam nunciis saepe mittendis per nos ad Papam et per Papam ad nos, et ad rogandum ipsum Papam, ut mittat nobis suam benedictionem et in orationibus sanctis semper memoriam faciat de nobis. Et quod Alanos servitores nostros, filios suos christianos, habeat recommendatos. Item quod adducant nobis ab occasu solis equos et alia mirabilia. Scripta in Cambalec in anno Rati, mense sexto, tertia die lunationis». Аланы говорят: «Hoc autem Sanctitate Vestrae sit notum, quod longo tempore fuimus informati in fide catholica, et salubriter gubernati, et consolati plurimum per legatum vestrum fratrem Iohannem, valentem, sanctum, et sufficientem virum, qui tamen mortus est ante octo annos [...] Quare supplicamus sapientiae vestrae, quod mittatis nobis bonum, sufficientem ac sapientem legatum, qui curam habeat de animabus nostris et quod cito veniat [...] et ideo recomendatis nos sibi, filios vestros, et fratres, et fideles alios, qui sunt in imperio eius»: WYNGAERT 1929, с. LXXXIII; WADDING 1733, с. 209–214; GOLUBOVICH 1923, с. 250–251.

и поэтому депортировали 30 000 аланов для их зачисления в монгольскую императорскую гвардию во время династии Юань.

Пятый отрывок представляет собой просто список народов, основанный на географическом размещении, но хотим подчеркнуть, что в перечислении народов Кавказа аланы всегда называются первыми<sup>16</sup>.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

ABOU'L FEDĀ, *An* = Abou'l Fedā [Abū'l-Fidā]: “Résumé de l'histoire des Croisades tiré des Annales d'Abou'l Fedā”. *Recueil des historiens des croisades*, publié par les soins de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. *Historiens orientaux*, t. 1. Paris, 1872 : Imprimerie nationale.

ABOUL-GHAZI, *HMčag* = ابو الغازی بهادر خان, شجره ترك, ۱, پترسبورغه, / С.-Петербургъ, ۱۲۸۷ / 1871.

ABOUL-GHAZI, *HMfr* = Aboul-Ghazi Behadour Khan [Abu 'l-Gāzi Bahādur Hān]: *Histoire des Mongols et des Tartares*, publié traduite et annotée par le Baron Desmaisons, t. 2 : Traduction. Sankt Petersburg : Imprimerie de l'Académie impériale des sciences, 1874.

ALEMANY 2000 = Agustí Alemany, *Sources on the Alans. A Critical Compilation*. Leiden – Boston – Köln: Brill. *Handbook of Oriental Studies*, 8: Central Asia, 5.

BARTHOLD 1928 = Wilhelm Barthold [Василий Владимирович Бартольд], *Turkestan down to the Mongol Invasion*. London: Oxford University Press.

BARTHOLD 1947 = Wilhelm Barthold [Василий Владимирович Бартольд], *La découverte de l'Asie. Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*. Paris: Payot.

DAFFINÀ 1989 = Paolo Daffinà, “Note”. *HIST. MONG.*, c. 401–496.

DEGUIGNES 1757 = Joseph de Guignes, *Histoire Générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tratars occidentaux, &c, avant et depuis Jesus Christ jusqu'a present*. III. Paris: Desaint & Saillant.

EIS 1993 = *The Encyclopaedia of Islam*. Index of Proper Names. Leiden – Boston – Köln: Brill; Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose.

GNOLI 1996 = Gherardo Gnoli, “Il nome degli Alani nelle iscrizioni sassanidi: considerazioni linguistiche e storiche sul tema dell'opposizione tra Iran esterno e Iran interno”. *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*. Spoleto: CISAM. *Settimane di studio*, 43, c. 831–861.

GOLUBOVICH 1923 = G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*. 4. Quaracchi.

<sup>16</sup> Это свидетельствует о значимости Алании на Кавказе. Даже сегодня некоторые народы кавказского региона претендуют на принадлежность к культурному наследию аланов. Заметим то, что термин *алан* вошел в различные языки Кавказа со значением «князь», «доблестный», «герой»: GNOLI 1996, c. 845.

HIST. MONG. = Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*. A cura di Paolo Daffinà, Claudio Leonardi, Maria Cristiana Lungarotti, Enrico Menestò, Luciano Petech. Spoleto, 1989: CISAM. Biblioteca del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia, 1.

HOWORTH 1876 = Henry Hoyle Howorth, *History of the Mongols from the IX to the XIX Century*, t. 1: The Mongols Propers and the Kalmuks, London: Longmans, Green.

HYST. TAR. = *Hystoria Tartarorum* C. de Bridia monachi edidit et annotationibus instruxit Alf Önnersfors. Berlin, 1967: Verlag Walter de Gruyter & Co. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungem, 196.

ILOVAJSKIJ 1879 = Дмитрий Иванович Иловайский, “Калкское побоище”. *Русская старина*, XIV, с. 691–706.

IVANOV 1914 = Алексей Иванович Ивановъ, “Походы монголовъ на Россію по официальной китайской исторіи Юань-ши”. *Записки разряда военной археологіи и археографіи императорскаго русскаго военно-историческаго общества*, III. Петроградъ: Типографія Главного управления уделовъ, с. 14–22.

JUVAINI, *Gkh* = Ata Malik Juvaini, *Gengis Khan*. Пер. Gian Roberto Scarcia. Milano: Mondadori, 1991.

KARAMZIN, *IGR* = Николай Михайлович Карамзин, *Исторія государства російскаго*, кн. I, т. III. Санктпетербургъ: Типографія Эдуарда Праца. 1842.

KARGALOV 1967 = Вадим Викторович Каргалов, *Внешне-политические факторы развития феодальной Руси: феодальная Русь и кочевники*. Москва: Высшая школа.

MENESTÒ 1989 = Enrico Menestò, “La tradizione manoscritta”. *HIST. MONG.*, с. 100–216.

MGH 1892 = *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*. 29. Hannover.

NPS 1950 = *Новгородская первая летопись старшего извода*. Москва – Ленинград: АН СССР.

OGNIBENE 2012 = Paolo Ognibene, *Alani*. I: *la “riscoperta”, il nome, l’Alania medievale*. Milano: Mimesis. Indo-Iranica et Orientalia, Series Lazur, 5.

OHSSON 1834 = Constantin d’Ohsson, *Histoire des Mongols depuis Tchinguiz-khan jusqu’à Timour bey ou Tamerlan*, t. 1. La Haye et Amsterdam : Les frères van Cleef.

PATKANOV 1873 = Керопэ Петровичъ Паткановъ [Քերոպէ Դեարոսի Պատկանյան] *Исторія монголовъ по армянскимъ источникамъ*, вып. первый, заключающій в себѣ извлеченія изъ трудовъ Вардана, Стефана Обеліана и Конетабля Сембата. С.-Петербургъ: Типографія императорской академіи наукъ.

PSRL 1848–1980 = *Полное собраніе русскихъ лѣтописей*. С.-Петербургъ / Петроградъ / Москва

PVS = *Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука*. Пер. А. И. Ма-леина, Ред., вступ. ст. и прим. Н.П. Шастиной, Москва: Гос. изд-во геогр. лит-ры, 1957.

RAŠHID AL-DĪN, *SL* = Rašid al-Din [Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh Ṭabīb], *Сборник летописей*. Москва – Ленинград: АН СССР.

ROMANOV 1980 = В.К. Романов, “Идейно-историческое осмысление калкской битвы в русском летописании”. *Куликовская битва в литературе и искусстве*. Москва: Наука: с. 79–104.

ROMANOV 1983 = В.К. Романов, *Битва при реке Калке*. Автореферат. Москва.

SER. EP. = Theodori episcopi Alaniae sermo episcopalis ad Constantinopolim morantesque in ea episcopos, qui propter rerum eventus prolixus, quanquam pleraque sunt breviata. *Patrologiae*. Cursus completus. Series Graeca. Accurante J.-P. Migne. CXL. Parisiis, 1887: Apud Garnier fratres editores et J.-P. Migne successores, с. 387–414.

SINOR 1952 = Denis Sinor, “Un voyageur du treizième siècle : le Domenicain Julien de Hongrie”. *BSOAS*, XIV, с. 589–602.

SVERDLOV 1963 = Михаил Борисович Сverdlov, “К вопросу о летописных источниках повести о битве на Калке”. *Вестник ЛГУ*, серия истории, языка и литературы, т. 2, вып. 1.

TIESSENHAUSEN 1884 = Владимиръ Густавовичъ Тизенгаузен [Ernst Woldemar Baron von Tiesenhausen], *Сборникъ матеріаловъ, относящихся къ исторіи Золотой орды*, I: извлечения изъ сочиненій арабскихъ. С.-Петербургъ: Типографія императорской академіи наукъ.

VERNAISKY 1948 = George Vernadsky, *Kievan Russia*. New Haven : Yale University Press.

VM 1965 = *The Vinland Map and the Tartar Relation* by R.A. Skelton, Th.E. Marston, G.D. Painter, New Haven – London: Yale University Press.

WADDING 1733 = *Annales Minorum seu trium ordinum a s. Francisco institutorum* auctore A.R.P. Luca Waddingo Hiberno S.T. lectore jubilato & ordinis chronologo. VII. Romae.

WYNGAERT 1929 = A. van den Wyngaert, *Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*. Quaracchi.

DOI: 10.46698/VNC.2020.43.59.001

А.А. ТУАЛЛАГОВ,  
*СОИГСИ им. В. И. Абаева, Владикавказ*

## АЛАНЫ И ИУДАИЗМ

В.И. Абаев справедливо отмечал, что «наличие древнееврейских слов в осетинском представляет значительный исторический интерес». Заимствование древнееврейской лексики объяснялось вероятными ранними контактами «скифо-сарматского населения» с еврейской диаспорой Боспорского царства или, с большей вероятностью, в последующий период истории Хазарского каганата, где иудаизм стал государственной религией, в том числе, частично и у алан [АБАЕВ 1949: 331]. Данное решение основывалось изначально на двух примерах.

Первый был представлен в лице осетинского кусарт/косарт — «заколотое животное», кусэрттаг/косэрттаг — «животное для заклания», кусарт кæнын/косарт кæнун — «закалывать животное согласно ритуалу», возводимого к иранскому \*kaušaθga < \*kauš — «закалывать», «убивать». Но, учитывая именно ритуальность обозначаемого действия, которое не подразумевает иранское \*kauš, и наличие осетинского æргæвст/æвгарст — «зарезанный», «убитый», полагалась контаминация, через хазарское посредничество, с еврейским kāšer, košer — «ритуально дозволенное мясо». Нарущение конечного -т предположительно относилось к особенностям хазарского языка [АБАЕВ 1947: 53–54; 1949: 36, 331–332; 1958: 603; 1959: 147]. Заимствование, через хазарское посредничество, усматривали и в осетинском кæдзус/кæдзос — «чистый», «безгрешный», «невинный», «святой», возводя его к еврейскому qādōš — «святой» [АБАЕВ 1949: 331; 1958: 575]. Таким образом, предположение о «боспорском этапе» контактов из рассмотрения исключалось.

Одним из возможных вариантов происхождения осетинского тылиф (тылив)/тиллеф — «увиливание», в случае допуска исходного значения «уклоняться, брезгая чем-либо», предлагается считать еврейское \*t'gēpha — «ритуально недозволенная пища» [АБАЕВ 1979: 329–330]. Учитывая отсутствие удовлетворительной иранской этимологии для осетинского

фос/фонс — «скот», «имущество», «добыча» [АБАЕВ 1958: 478–479], не исключалась возможность его семитского происхождения: лив. a-funas — «бык» [АБАЕВ 1995: 13]. Данный пример в осетинском выходит за границы культово-ритуальной лексики.

Еще одна, видимо, очень редкая лексема (ирон.) хуымилиаг — «ритуальное приношение» (обычно съестным) предположительно связывается с отзвуком иудаизма — пасхальные опресноки. Ее сближают с грузинской лексемой [АБАЕВ 1989: 263], что не позволяет связывать происхождение непосредственно с древнееврейской лексикой. Отдельные исследователи полагали соответствующее происхождение и некоторых других осетинских лексем [ШАПРА 2007: 35–36], что нуждается в оценке специалистов.

Касаясь вопроса о соответствующей лексике в осетинском языке, следует отметить, что полагаемые заимствования или контаминации в лице кусарт/косарт и кæдзус/кæдзос относятся к культовой и ритуальной сфере. Данное положение позволяет обратиться к части данных осетинской этнографии. Некоторые исследователи уже указывали на отдельные параллели между образом и применением соли в библейских текстах и в осетинских традиционных ритуалах. Вполне обоснованно было, в частности, обращено внимание на обряд посвящения умершему еды и одежды (хæлар), когда посвящающий обращался с речью к покойному, затем острым ножом дотрагивался до каждого угощения и слегка осаливал еду. Также указывалось на осетинскую традицию ставить первой на стол соль, поскольку полагается, что только осолоненной еда будет воспринята Великим Господом, ангелами и горными духами [ГАБISOVA 2015: 220–221].

Данные наблюдения не получили своего более подробного рассмотрения, которое уже было приведено [ТУАЛЛАГОВ 2008: 24; 2008а: 85–86; 2010: 3; 2011: 262–263]. Ритуальное прикосновение ножом к посвящаемым покойному предметам сопоставимо, например, с археологической фиксацией положения вместе с мясной пищей в сарматских и аланских погребениях железных ножей, включая территории вне даже гипотетически возможного контакта с иудаизмом. Следовательно, данный элемент ритуала имеет давнее оригинальное происхождение. Его сочетание с посыпанием еды солью может указывать на становление такого сочетания на каком-то последующем этапе.

Применение соли в осетинской традиции было шире приведенных примеров. Так, в обряде посвящения коня покойному бæхфæлдисæн/бæхфæлдесæн, восходящем, как минимум, к той же аланской эпохе, посвящаемому коню давали уложенный в мешок ячмень, пересыпанной солью [ЕФЕМИАШВИЛИ 1867: 27]. Соль также дается перед заклинанием жертвенному



быку. В свете указанных ритуальных элементов следует отметить, что перед иудейскими храмами специально помещали кучи соли, которой посыпались приносившиеся в жертву животные, чтобы предохранить их от быстрой порчи в условиях жаркого климата. Отсюда происходит и известное выражение «соль земли». Вполне понятными в таком свете становятся осетинские представления о том, что именно подсоленная пища угодна Богу и другим небесным силам.

При жертвоприношении животного, отрезав голову, ее прикладывали к огню, затем вновь на небольшое время приставляли к шее. Частицу мяса, отрезанного с горла, бросали в огонь. Как отметили исследователи, данные действия свидетельствуют о том, что раньше жертвенное животное сжигали [Альборов Д. 53: 88]. Действительно, в далеком прошлом у осетин существовал и такой вид жертвоприношения быка как его полное сжигание [Баракова 1938: 26]. Он напоминает об одном из четырех видов иудейского жертвоприношения — жертва всесожжения на специальном жертвеннике (Лев. I; Исх. XX, 24; XXVIX, 38; Чис. XXVIII, 11, 16, 29).

Но в данной связи, видимо, следует привести и следующие наблюдения: «В пользу версии о совершении жертвоприношений и ритуальном сожжении животных в храмах Хазарии именно в раннехристианский период свидетельствует следующее: — документально зафиксирован обряд жертвоприношения перед строительством храма, допускаемый для хазарской знати албанскими миссионерами в Хазарии; — кости жертвенных животных обнаружены под престолами Верхне-Чирюртовских храмов; — документально зафиксирован существующий у хазар дохристианский обычай сжигать жертвенных животных; — в храмах не обнаружены следы пожаров, что свидетельствует о культовом характере церемонии сжигания... Косвенным подтверждением существования обряда сжигания животных в храме в раннехристианский период является факт изначального отсутствия перекрытий» [Пищулина 2007: 22].

Из числа жертвенных животных у осетин исключена свинья, хотя ее мясо свободно употребляется в обычной пище. Свинья не разводится вблизи святых мест, что особенно наглядно проявляется в горной зоне. В прошлом при лечении болезненной слабости давали человеку есть свиное мясо. Считалось, что черт не любит свинину и оставляет больного. Причем, к подобной процедуре прибегали как осетины-христиане, так и осетины-мусульмане. Такое отрицательное отношение к свинине приписывалось не только злым силам, но и святым. В одной легенде рассказывалось о том, как Реком, разгневанный тем, что некая грузинская семья вела к нему жертву на веревке, в которой было всего несколько свиных волосков, превратил ее в камни [Периодическая печать... 1987: 76, 217].

По иудейским законам, свинья считается крайне нечистым животным, а ее мясо вообще не употребляется в пищу (Иез. XXVII, 12; Исх. XV, 10).

Продолжением отмечаемых параллелей могут служить и некоторые фольклорные материалы. Давно было обращено внимание на связь между именем Ахсар, героя Нартовского эпоса осетин, и именем героя пшаво-хевсурского фольклора Иахсари, что определялось для Иахсари заимствованием из аланского языка [АБАЕВ 1989: 225]. Речь идет о пшаво-хевсурском божестве, появление культа которого в Восточной Грузии связывается с непосредственным участием алан в формировании некоторых местных горных обществ. Исследования позволяют полагать, что фольклорный образ нарттовского героя тесно связан с образом другого героя Нартиады — Батраза, который выступает фольклорным восприимчиком древнего божества, типа скифского Ареса. В традиционном осетинском пантеоне черты последнего наследует небожитель Уастырджи/Уасгерги. Он является сугубо мужским божеством, чье имя строго табуировано для женщин, называющих его лагты дзуар/лагти изæд — «бог мужчин». Определение «лагти» прилагается и к Иахсари. Сами пшавы не разводили свиней из-за запрета Иахсари, что сопоставляется с особой нетерпимостью осетинского Уастырджи к данному животному.

Обращает на себя внимание описание ночи накануне праздника Пасхи (суфахæрæн æхсæв — «ночь едения суфа»), праздновавшейся осетинами. По первому комментарию, пирожок для детей суфа является родом еврейской мацы, посыпанной солью, а его название связывается с осет. сыф/сифæ — «лист» [Периодическая печать... 1987: 71]. Заметим, что в дигорском диалекте осетинского языка суфа — «плохой, непитательный корм» [ТАКАЗОВ 2003: 472], что, видимо, должно скорректировать значение названия. В словаре В.Ф. Миллера предположительно представлены значения суфа — «плохой недостаточный корм», суфахæрæн — «время, когда мертвые едят суфа» [МИЛЛЕР 1929: 1145].

Не только название празднования, но и его составляющие сопоставляются не с христианской Пасхой, а с иудейской Песах. Конечно, дальнейшее выявление и обоснование наличия различных осетино-иудейских параллелей вполне перспективное научное направление [КЦОЕВА 2018: 28], но они потребуют скрупулезного анализа. Так, для элементов приведенного осетинского праздника нет должных оснований полагать положение продуктов под подушку, т. к. они клались у изголовья. Был ли отказ от употребления таких продуктов, также не следует из описания.

Вместе с тем, полагаемое значение для суфахæрæн — «время, когда мертвые едят суфа» позволяет не исключать возможность несколько иного оригинального источника представлений о суфахæрæн, а также возможность

их последующей контаминации с иудейским источником. Такая контаминация могла сказаться в упоминавшемся элементе посыпания солью в осетинских обрядах посвящения, который предстает и в отношении суфа. При данном допуске особо следует напомнить о лексической контаминации в лице осет. кусарт/косарт.

Сегодня представлены интересные наблюдения, раскрывающие возможные осетино-иудейские параллели в образе и культе осетинского Уацилла [КЦОЕВА 2019: 29–35]. Было обращено внимание [ДАРЧИЕВ 2019: 136, прим. 1] на редкое в осетинском эпосе имя дочери морского божества Дзерассы — Ацира-рæсугъд [НК 2003: 24–25, 524], которое сопоставляется с именем угаритской богини, владычицы моря, матери божественных близнецов Асирату. Под именем Ашера она, как отмечали, фигурирует и в Библии [ШИФМАН 1987: 188, прим. 117].

Видимо, особое место в изучении вероятного влияния иудаизма на культурное наследие осетин занимают фольклорные материалы. Впервые на них обратил внимание В.Ф. Миллер в своей статье «Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях». Исследователем, например, были приведены два ветхозаветных апокрифа, неизвестных Библии. Первый повествовал о смерти Моисея. Особая роль в повествовании отводилась предводителю злых духов Самаэлю. Данный апокриф сопоставлялся с осетинским нартовским сказанием о смерти Батраза. По мнению В.Ф. Миллера, талмудический апокриф мог попасть на Кавказ из Сирии, через Армению. Ветхозаветный апокриф о рождении умершей Софонией, женой патриарха Нира, сопоставлялся с осетинским нартовским сказанием о рождении умершей Дзерассой дочери Сатаны. В.Ф. Миллер привел и некоторые другие параллели между нартовскими сказаниями и ветхозаветными апокрифами [МИЛЛЕР 2008: 949–954].

Долгое время данное направление для исследований оставалось не востребовавшимся. Но в последние годы наблюдаются показательные подвижки. Так, было обращено внимание на записанное в Дигории сказание о чудовищном Самели, прикованном к луне, которое было опубликовано В.Ф. Миллером. Согласно сказанию, с освобождением Самели связан грядущий конец света, который избегнут только принадлежащие к роду Самели. Таковыми себя считали некоторые осетинские фамилии, справлявшие ежегодно специальное празднество в благодарность за это [МИЛЛЕР 1992: 483]. Некоторые исследователи, полагая, в том числе, заимствование имени Самели от ветхозаветного имени пророка Самуила через западногрузинское посредничество, посчитали возможным усматривать в основе образа Самели образ ветхозаветного Самуила, но относя источник осетинского сказания к христианскому [САЛБИЕВ 2008: 155–156; 2012: 258–269; 2013: 147–158].

Несомненно, сказание о Самели является вариантом осетинского лунарного мифа и тесно примыкает к легендам многих кавказских народов «прометеевского цикла». Но особенности осетинского сказания и некоторые дополнительные наблюдения аргументировано позволили связать Самели с образом упоминавшегося ветхозаветного Самаэля (Саммаэль, Саммуэль, Самизель), определив предание о Самели как результат контаминации осетинского «прометеевского» мифа с иудейскими представлениями о Самаэле. Включение иудейских демонологических мотивов в осетинский миф о прикованном чудовище относят к VIII–IX вв., когда часть северокавказских алан под влиянием Хазарского каганата якобы исповедовала иудаизм [Дарчиев 2014: 46–49]. Заметим, что мотив освобождения в легенде о Самели и благодарности за будущее спасение некоторых осетинских фамилий может быть сопоставлен с приготовлением на специальное празднество, отличающееся особой ограниченностью от других празднеств, простых пшеничных лепешек, что напоминает о празднике опресноков в память об освобождении евреев из египетского плена и в знак особой чистоты народа от египетского растления.

Продолжением намеченной линии взаимодействия в сфере эсхатологических представлений является сопоставление осетинского мифа о чудовищном Руймоне, одним из важных признаков которого является слепота, с иудейскими представлениями о морском чудовище Левиафане (Танинивер), порой отождествлявшимся с Саммаэлем. По аргументированному заключению исследователей, в мифе о Руймоне мы имеем дело с вариантом основного индоевропейского мифа, осложненного включением в него элементов иудейских представлений о Левиафане, испытавшим на себе и влияние зороастризма [Дарчиев 2015: 57–61; 2015а: 70–73; 2017: 268–277].

Заметим, что аллегорическое использование названия «левиофан» для обозначения египетского фараона (Псал. LXXIII, 14) может быть соотнесено с выше приведенным наблюдением о праздновании потомков рода Самели. Полагается, что наблюдалось и заимствование из иудейских эсхатологических представлений о судьбе души после смерти человека в осетинские представления [Дарчиев 2016: 262–268].

Видимо, следует особо отметить, что рассматриваемые варианты сказаний о Руймоне [Миллер 1992: 479–480; Дигорские сказания... 1902: 60–61, 132; 2008: 422–423, 494; Гарданты 1893–1924: 43–46], как и сказание о Самели, а также представления о посмертной судьбе человеческой души [Миллер 1992: 479] происходят из Дигории. Возможно, справедливо отмечаемые схождения осетинских мифов и представлений с иудейскими представлениями как отражение этноконфессиональных отношений на Северном Кавказе в период раннего средневековья, точнее периода Хазарского

каганата, может указывать на особое значение таких отношений для западной части Алании. Она являлась политическим центром всей Алании и, соответственно, наиболее активно включенной в межгосударственные отношения.

Воспоминания об истории отношений алан с Хазарией, по мнению специалистов, проявляются и в других отдельных осетинских лексемах. Также интересно, что название хазаров сохранилось в осетинском языке как хъазайраг — «раб», «невольник», «холоп», «крепостной». Оно могло означать как «происходящий из Хазарии», «купленный в Хазарии», что отражало бы известные торговые мероприятия в Хазарии, так и превращение хазар в добычу их более сильными соседями после падения могущества Хазарского каганата [АБАЕВ 1968: 216–217; 1973: 272–273; 1986: 25; 1995а: 613–615].

Другим производным от названия исторических хазар является хъазар — «дорогой», «недешевый», «ценный», «продавец по высокой цене». Данная лексема более свойственна дигорскому диалекту осетинского языка, редко употребляясь в таком значении в иронском диалекте. Полагают, что в осетинском языке слово появилось через посредничество адыгских народов, у которых къӀэзэр/къӕзэр — «продающий по высокой цене», дорого запрашивающий за свои товары и неуступчивый в цене», «торгаш», «скупой», «скряга». Поводом к соответствующему развитию в восприятии названия хазар могла послужить активная торговая деятельность в Хазарии [АБАЕВ 1968: 217–218; 1977: 274–275; 1995а: 615–617; 1968: 216–218; ШАГИРОВ 1977: 222–223]. Учитывая, что сами хазары никак не проявляли себя как торговцы, рискнем предположить, что под такими торговцами подразумевались еврейские купцы, действительно, игравшие очень заметную роль не только в торговле Хазарии, но и в ее религиозно-государственных связях. Предлагавшееся иное решение [МАЛАХОВ 2015: 192–194], как представляется, следует отклонить.

Были также предприняты попытки выделения хазарско-иудейского наследия в традиционной культуре карачаевцев [КАРАКЕТОВ 1997: 103–110; 2001: 57–58, 60; АЛИКБЕРОВ 2010: 53]. Если в целом и принимать предложенные сопоставления, то обращает на себя внимание тот факт, что они полностью идут мимо полагаемых иудейских реликтов в осетинской традиции. Следовательно, в отношении данного наследия карачаевцев следует признать его зависимость от истории их тюркоязычных предков, тем более, что роль «аланского субстрата» в формировании современных карачаевцев, видимо, заметно уступала его роли в формировании части балкарцев, родственных карачаевцам. Положение о том, что часть тюркоязычного населения, включая, например, и обитавшего в Крыму, исповедовало иудаизм,

сомнений не вызывает, имея многочисленные письменные и археологические подтверждения.

Однако попытки в ходе выявления соответствующих элементов в культурном наследии карачаевцев представить алан изначально тюркоязычным народом, вплоть до выдумки самоназвания карачаевцев «аланлы» («аланы»), объявление «белых гуннов» (их конкретная этническая принадлежность, бесспорно, подразумевающая иранскую подоснову, и отношение к историческим гуннам до сих пор остаются не до конца ясными для исследователей. — А.Т.) создателями Нартовского эпоса, искусственное определение «древнекарачаевского общества» «хонскими алано-каварами» [КАРАКЕТОВ 1997: 103–110], представляют не только преднамеренное искажение научных знаний, но и являются научно бесперспективными, отражая субъективные устремления части представителей современных тюркоязычных народов. Также нет никаких оснований утверждать «... принятие иудаизма не только верхушкой хазарско-аланского общества в конце VIII в., но и значительной частью населения Хазарского каганата и входившей в его состав Аланской государственности» [КАРАКЕТОВ 1997: 106; БИТТИРОВА 2016: 24].

Представленные наблюдения из области осетинской лексики и фольклорно-этнографического наследия в контексте алана-иудейских контактов требуют непосредственного обращения к соответствующим историческим данным. Тем более, что, как справедливо замечено исследователями, «чисто лингвистические гипотезы не могут абстрактно заменить исторические доводы» [НЬОЛИ 2002: 30, сн. 66]. С другой стороны, также справедливо отмечалось, что проблема иудаизма в истории алан не имела своего конкретного изучения [ЧИПИРОВА 1993: 143].

Не исключено, что первое знакомство сармато-аланского населения с иудаизмом произошло достаточно рано, что было связано с появлением иудейских общин на Боспоре, вероятно, в период установления в данном государстве власти Митридата Евпатора. Возможно, отдельные представители такого населения со временем также принимали иудаизм. В начале нашей эры в Боспорском царстве появились первые еврейские общины [АЙБАБИН 1999: 45–46]. Исследователи отмечали в надгробной надписи IV в. из Фанагории (Азиатский Боспор, Тамань) «сарматское» имя Балакос, вырезанное еврейским письмом в греческой форме, что трактуется как наличие прозелитов из числа местных варварских племен среди иудеев позднеантичного-раннесредневекового периода [ДАНЫШИН 1993: 66; КАШОВСКАЯ 2011: 206]. Сама традиция установки надгробий возникла под влиянием местной греческой традиции. Другие исследователи, полагая, что, скорее, речь идет о прозелите — эллинизированном сармате, принявшем иудаизм,

не отрицают возможности того, что умерший был евреем, принявшим местное сарматское имя [ПЕТРУХИН, РАЕВСКИЙ 2004: 128].

Кроме того, исследователи отмечают наличие более 30 иудейских надгробий с вырезанными на них, в основном, на оборотной стороне стел, тамгообразными знаками сармато-аланских типов I–IV вв. н. э. [КАШОВСКАЯ 2011: 208–210]. Указывается, что фанагорийская община пережила эпоху Великого переселения народов и сохранилась в период хазарского господства в Северном Причерноморье. Этнокультурное взаимодействие иудейской общины с «варварским» населением имело давние дохазарские традиции [ПЕТРУХИН 1997: 202–203]. Учитывая сложность определения источника контактов хазар с еврейскими общинами и отмечая, например, иудейские центры в Закавказье (Мцхета), особо указывается именно на городские центры Боспора и других частей Крыма [ПЕТРУХИН, РАЕВСКИЙ 2004: 219–220]. Однако следует отметить, что появление, например, в ожерелье в сарматском погребении первой половины I в. н. э. сердиликовой печатки-скарабеоида с иудейской надписью, может свидетельствовать о неких контактах с иудейскими общинами или их отдельными представителями [БАЛАХВАНЦЕВ, МИМОХОД, УСПЕНСКИЙ 2017: 155–158], но не о принятии иудаизма сарматами.

На караимском кладбище Чуфут-Кале (Крым) среди других еврейских надгробий было и надгробие с надписью, датируемой 706 г., некоего Моисея Алани, сына Иосифа Алани. По мнению исследователей, оба упоминаемых в надписи лица были аланскими евреями, выходцами из страны алан на Кавказе, проживавшими в Крыму [ХВОЛЬСОН 1866: 176; *Coprus inscriptionum Hebraicarum...* 1882: 361–361; ЧОРЕФ 1985: 73; КУЗНЕЦОВ 1978: 25; 1984: 114; 1992: 166]. Другие исследователи допускали возможность и иной интерпретации — Иосиф и Моисей были не выходцами с Кавказа, а первыми еврейским поселенцами в Чуфут-Кале, а «их фамилия отражает их этническое окружение в Чуфут-Кале» [КУЗНЕЦОВ 1984: 82; 1992: 135–136]. Отмечалось, что и позднее у крымских караимов фиксируются фамильные антропонимы Алан, Алании, Аланбий, что может указывать на «племенное происхождение» фамилии Алан [ПОЛКАНОВ 1995: 135, 138, 141; БУБЕНОК 2004а: 203; 2017: 30, сн. 2].

В целом, распространение иудаизма на Северном Кавказе имело свою давнюю историю. Впервые, по мнению исследователей, евреи появились на Кавказе в правление армянского царя Тиграна II Великого (95–55 гг. до н. э.), который вывел их из Палестины. Персидский правитель Шапур II (309–379 гг.) после своего опустошительного похода в Армению периода армяно-персидской войны 359–367/368 гг., вывел в Табаристан (Персия) десятки тысяч этих еврейских колонистов.

В 527 г. персидский правитель Кавад I развернул преследование маздакитов. Его сын Хосров I Ануширван (531–579 гг.) в первый год своего правления жестоко подавил маздакитское движение, в котором участвовали персы и евреи. Одновременно персидский правитель усиливал укрепления на границе своего государства на Северном Кавказе. Особое место в оборонительной системе здесь играли укрепления Дербента, в связи с чем также проводилась переселенческая политика, включавшая в себя и переселение побежденных маздакитов.

Данная переселенческая политика обусловила массовое появление на Северо-Восточном Кавказе персидского и еврейского населения, которое использовалось при охране и строительстве оборонительных сооружений. В сам Дербент было переселено тогда 3 000 семьи. Таким образом, регион был надежно закреплен за Персией. Еврейское население было распределено от Табасарана до Апшерона и небольшими группами в албанских городах к югу от Куры.

С набегом савири в 540 г. и хазар в 589 г. могло быть связано появление в Хазарии первых иудейских общин из числа угнанного населения. В 620-е гг. Дербент попадает под власть хазар, с чем и связывается начало проникновения иудаизма в Хазарию. Кроме того, приток евреев в Хазарию в 620-е гг. шел и из Византии, в которой началось в 628–629 гг. их преследование при императоре Ираклии (610–641 гг.) за их расправы над греками во время персидской оккупации Сирии и Египта. С особой строгостью преследования евреев возобновились в 723 г. при императоре Льве II Исавре (717–741 гг.) за их сотрудничество с арабами при вторжении тех в Малую Азию. Полагают, что симбиоз евреев создал благоприятные условия для переселений из Византии, открыв длительный процесс ассимиляции евреев с местным населением, что способствовало распространению среди кавказцев иудейских религиозных верований.

Исследователи отмечают, что переселение евреев произошло в тот период, когда раббанитская (раввинистская) традиция не успела окрепнуть, что объясняет отклонения в иудейской традиции Хазарии: отсутствие традиционной замкнутости, смешанные браки, совместная с иноверцами трапеза и т. п. Принятие раббанитской традиции в Хазарии связывают с последующей реформой при Обадии. Грамотные евреи могли занимать заметные позиции при дворах кагана и хазарской знати. Они составили известную часть городского населения Хазарии, вели транзитную торговлю, что отвечало экономическим интересам Хазарии и способствовало развитию ее международных связей [Артамонов 1962: 264–265; Семёнов 1997: 6–26; Чекин 1999: 207–208; Абдулпатахова 2008: 13–17; Казиханова, Абдулпатахова 2006: 27–29; 2013: 120–122).



Была представлена и несколько иная версия появления иудейских общин в Хазарии [Толстов 1946: 96–106].

Кембриджский документ содержит сведения о бегстве евреев в Хазарию из Армении или через Армению из-за их преследования идолопоклонниками. Они были там хорошо приняты, т. к. прежние беглецы иудеи вступали в браки с хазарами, еще исповедовавшими свою традиционную религию и не имевшие царя, участвовали в их военных предприятиях и практически слились в один народ, хотя хазары тогда стали соблюдать только обычай обрезания, а часть хазар чтит субботу. После официального принятия иудаизма в Хазарию стали прибывать иудеи из Багдада, Хорасана и Византии [Голь, Прицак 1997: 129–131].

В источниках представлены различные сведения о принятии иудаизма в Хазарии [Горянов 1945: 263–264, 269, 274; Артамонов 1962: 266–274; Новосельцев 1990: 148–154; Golden 2007: 123–162; Бубенок, Хамрай 2012: 52–57 и др.]. По сообщению ал-Масуди, царь хазар принял иудаизм во время правления халифа Харуна ар-Рашида (786–809 гг.), что привело к заметной миграции в Хазарию иудеев из разных мусульманских стран и Византии. Новая волна была связана с принуждением в 943/944 г., по приказу византийского императора Романа I Лекопина (919–944 гг.), иудеев империи переходить в христианство. Иудеи бегут в Хазарию. Сведения, со ссылкой на Ибн ал-Асира, повторяет Шамс ад-Дин Димашки, но объединяет события в одно действие, совмещая времена правления Харуна ар-Рашида и Романа I Лекопина.

По Шамс ад-Дину Димашки, в стране хазар они «нашли умных и благочестивых людей, объявили им свою веру, и те признали ее наиболее правильной, присоединились к ней, оставались [в этой вере] некоторое время». С указанными двумя волнами переселения иудеев связывают два соответствующих периода иудизации Хазарии [Заходер 1962: 150–152], которые, по мнению других исследователей, составляли уже второй и третий этапы иудизации [Казиханова, Абдулпатахова 2006: 29; Абдулпатахова 2008: 15]. Принятие иудаизма хазарами связывают с территорией современного Дагестана, где находился первоначальный центр их страны [Артамонов 1962: 273]. Исследователи полагают, что официальное принятие хазарскими правителями иудаизма было результатом миссионерской деятельности евреев-радонитов, купцов, представлявших трансконтинентальную торговую еврейскую корпорацию Радония (ар-разанийя, ар-раданийя, ар-радханийя, ар-рахданийя), название которой обычно этимологизируют с перс. «знающие дорогу» [Pritsak 1978: 280–281], хотя существуют и иные решения [Асадов 2012: 165]. Не отрицая особой важности такой деятельности, указывалось и на другие причины превращения

иудаизма в государственную религию Хазарии [Новосельцев 2001: 65–66, 68–69].

Надо иметь в виду, что среди самих хазар иудаизм получил достаточно ограниченное распространение. Его приняли каган и его окружение, часть хазарской знати, что обеспечило иудаизму государственный статус. Миссионерское посещение Кириллом (Константином) в 860–861 г. Хазарии не имело особого успеха, и лишь также ограниченное число хазар приняло христианство. Некоторое число хазар исповедовало и ислам.

Кратковременное принятие правителем Хазарии ислама в 737 г. не имело особых последствий. Некоторые исследователи даже полагали, что изначально далее обещания принять ислам дело не пошло [Новосельцев 1990: 148] или вообще отрицали достоверность подобных сообщений [Калинина 2009: 195, сн. 50]. Исламизация Хазарии через Хорезм последовала только, согласно источникам, в 868 г. или 965 г., что сопоставляется со сведениями ал-Масуди о появлении в Хазарии хорезмийских ал-арсийа, составивших гвардию кагана. Но исламизация также не была всеобщей [Заходер 1962: 153–157]. Показательно, что оба события с принятием ислама в Хазарии были связаны с вынужденными обстоятельствами, когда хазары терпели поражения от внешних врагов.

Именно в связи с принятием иудаизма верхушкой хазарского общества появляются сведения об отношении к данной религии алан. В Кембриджском документе X в. (документ Шехтера) сообщалось, что после принятия иудаизма правитель Хазарии стал первым ее царем под именем Савриил (Сабриэль) и заключил мир с царем алан, т. к. царство того было сильнее всех из окружающих народов. Хазары опасались, что в случае нападения на них других народов аланский правитель мог к ним присоединиться.

В правление хазарского царя Вениамина многие народы, подстрекаемые византийским императором, выступили против хазар. «Только царь алан был подмогою для хазар, так как часть их (тоже) соблюдала иудейский закон» («Только царь алан поддержал [народ казар, так как] часть их соблюдала Закон евреев»). Царь алан пошел на земли этих царей и нанес им сокрушительное поражение [Коковцов 1913: 11; 1932: 116; Голь, Прицак: 131–132, 140–141; Алемань 2003: 433–434). Обычно данные события датируют до 912 г., полагая и вторую половину IX в. Заметим, что заключение первоначального союза между Хазарией и Аланией не определяется сближением по иудейской линии, что указывает на отсутствие иудаизма среди собственно алан, как минимум, вплоть до периода официального принятия иудаизма на государственном уровне в Хазарии.

Указание на то, что часть алан исповедовала иудаизм [Лавров 1969: 74] сопоставляется со сведениями Вениамина Тудельского (Бениамин бен Иона

из Тудела), описавшего свое путешествие 1160–1173 г. В них он упоминает раввина Даниэля бен Хасдая, экзиларха всего Израиля, который был главой над всеми иудейскими общинами, включая евреев, находившихся в стране Алания, жители которой называются аланами [Три еврейских путешественника... 1881: 80–81; АЛЕМАНЬ 2003: 430–431; ШАПИРА 2010: 170]. Отмечается, что, если свидетельство об аланах («некоторые из них соблюдали иудейский закон») верно, то оно объясняется хазарским влиянием. Но такое положение не помешало впоследствии аланам напасть на хазар — своих единоверцев. Полагают, что обращение алан в иудаизм, вероятнее всего, было поверхностным и вызванным обстоятельствами [АЛЕМАНЬ 2003: 438–439]. Под нападением алан на хазар подразумевается выступление 932 г. Оно было инспирировано Византией, но закончилось поражением, когда по требованию хазар аланы изгнали из своей страны христианских священников, присланных Византией.

Не все указанные положения представляются убедительными. Прежде всего, в Кембриджском документе мы имеем дело с конъектурой, которая лишь толкуется современными комментаторами как принятие иудаизма аланами. Но другие специалисты справедливо указывают, что источники свидетельствуют о распространении у алан христианства, но не о влиянии иудаизма. Поэтому заключение автора письма могло исходить из традиционных матримониальных связей между каганом и аланским правителем [Древняя Русь... 2009: 181, прим. 27].

Сведения Бениамина Тудельского не говорят о принятии иудаизма самими аланами. Вполне вероятно, что речь идет об иудеях, возможно, и об этнических евреях, находившихся в Алании, но не о самих аланах. Довестись сведениям Кембриджского документа сложно, учитывая его соответствующую тенденциозность и отсутствие в других источниках сведений об аланах-иудеях. Кроме того, к 932 г. Алания уже официально приняла христианство. Следует учитывать и отсутствие у Бениамина Тудельского аутентичных сведений о Кавказе [КУПОВЕЦКИЙ 2009: 62] и следование им некоторым литературным мифологемам [РАШКОВСКИЙ 2015: 58–60]. Нет никаких оснований усматривать за сведениями Кембриджского документа положение, что «аланский племенной союз действительно был одним из «четырёх подразделений» хазар [АЛИКБЕРОВ 2010: 48].

Выступление Алании происходило на фоне обострения отношений между Византией и Хазарией в религиозном плане. В Византии Роман I Лекопин начал гонения на иудеев, что вызвало ответные гонения на христиан в Хазарии [ГОЛЬ, ПРИЦАК 1997: 132]. Требование победившей Хазарии изгнать христианский клир из Алании предъявлено именно в русле данного конфликта. Таким образом, Алания, если и выступала, то не

против своих единоверцев иудеев, а на стороне своих, уже официальных единоверцев — христиан. Но для самих алан их выступление могло преследовать и собственные политические цели — полное прекращение любой формы зависимости от Хазарии.

Исследователи заметили, что сам Кембриджский документ не дает веских оснований считать, что именно аланский царь придерживался иудаизма. Иудейским могло быть его окружение — аланские аристократы и купцы. Расположение Алании на транзитных торговых путях признается возможной причиной сближения определенных слоев аланского общества с купцами-евреями, что и привело к прозелитизму среди части алан. Фраза Кембриджского документа, относимая к аланскому царю, что «[он искал] его помощи, когда гонение обрушилось во время дней Романа злодея» [Голь, Прицак 1997: 141], трактуется как появление разногласий между аланским царем и Романом I Лекопином, т. к. в его окружении оставались иудеи [Бубенок 2004: 8; 2011: 136–139]. Обобщенно полагается возможность принятия иудаизма царем и аристократией Алании [Бубенок 2005: 134, 136; 2012: 195–196], какой-то частью правящей аланской элиты [Тменов, Бесолова, Гонобоблев 2000: 42; Михайлов 2008: 255–256].

Другие исследователи полностью отрицают наличие собственно аланских купцов и полагают, что купцами в Алании были евреи-иудеи, которые и подразумевались в «аланах», исповедовавших иудаизм в «Кембриджском документе». С таким положением связываются находки вещей с иудейскими надписями в аланских могильниках, объясняемые не торговыми отношениями Хазарии и Византии, а южной малоазийской торговлей Алании, обеспечивавшей нужды еврейского населения, в первую очередь, и занимавшегося торговлей [Цокур 2006: 266–267; Малахов 2015: 252–253]. Исследователи справедливо отмечали, что собственно иудейские древности на Северном Кавказе, как хазарского, так и дохазарского времени пока не обнаружены. Курьезной, к примеру, представляется попытка [Нефедов 2010: 76–77] рассматривать шестиконечную звезду на аланских зеркалах как «звезду Давида» и толковать как признак присутствия в Хазарии еврейских ремесленников [Афанасьев 2001: 43; Петрухин, Флёров 2010: 153–154].

Находка, например, бутылочки пилигримов с рельефной еврейской надписью из раннесредневекового могильника Мошечая Балка не связана с проникновением иудаизма. Погребальный обряд, как и тип погребальных сооружений могильника, традиционен для данного региона. Вещь попала на Кубань среди прочих товаров Шелкового пути, а ее попадание в «языческое» погребение указывает на ее восприятие местным населением не как культовой. Наличие же среди находок в погребениях Мошечой Балки

предметов христианского культа характеризует вместе с тем этническую и синкретическую конфессиональную ситуацию на торговых путях Хазарии. Впрочем, вопрос с данной категорией импорта другие исследователи оставляют открытым [Иерусалимская 2012: 353–354].

Находка перстня местного производства с изображением семисвечника из катакомбы № 38 Дмитриевского могильника, как и некоторые другие находки, включая отмеченные выше, указывает на начало внедрения в местную культуру иудейской религиозной символики [Афанасьев 2001: 46]. Другие исследователи не видят в находке иудейский символ, полностью отрицая какую-либо причастность местного населения к иудаизму [Петрухин, Флёров 2010: 151–153]. Иудейские общины явно существовали на Тамани [Устаева, Журавлев 2010: 79, 85, 88, рис. 43].

Следует согласиться, что даже в Кембриджском документе не указывается на исповедование аланским царем иудаизма. Нет ни одного источника, который бы указывал на распространение иудаизма среди членов правящей династии или другой аланской аристократии. Поэтому полагаемый круг «аланских» прозелитов и условия принятия ими иудаизма также остаются без окончательного определения. Собственно, остается и проблема самого прозелитизма в Алании в период становления в Хазарии раббанистской традиции. Заметим, что Кембриджский документ особо говорит о вступлении хазар в браки с еврейками, что обеспечивает соответствующее этническое начало по материнской линии, т. е. открывает путь к иудаизму.

Мы знаем, что аланский правитель принял христианство в 914/915 г. После поражения от хазар после 932 г. показательным выглядит на фоне требования победителей изгнать из Алании христианский клир отсутствие требования отречения от христианства аланского правителя. Речь идет не о некоей переориентации аланских правителей на иудейскую Хазарию [Новикова, Кадиева 2016: 287], а о вынужденном подчинении в результате военного поражения. Заявление, что часть алан приняла иудаизм после 932 г. [Вроок 2006: 257], также не имеет никакого основания. Кроме того, сложно себе представить, что византийские миссионеры и патриарх Николай Мистик, пристально следивший и непосредственно руководивший миссией по христианизации алан, не узнали бы, что прежде аланские правители, знать и т. д. исповедовали иудаизм. Но в тех же хорошо известных письмах патриарха нет и намек на такое положение.

Уже к середине X в., судя по свидетельству Константина Багрянородного, аланский правитель, продолжающий исповедовать христианство, ведет себя независимо и враждебно по отношению к Хазарии [Алемань 2003: 240]. О могуществе и фактической независимости аланского правителя в это же время свидетельствует ал-Масуди [Алемань 2003: 348]. Противоречит

такому положению заявление в пространной редакции письма хазарского правителя Иосифа, вероятно, XIII в., что все аланы до границ Абхазии платят ему дань [Письмо Иосифа 2006: 668]. Явная интерполяция этих сведений [Кулаковский 2000: 134, сн. 8] справедливо позволила отрицать их достоверность [Новосельцев 1990: 156, прим. 89], что, в целом, усиливает сомнения к информации иудейских источников и в вопросе об иудаизме у алан.

Ибн Руста отмечал, что царь алан — христианин в сердце. Ал-Масуди, указывал, что до принятия христианства аланский царь исповедовал традиционную религию. Абу ал-Кассим подтверждал данные сведения. Здесь следует уточниться. Ал-Масуди сообщал, что цари алан прежде были язычниками (*ġāhīlīyah* — «те, которые ошибаются»). После принятия ислама при Аббасидах они приняли христианскую веру. Но после 932 г. отреклись от нее и изгнали из своей страны присланных византийским царем епископов и священников [Mасуди M DCCC LXIII: 42–43; Алемань 2003: 347].

Данное сообщение указывает, что ни аланы, ни их правители не были прежде иудеями, т. к. иудеи и христиане были в глазах мусульман «людьми Писания». Поэтому их прежнее состояние как «тех, которые ошибаются» в сопоставлении с христианством противопоставляет их и иудаизму. Как и в случае со свидетельствами христианских источников, сложно себе представить, что мусульманские источники не сообщили бы о прежнем исповедании аланами иудаизма в случае действительности такого положения в прошлом.

Таким образом, до всех описываемых в Кембриджском документе событий правитель Алании шел по пути сближения с христианством, а принятию христианства никак не предшествовало принятие иудаизма. Несколько искусственно выглядит указание на причины помощи аланским царем хазарам, т. к. некоторая часть алан исповедовала иудаизм, поскольку ранее указывалось на заключение договора о взаимопомощи между Хазарией и Аланией, который никак не определялся религиозными посылками.

Странным выглядит поиск аланским царем поддержки у хазарского правителя в отношении гонений против евреев в Византии, если Алания уже приняла христианство, т. е. противопоставила себя в религиозном плане Хазарии. Сама Византия никак не могла повредить Алании, Хазария не могла помогать Алании, отвергавшей ее официальную религию и открыто перешедшей в религию ее противника — Византии. Создается впечатление, что в Кембриджском документе в стремлении продемонстрировать особый статус иудаизма, события, приведшие к обострению между Византией и Хазарией, одним из элементов которой стало неудачное выступление Алании против Хазарии, пытаются путано относить эти единые

события к истории после поражения Алании. Впрочем, содержание приводимого фрагмента не столь однозначно [Коковцов 1913: 12]. Остается только присоединиться к сомнениям [Белецкий, Виноградов 2011: 33] относительно рассмотрения иудаизма как объединяющего начала для Хазарии и Алании.

Трудно сказать, подпитывалась ли враждебность аланского царя по отношению к Хазарии, как полагают некоторые ученые [Тортика 2006: 161–162; 2011: 60–61], чувством унижения и ощущением большого несчастья, что ему пришлось отдать в ходе примирения с хазарами свою дочь за сына хазарского правителя. Возможно, к тому времени уже правил сын аланского царя, т. е. брат аланской принцессы, выданной замуж за хазарского принца Иосифа. Для нас важно отметить, что верховная власть Алании никак не связывается с иудаизмом, а ее христианская ориентация предстает непрерывной и устойчивой. Не исключено, как полагают исследователи, что аланские жены и ранее традиционно входили в число 25 жен хазарских правителей, чем обозначалось подчинение народов. Таким образом, данные династические связи не могут рассматриваться как указание на исповедование иудаизма в Алании. Так, ~ 730 г. предположительно главной женой хазарского правителя могла быть аланка Парсбит [Тортика 2011: 61–65]. Однако для предположения о Парсбит трудно найти подтверждения, особенно учитывая соответствующие решения [GOLDEN 1980: 158–159; 2011: 229–230].

Бездоказательны и попытки полагать устранение из Кембриджского документа пассажа о том, что царь алан также якобы преследовал многих христиан из симпатии к хазарам и еврейским жертвам преследований Романа, что аланский царь якобы отверг политику нетерпимости Византии, будучи тесно связан с правящей хазарской династией, исповедовавшей иудаизм [Голь, Прицак 1997: 147, сн. 51, 163]. Сомнительность фрагмента о поиске помощи аланским царем в Хазарии не позволяет согласиться и с утверждением, что «верхушка аланов придерживалась тогда отнюдь не христианства» [Бубенок 2011: 137], если под этим подразумевать иудаизм. Нет также оснований полагать, что перешли в иудаизм под влиянием хазар царь и верхушка общества Восточной Алании, т. е. Придарьяля [Бубенок 2008: 50–51]. Сложно согласиться и с утверждением [Семёнов 1997: 25], что «... Иудейство исповедовалось и самим аланским царем, и большей частью аланского народа (вероятно, не ранее 932 года)».

На первый взгляд, с сообщениями Кембриджского документа и Бениamina Тудельского могли бы сопоставляться сведения, извлеченные некоторыми исследователями из арабоязычного варианта начала XIX в. «Дербент-наме» («Дарбанд-нама»), основанного, как полагали, на неком

тюркоязычном протографе. Собственно, памятник восходит к компиляции Мухаммада ал-Аваби ал-Акташи конца XVI–начала XVII вв. Автором протографа, вероятно, был Йусуф ал-Хусайн ал-Лакзи ал-Дарбанди, составивший свой труд в рамках 1077–1090 гг. [Аликберов 2003: 313–318].

В привлеченной арабоязычной версии упоминается страна Ихран, в которой есть рудники меди, серебра, а, по некоторым спискам, и золота. Главный город страны также называется Ихран, стоит на реке Т-р-к, в верховьях или устье которой располагаются указанные рудники. В городе живет и 35 семей евреев. Ихран подчиняется хазарам, но его жители сами не являются хазарами, переселившись сюда в давние времена из Хоросана, и называются луканами (локаны). Евреи платят правителю Ихрана «харадж». До завоевания хазарами Ихран подчинялся Персии и управлялся ее ставленником. Теперь в Ихране располагается брат кагана, наместник кагана, его войско во главе с высшим военным начальником. Ихран составляет главную часть провинции Кюльбах, а город Ихран служит центром провинции. Доход с рудников идет правителю Ихрана или на содержание войска кагана.

Некоторые исследователи связали название страны Ихран с названием основной части осетин — иронцами. Форма названия страны объяснялась тем, что она была не аланского, а автохтонного кавказского происхождения. С другой стороны, название сопоставлялось с названием местности Иркувун, которая упоминалась Низам-ад-дином Шами и Шереф-ад-дином Йезди в связи с последующими походами Тамерлана. Сведения о евреях, как и некоторые другие, полагали возможным относить и к X–XII вв., ко времени до появления монголов [Гадлю 1984: 118–138; 1994: 20–21, 174].

Однако приведенная гипотеза не позволяет к ней присоединиться. Можно только коротко перечислить имеющиеся против нее возражения. Алания никогда не подчинялась Персии и не управлялась персидскими ставленниками. Нет никаких сведений о таком структурированном подчинении Алании и хазарам. Названия алан и Алании были очень хорошо известны на Кавказе и арабам, поэтому сложно понять использование некоего другого названия к их стране. Используемое название оказывается именно неким, т. к. ничем более не подтверждается, не говоря уже о спорном источнике такого названия. Спорен и источник названия Иркувун.

Сведения о том, что сын кагана, отступая перед вторжением Джарраха, передал все управление провинцией правителю Ихрана, сложно связать с исторической действительностью Алании. По ал-Балами, арабы во главе с полководцем Табитом ал-Нахрани потерпели поражение от хазар и алан [Алемань 2003: 356]. По ал-Табари, арабы столкнулись только с хазарами



[Дорн 1844: 18]. Поэтому Ал-Джаррах б. Абд-Аллах ал-Хаками в 724 г., по ал-Табари и ал-Дахаби, вторгся в Хазарию через Дарьял, а на следующий год собрал с алан джизья и харадж [АЛЕМАНЬ 2003: 334, 355]. Странно полагать, что арабы в такой ситуации не заметили главенства алан, а не хазар в противостоянии с ними.

Исключительное по своим трактовкам решение уступает полагаемому всеми другими исследователями решению, что история Ихрана никак не связана с аланами, относясь к истории народов раннесредневекового Дагестана [АЛИКБЕРОВ 2003: 105–107, 164]. Создается впечатление, что только созвучие названия Ихрана (Ирхан) с осетинским Ир дало повод развивать приводимую гипотезу. Заметим, что у нас нет не только сведений о столь раннем появлении соответствующей этнонимии, но и современное название Осетии — Ирыстон дополнительно отрицает возможность соответствующего названия Ихран. Что касается названия Иркувун, то оно имеет и иное этимологическое решение. Попытка объяснения названия «лукан» через осет. лаг столь же сомнительна.

Собственно говоря, наличие иудейского населения в Ихране вполне согласуется с приводимыми выше сведениями о таких общинах на Северном Кавказе, что полагается и иными сведениями [ШИХСАИДОВ, АЙТБЕРОВ, ОРОЗАЕВ 1993: 164, 166]. Оно вполне соответствует и приводимым данным Бениamina Тудельского в отношении Алании. Заметим, что археологические источники позволили полагать присутствие в Алании еврейских стеклодувов или купцов, с которыми мог появиться и рецепт «иудейского стекла» в Центральном Предкавказье. Его появление во второй половине VII в. связывают с временным захватом в 653 г. Крыма хазарами (такое развитие событий не считается доказанным [СОРОЧАН 2005: 309] — А.Т.). Тогда из Херсонеса или Боспора могли уйти с хазарской армией или быть ею уведены местные ремесленники-стеклоделы или торговцы [КОВАЛЕВСКАЯ 2003: 61; 2004: 94–95; 2005: 265–280; 2005а: 114]. Однако в таком случае не стоит опираться на данные «Дербент-наме» об Ихране, хотя они остаются привлекательными и для других исследователей [КУЗНЕЦОВ 2003: 15–16; 2019: 72, 191–194; ГУТНОВ 2007: 199].

О наличии на Северном Кавказе иудейских общин могли бы свидетельствовать и некоторые другие археологические находки [ИЕРУСАЛИМСКАЯ 2012: 353–354], хотя, повторим, вопрос остается открытым. «Иудейское стекло», т. е. хрусталь, весьма высоко ценилось. Так, за такую бусину давали на севере, в Волго-Камском регионе, шкурку куницы, что связывает соответствующее производство с пушной торговлей [НЕФЕДОВ 2010: 76].

Недавно было высказано предположение о том, что название Касарского укрепления в Алагирском ущелье Северной Осетии, возле которого

расположено святилище «Мыкалгабыр», может быть связано с еврейским *kāšer*, *košer*, а укрепление было построено хазарами [Кузнецов 2016: 134–135]. Приведенное решение могло бы напрямую связаться с религиозным аспектом истории иудаизма в Алании, косвенно затрагивая, в том числе, например, гипотетический Ихран как аланское образование и вопрос с производителями «иудейского стекла». Однако само решение представляется необоснованным [Туаллагов 2019].

Хазары, несомненно, в различное время и по различным причинам непосредственно присутствовали на аланских землях. В частности, в 721/722 г., по сообщению ал-Табари, тюрки совершили вторжение в страну аланов [Алемань 2003: 355]. Среди исследователей нет разногласий в отношении оценки данного вторжения, как совершенного хазарами, хотя иногда расходятся в определении расположения аланских земель. Видимо, на фоне сведений о вторжениях арабов следует полагать, что аланы пытались отстаивать собственные интересы, поэтому им приходилось порой и лавировать между сталкивавшимися, в том числе, на их земле каганатом и халифатом. В такой ситуации им приходилось и активно противостоять обеим сторонам.

О непосредственном присутствии хазар поблизости от Дарьяла свидетельствует, например, название Хазар-дукъ — «Хазаров хребет» в горной Чечне. Здесь же известны развалины древнего поселения Фаранз-кхели. Согласно легендам, здесь некогда находился город-крепость, который мог выставить до 1 500 бесстрашных и непобедимых воинов, слава о которых выходила далеко за пределы Кавказа. Однажды этот город-крепость был подвергнут внезапному нападению евреев [Сулейманов 1976: 85; 1978: 152; 1997: 50; Чокаев 1987: 106–107; 1992: 108; 2011: 67]. Конечно, в данном случае речь не может идти о собственно евреях, а под нападавшей стороной могли подразумеваться хазары, среди которых были и иудеи. Видимо, нападению подверглась аланская крепость, т. к. в его названии представлено алано-осетинское «фарн» [Сулейманов 1976: 85; Чокаев 1987: 106–107; 1992: 108; 2011: 67], хотя впоследствии было предложено и иное этимологическое решение [Сулейманов 1997: 102].

Попытки предложить и другие наблюдения о возможности сохранения памяти о хазарах в эпических материалах [Романова 2014: 131] игнорируют прежние научные наблюдения [Дзицойты 1992: 191]. Полагаемая идентификация напоминает о сведениях Я. Рейнеггса, что у лезгин, как и других кавказских народов словом *Chyssg* обозначают хазар и евреев [Reineggs 1796: 64]. Ошибочное приведение [Романова 2014: 131] в роли источника информации другого труда [d’Ohsson 1828: 212], видимо, связано с использованием в качестве посредника иного исследования [Голубовский 1884: 20, сн. 3].

Иногда в русле гипотезы о принятии аланами иудаизма рассматриваются отдельные исторические сведения, которые трактуются в свете приведенных выше данных круга иудейской тематики и алан. Например, исследователи обращали внимание на участие в убийстве русского князя Андрея Боголюбского в ночь на 29 июня 1174 г. его ключника Амбала Ясина («Ясин родом», «родом Ясин»). Сведения о нем сохранились как в русских летописях, так и в официальной надписи (граффито) Спасо-Преображенского собора в г. Переславль-Залесский [ТУАЛЛАГОВ 2017: 443–476; 2018: 165–175].

В некоторых летописях фигурирует обращение к Амбалу Ясину «жидовин», которое давно и неоднократно привлекало к себе внимание исследователей [Грищенко 2011: 189–190]. В результате были высказаны различные его объяснения. Часть исследователей посчитали возможным интерпретировать летописные сообщения как указание на иудейское вероисповедание Амбала, пришедшего на службу к русскому князю, но отказавшегося принимать христианство. Он признавался выходцем из кавказской Алании, в которой, согласно хронике «Дербент-наме», был распространен иудаизм, а ко двору Андрея Боголюбского приходили евреи, болгары и иные язычники, затем принимавшие христианство [Фроянов 1995: 645; 2012: 568–569].

Другие авторы посчитали, что Амбал был новообращенным христианином, прибывшим из страны кавказских ясов, хотя отмечалось и его возможное крымское происхождение [Берхин 1883: 152–155]. Указывалось и на его возможное киевское происхождение [Воронин 2007: 301, сн. 10]. Иногда Амбал Ясин просто прямолинейно признавался иудеем [Иоанн (Снычев) 2007: 140] или евреем с Кавказа [Кандель 1998: 12; 2014: 23]. Сведения русских летописей об Амбале включались в корпус материалов по истории евреев в России [Регесты и надписи 1899: 61–62, №№ 173–174]. Сведения об Амбале Ясине (осетине) рассматривались как указание на пребывание в XII в. в России кавказских евреев [WEISSENBERG 1895: 578; Еврейская Энциклопедия 1906: 445].

Отрицая пейоративный оттенок обозначения Амбала Ясина, его род занятий при дворе князя определялся, с некоторой оговоркой на анахронизм, как «придворный еврей». Неизменно указывалось на существование в прошлом аланских прозелитов или евреев аланского происхождения за счет фиксации на надгробиях из Крыма, например, упоминавшихся имен Иосифа Алана и Моше Алана, сведений Кембриджского документа о принятии некоторыми аланами иудаизма, а также указанных данных о болгарях, евреях и прочих при дворе князя [КУЛИК 2009: 16–17; Кулик 2008: 58–59, 60; 2010: 193, 195].

Но вопрос об иудаизме явно остался открытым, не имея должного обоснования [Кривошеев 2003: 83; Мазуров, Черкасов 2006: 164; Мининкова 2006: 234–235]. В некоторых специализированных публикациях об упоминании евреев в русской литературе XI–XIII вв. вообще не обращалось внимание на сведения об Амбале Ясине [Чекин 1994: 39]. Данный пример может расцениваться и как отрицательное отношение к такой трактовке.

Заметим, что попытка [Кривошеев 2001: 73–76] трактовать сюжет об убийстве Андрея Боголюбского как некое ритуальное убийство-жертвоприношение, с элементами иудейской обрядности, обусловленное действиями окружения князя — еврея Офрема Моизича (из вставок в Радзивилловской и Переяславской летописях, отсутствующих в Ипатьевской и Лаврентьевской. — А.Т.), возможно, Амбала Ясина, — представляются еще более гипотетичными, чем ее считает сам автор. И проблема здесь заключается не в недостаточности источников, как он полагает.

Во-первых, приводимые им «элементы» не имеют никаких подтверждений в пользу такой однозначной трактовки. Во-вторых, остается необъяснимым, почему остальные 19 человек заговора, в том числе, явно более высокого статуса и авторитета, не имеющие никакого отношения к иудаизму, исполняли чуждые им ритуалы. В-третьих, логично полагается проведение последующего следствия с непосредственными участниками заговора четко бы обличило подобные обстоятельства. В таком случае, при отсутствии, как минимум, оснований для сокрытия соответствующих фактов, письменные источники непременно сообщили бы о них. Сегодня и открытие надписи в Спасо-Преображенском соборе г. Переславль-Залесский указывает на активную вовлеченность церкви в дело об установлении обстоятельств убийства князя, что не оставило бы шансов на их сокрытие. Заметим, что известные и ранее заявления, что Андрей Боголюбский был «ритуально убиен», в заговоре участвовали «кавказские жидовины», одним из которых был «ключник Анбал (приписал себя к аланам)» [Р. Б. Н. 1998: 4], не имеют никакого обоснования, представляя собой умозрительные выдумки.

Определение «жид», «жидовин», для которого также отрицается пейоративное значение [Петрухин, Раевский 2004: 337], в русской традиции могло обозначать, например, и язычника, отождествляться с язычеством, что более приемлемо в отношении и к самому аланскому имени Амбал. Как объективно отмечали исследователи, для русского православия было характерно рассматривать все неправославное, включая иудаизм, ислам, католичество, протестантизм, как «чужую веру», безбожие, аналогичное русскому язычеству. Поэтому, с другой стороны, языческое могло отождествляться с любой иной, неправославной монотеистической религией,

могло определяться и как «жидовское» [СРЕЗНЕВСКИЙ 1893: 871; УСПЕНСКИЙ 1996: 348, 349, 373, сн. 25; ЖИВОВ 2002: 470–471; ВАСИЛЬЕВ 1995: 15–20; 1999: 47–53].

Оценка летописного обращения к Амбалу, как вполне справедливо было отмечено [ПЕТРУХИН 2011: 253, сн. 4], не должно восприниматься столь прямолинейно. В летописях на месте обращения к Амбалу Ясину представлено также «еретик», «изверг», «враг». Следует, видимо, полагать, что за всеми этими обращениями стоит эмоциональная оценка поступка как преступного и богопротивного с позиций православного христианства. В подобной ситуации обращение «жидовин» звучит как синоним, например, к «нехристь», совершенно не означающему, что кто-то не является в реальности христианином, но оценивает его поведение как нехристианское.

Некоторые исследователи вполне справедливо определяли такое положение. Но, видимо, для «подстраховки» не отказывались и от возможного конфессионального обозначения Амбала [СТЕФАНОВИЧ 2008: 76, сн. 18], что неверно. В контексте приведенных наблюдений вполне допустимы и заслуживают внимания и другие решения [БУБЕНОК 2004: 7; МЕЖЖЕРИНА 2014: 49], учитывая общие характеристики участников заговора [МЕЖЖЕРИНА 2007: 187–188]. Заметим, что обращение к Амбалу «еретик» не подвигает исследователей к поиску возможности приписывания ему принадлежности к какому-то еретическому направлению, приверженности некой ереси.

Отмечавшаяся «отрицательная коннотация» обращения, наглядно усугубляющая вину деяния Амбала Ясина, возможно, была еще и дополнительно или изначально продиктована именно идейной обработкой реального исторического события за счет библейских мотивов и образов. Заметим, что в летописях нет никакого обращения к Амбалу Ясину, ни укора, ни призыва, как к христианину, что могло бы трактоваться в пользу его приверженности традиционной религии аланов. Как уже отмечалось, в эту пользу говорит и само имя Амбал. Но в русской истории, впрочем, как и во многих других, включая аланскую, известны многие примеры фигурирования христианских персонажей под нехристианскими именами, когда мирское имя было более известно, чем крестильное. Поэтому и отсутствие соответствующего обращения не может рассматриваться строго как свидетельство нехристианского вероисповедания.

Недавно некоторыми исследователями [ЧЛЕНОВ 2015] были приведены следующие наблюдения:

«Заслуживает упоминания также почти анекдотическое упоминание в русских летописях некоего выходца из Волжской Булгарии по имени Амбал (или Анбал) Ясин, которого также называли Амбал Жидовин. В отличие от всех прочих упоминаний о евреях того времени Амбал и его спутник

Офрем Моизич появились во Владимиро-Суздальском княжестве и прославились как участники заговора против князя Андрея Боголюбского и его убийства в 1174 г. Во Владимире оба этих сомнительных еврея были в качестве чужестранцев, и ничто не указывает на возможность существования в северо-восточной Руси организованной еврейской общины. Прозвище Ясин указывает на алано-осетинскую связь этого персонажа. Каган Иосиф упоминает, что часть алан приняли иудейскую веру. Веком позже Плано Карпини, проезжая в монгольскую ставку, перечисляет завоеванные монголами народы, среди которых *Comani Brutachi, qui sunt Iudii*, т. е. «команы брутахи, которые суть иудеи» (Плано Карпини § II). Под «брутахами» некоторые комментаторы этого текста понимают буртасов, ираноязычный или финноязычный народ, обитавший в бассейне Северского Донца, Верхнего Дона и Среднего Поволжья в IX–XIII вв. Все эти туманные упоминания об аланах, аварах из Челарево, кайбарах-иудеях, брутахах, сомнительные данные о талмудической терминологии в вокабулярии чувашского язычества, Амбал и Офрем Моизич и пр. все вместе могут рассматриваться как намеки на то, что иудаизм в Восточной Европе до монгольского завоевания не ограничивался только хазарами».

Данные наблюдения достаточно показательны в плане демонстрации нечеткости представлений по интересующему нас вопросу. Нет никаких данных, позволяющих твердо утверждать связь Амбала Ясина с Волжской Булгарией. Ни в одном источнике Амбал не назывался Амбалом Жидовином. Офрем Моизич никогда не определялся как его спутник. Само по себе включение сведений об Амбале в ряд полагаемых упоминаний недопустимо без отдельного их исследования. В целом, сложно понять суть замечания о «почти анекдотическом упоминании в русских летописях» Амбала Ясина. Единственным не вызывающим возражение положением в данной пространной цитате остается только то, что «прозвище Ясин указывает на алано-осетинскую связь этого персонажа». Следует согласиться с заключением: «Не менее рискованно конструировать иудейские общины там, где древнерусские источники поминают иудеев: распространенным примером является пресловутый Анбал Ясин (Яс/Осетин), которого летопись клеймит как «жидовина» и «еретика» за участие в убийстве князя Андрея Боголюбского (все убийцы-заговорщики сравниваются летописцем с иудеями, предавшими Христа)...» [Петрухин 2016: 119].

Исследователи обратили внимание на сообщение Авраама ибн Дауда в «Книге традиции» (1160–1161 гг.), что в Толедо обучались иудаизму студенты-иудеи из Хазарии. Указание на народы Хазарии и их остатки трактуется как обучение не только этнических хазар, но и других народов из Хазарии, в связи с чем упоминаются аланы и черкесы [SHAPIRA 2008: 29–30].

Авраам ибн Дауд (га-Леви), действительно, подразумевал историческую Хазарию [DUNLOP 1954: 117–118]. Но к моменту его свидетельства ее уже 200 лет как не существовало, что вполне дает право сомневаться в связи «хазар» в Испании с историческими хазарами [DUNLOP 1954: 120, п. 6]. Данное название, могло, например, прилагаться к территории Крыма или Тамани, первая из которых надежно и связывается в то время с иудаизмом. В любом случае, никакой связи сообщение Авраама ибн Дауда с историческими аланами установлено быть не может.

Представленные материалы позволяют полагать, что знакомство аланского населения с иудаизмом могло состояться достаточно рано. Оно было связано с появлением еврейских общин в Крыму и на Северном Кавказе или, например, с деятельностью еврейских купцов. Следует, например, согласиться, вопреки иному мнению [АЛЕМАНЬ 2003: 274], что купцы, действовавшие между Авасгией и Аланией в начале VIII в., по сообщению Феофана Исповедника, не были этническими аланами или авасгами [ЗЕТЕЙШВИЛИ 1976: 86]. Можно, например, предположить, что надгробие 706 г. из Чуфут-Кале Моисея Алани, сына Иосифа Алани, принадлежало такому купцу.

Но наиболее тесное контактирование с иудаизмом следует отнести к периоду Хазарского каганата, возможно, и за счет наличия иудейских общин в самой Алании. Однако ни один источник не дает должных оснований говорить о принятии иудаизма аланскими правителями или представителями высших социальных слоев Алании, впрочем, как и иных слоев. К данному периоду, особенно на этапе представления иудаизма как официальной государственной религии Хазарии, логично отнести положение, когда некоторые элементы данной монотеистической религии могли быть контаминированы в соответствующие культовые и ритуальной сферы собственно аланской религии.

#### ЛИТЕРАТУРА

АБАЕВ В.И. Происхождение и культурное прошлое осетин по данным языка. Лингвистическое введение в историю осетинского народа. 1947 // Научный архив СОИГСИ. Лингвистика. № 54. П. 26. 174 с.

АБАЕВ В.И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. Т. I. 601 с.

Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958. Т. I. 655 с.

АБАЕВ В.И. E. Benveniste. Études sur la phonétique et l'étymologie de l'ossète. «Bull. de la Société de linguistique de Paris», t. LII, fasc. 1. — 1956, стр. 6–59 // Вопросы языкознания. М., 1959. № 2. С. 145–148.

- АБАЕВ В.И. Этноним «хазар» в языках Кавказа // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII. Языкознание. С. 216–218.
- АБАЕВ В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1973. Т. II. 448 с.
- АБАЕВ В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1979. Т. III. 358 с.
- АБАЕВ В.И. Как можно улучшить этимологические словари // Этимология 1984. М., 1986. С. 7–27.
- АБАЕВ В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: «Наука». Ленинградское отделение, 1989. Т. IV. 325 с.
- АБАЕВ В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Указатель. М.: Московская типография № 2 РАН, 1995. 447 с.
- АБАЕВ В.И. Qazar // Избранные труды. Общее и сравнительное языкознание. Владикавказ, 1995а. Т. II. С. 613–617.
- АБДУЛПАТХОВА Х.М. К вопросу о распространении иудаизма в Хазарии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. СПб., 2008. № 80. С. 13–16.
- АЙБАБИН А.И. Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь: ДАР, 1999. 352 с.
- АЛБОРОВ Б.А. Происхождение названий верховных божеств у осетин. Материалы // Научный архив СОИГСИ. Ф. 19 (лит.). Оп. I. Д. 53. 114 с.
- АЛЕМАНЬ А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Издательство «Менеджер», 2003. 608 с.
- АЛИКБЕРОВ А.К. Ранние хазары (до 652/653 г.), тюрки и Хазарский каганат // Хазары: Миф и история. М.; Иерусалим, 2010. С. 42–65.
- АРТАМОНОВ М.И. История хазар. Л.: Издательство Государственного Эрмитажа, 1962. 521 с.
- АСАДОВ Ф. Хазария, Византия и Арабский халифат в борьбе за контроль над торговыми путями Евразии в IX–X веках // Кавказ & глобализация. 2012. Т. 6. Вып. 4. С. 159–172.
- АФАНАСЬЕВ Г.Е. Где же археологические свидетельства существования Хазарского государства? // Российская археология. М., 2001. № 2. С. 43–55.
- БАЛАХВАНЦЕВ А.С., МИМОХОД Р.А., УСПЕНСКИЙ П.С. Древнееврейская печать из сарматского погребения на Нижнем Дону // Российская археология. М., 2017. № 4. С. 155–159.
- БАРАКОВА Е.Е. Этнографический материал. 1938 // Научный архив СОИГСИ. Ф. 4. Оп. I. Д. 39а. 86 ф.
- БЕЛЕЦКИЙ Д.В., ВИНОГРАДОВ А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-западного Кавказа. М.: «Индрик», 2011. 392 с.



БЕРХИН И. Андрей Боголюбский и евреи // Восход. Журнал Учено-Литературный и Политический. СПб., 1883. Июль-Август. С. 148–155.

БИТТИРОВА Т.Ш. Карачаево-балкарская духовная литература: рукописное наследие. Нальчик: ООО «Печатный двор», 2016. 264 с.

БУБЕНОК О.Б. Дані письмових джерел про поширення іудаїзму серед аланів у хозарський і післяхозарський періоди // Східний світ. Київ, 2004 № 2. С. 5–11.

БУБЕНОК О.Б. Аланы-асы в Золотой Орде (XIII–XV вв.). Киев: «Истина», 2004а. 324 с.

БУБЕНОК О.Б. Етнічний та релігійний склад аланського населення Хозарського каганату в VIII–X ст. // Хазарский альманах. Киев-Харьков, 2005. Т. 4. С. 129–157.

БУБЕНОК О.Б. Хазары и мятежная Азия (к вопросу о характере хазаро-аланских взаимоотношений) // Проблемы еврейской истории. Ч. 1. Материалы научных конференций Центра «Сефэр» по иудаике 2007 года. Памяти профессора Джона Дойла Клира. М., 2008. С. 40–57.

БУБЕНОК О.Б. Прозелиты в хазарском каганате: исторический обзор по вопросам позиций иудаизма в хазарском обществе // Українська орієнталістика: спеціальний випуск з юдаїки. Київ, 2011. С. 124–153.

БУБЕНОК О.Б. Основание Аланской митрополии и начальные этапы христианизации аланов Северного Кавказа // Дриновський збірник. Харків–Софія, 2012. Т. V. С. 190–199.

БУБЕНОК О.Б. Данные письменных источников об аланах Юго-Западного Крыма // Східний світ. Київ, 2017. № 3. С. 21–33.

БУБЕНОК О.Б., Хамрай О.О. Альтернативна гіпотеза А.Ю. Кримського про час і іудаїзації хозарів // Схід і діалог цивілізацій. До ювілею Ю.М. Кочубея. Збірник наукових статей. Київ, 2012. С. 52–57.

ВАСИЛЬЕВ М.А. «Хорс жидовин»: древнерусское языческое божество в контексте проблем Khazaro-Slavica // Славяноведение. М., 1995. № 2. С. 12–21.

ВАСИЛЬЕВ М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М.: Индрик, 1999. 328 с.

Воронин Н.Н. Андрей Боголюбский. М.: Водолей Publishers, 2007. 320 с.

ГАБИСОВА С.З. «Соль» в библейских текстах и народной культуре // Габисова С. З. Фольклор. Литература. Практика: Сборник научных статей, заметок и рецензий. Владикавказ, 2015. С. 212–223.

ГАДЛО А.В. Страна Ихран (Ирхан) дагестанской хроники «Дербент-наме» // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984. С. 118–138.

ГАДЛО А.В. Этническая история Северного Кавказа X–XII вв. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1994. 238 с.

ГАРДАНТИ М.О. Рагон Нарти ама уонаен сæ фæстаганти зæронд Дигори дин. Киристон-Гъæу, 1893-1924 // Научный архив СОИГСИ. Ф. Фольклор. П. 51. Д. 144. 102 ф.

ГОЛЬ Н., ПРИЦАК О. Хазарско-еврейские документы X века / Научная редакция, послесловие и комментарии В.Я. Петрухина. М.-Иерусалим: ГЕШАРИМ, 1997. 239 с.

Голубовский П. Печенеги, Торки и Половцы до нашествия Татар. История южно-русских степей IX–XIII вв. Киев: Университетская типография (И. И. Завадского), 1884. II+254+III с.

Горянов Б.Т. Византия и хазары (Обзор иностранной литературы) // Исторические записки. М., 1945. Т. 15. С. 262–277.

Грищенко А. Наименование евреев в древнерусских антииудейских сочинениях: к истории экспрессивности этнонима жидове // Научные труды по иудаике. Материалы XVIII Международной ежегодной конференции по иудаике. Т. I (Академическая серия. Вып. 34). М., 2011. С. 187–204.

Гутнов Ф.Х. Горский феодализм. Владикавказ: Ир, 2007. Ч. I. 319 с.

Даньшин Д.И. Фанагорийская община иудеев // Вестник древней истории. М., 1993. № 1 (204). С. 59–72.

Дарчиев А.В. Об одном элементе индивидуальной эсхатологии в религиозных представлениях осетин // V Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 20–22 октября 2016 г.): сборник статей. Владикавказ, 2006. С. 262–269.

Дарчиев А.В. Осетинское предание о Самели, прикованном к луне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 12 (50). Ч. 2. С. 46–50.

Дарчиев А.В. Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. № 6 (56). Ч. 1. С. 57–62.

Дарчиев А.В. Происхождение и мифологическое содержание мотива слепоты в осетинской легенде о Руймоне // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015а. № 10 (60). Ч. 1. С. 70–74.

Дарчиев А.В. Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII. № 1, 2. С. 268–279.

Дарчиев А.В. О некоторых аспектах образа Дзерассы в осетинской Нартиаде // Вестник Томского государственного университета. Томск, 2019. № 447. С. 132–138.

Дзиццойты Ю.А. Нарты и их соседи. Географические и этнические названия в нарттовском эпосе. Владикавказ: Алания, 1992. 279 с.

Дигорские сказания по записям дигорцев И.Т. Собиева, К.С. Гарданова и С.А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всеv. Миллера // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных Языков. М.: Типография Варвары Гацук, 1902. Вып. XI. III–IV+145 с.

Дигорские сказания по записям дигорцев И.Т. Собиева, К.С. Гарданова и С.А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всеv. Миллера // Миллер В.Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования; составление, вступительная статья, комментарии,

библиографический указатель А.И. Алиевой; подготовка текста, перевод с осетинского М.И. Исаева. М., 2008. С. 357–508.

Дорн Б. Известия о Хазарах восточного историка Табари, с отрывками из Гафис-Абру, Ибн-Алзем-Эл-Куфи. Перевел с Немецкого П. Тяжелов // Журнал Министерства Народного Просвещения. СПб., 1844. Ч. XLIII. Отд. II. С. 1–25.

Еврейская Энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб.: Издание Общества для Научных Еврейских Изданий и Издательства Брокгауз-Ефрон, 1906. Т. II. Алмогады–Арабский язык (с приложением двух карт и иллюстраций). 960 стб.

Ефемиашвили И. Описание некоторых вредных верований осетин (газета «Дрозба» № 44, 3-го ноября 1867 года, гор. Тифлис) // Алборов Б.А. Религия и этнография осетин. Научный архив СОИГСИ. Ф. 19 (лит.). Оп. I. Д. 55. Л. 26–32.

Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. 760 с.

Заходер Б.М. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX–X вв. М.: Издательство восточной литературы, 1962. 279 с.

Зетейшвили С.Г. Сведения об аланах в «Хронографии» Феофана // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1975 г. М., 1976. С. 81–86.

Иерусалимская А.А. Мошевая Балка: необычный археологический памятник на Северокавказском шелковом пути. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2012. 384 с.

Иоанн (Снычев) митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа: Очерки русского самосознания. М.: Институт русской цивилизации, 2007. 528 с.

Казиханова А.А., Абдулпатахова Х.М. К вопросу о распространении иудаизма в Хазарии // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. Махачкала, 2006. Вып. 3. С. 27–30.

Казиханова А.А., Абдулпатахова Х.М. К вопросу об этапах расселения горских евреев на территории Северо-Восточного Кавказа // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. Махачкала, 2013. Вып. 4. С. 120–123.

Калинина Т.М. Сведения Шамс ад-Дина ал-Мукаддаси о Хазарии // Хазарский альманах. Киев-Харьков, 2009. Т. 8. С. 187–202.

Кандель Ф. Очерки времен и событий из истории российских евреев (До второй половины восемнадцатого века). Иерусалим: МилиТарбут, 1998. Т. 1. 253 с.

Кандель Ф. Евреи России. Времена и события. История евреев Российской империи. Иерусалим-М.: ГЕШАРИМ-Мосты культуры, 2014. 1137 с.

Каракетов М.Д. Хазарско-иудейское наследие в традиционной культуре карачаевцев // Вестник Еврейского университета в Москве. М., Иерусалим, 1997. № 1 (14). С. 103–110.

Каракетов М.Д. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор (Серия «Кавказ: народы и культуры»). Вып. I). М., 2001. С. 48–109.

КАШОВСКАЯ Н. Иудейский прозелитизм на Боспоре: иранцы в иудейской общине // Українська орієнталістика: спеціальний випуск з юдаїки. Київ, 2011. С. 188—224.

КОВАЛЕВСКАЯ В.Б. Историко-археологические свидетельства разработки серебряно-свинцовых руд горной Осетии в раннем средневековье // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: IV «Минаевские чтения» по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа: Тезисы докладов межрегиональной научной конференции (24–26 апреля 2003 г.). Ставрополь, 2003. С. 60–62.

КОВАЛЕВСКАЯ В.Б. Историко-археологические свидетельства разработки серебряно-свинцовых руд горной Осетии в раннем средневековье // Древний Кавказ: ретроспекция культур. Международная научная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения Евгения Игнатьевича Крупнова (XXIV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа). Москва. 15–19 марта 2004 года. Тезисы докладов. М., 2004. С. 94–95.

КОВАЛЕВСКАЯ В.Б. Возникновение местного производства стеклянных бус на Кавказе (к вопросу об алано-хазарских взаимоотношениях) // Хазары. Евреи и славяне. Т. 16. Иерусалим–М., 2005. С. 265–287.

КОВАЛЕВСКАЯ В.Б. Кавказ — скифы, сарматы, аланы I тыс. до н. э.–I тыс. н. э. Пушкино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2005а. 398 с.

КОКОВЦОВ П.К. Новый еврейский документ о хазарах и хазаро-русско-византийских отношениях в X веке. СПб.: Сенатская типография, 1913. 25 с.

КОКОВЦОВ П.К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л.: Издательство Академии наук СССР, 1932. 138 с.

КРИВОШЕЕВ Ю.В. Андрей Боголюбский и его окружение (три этюда) // Исследования по русской истории. Сборник статей к 65-летию профессора И.Я. Фроянова. СПб.–Ижевск, 2001. С. 71–85.

КРИВОШЕЕВ Ю.В. Гибель Андрея Боголюбского: историческое расследование. СПб. Издательский дом СПбГУ. 2003. 240 с.

КУЗНЕЦОВ В.А. Древнее укрепление в Касарском ущелье // Социалистическая Осетия. Орджоникидзе, 1 марта 1977 г. № 50 (16610). С. 4.

КУЗНЕЦОВ В.А. Очерки истории алан. Владикавказ: Ир, 1992. 392 с.

КУЗНЕЦОВ В.А. Касарский оборонительный комплекс в Северной Осетии // Известия ЮОНИИ. Цхинвал, 2016. Вып. XLI. С. 127–142.

КУЗНЕЦОВ В.А. Кавказская Алания. Запад–Восток. Историко-археологические очерки. Пятигорск: СНЕГ, 2019. 208 с.

КУЛАКОВСКИЙ Ю.А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб: Алетейа, 2000. 318 с.

КУЛИК А. Евреи древней Руси: источники и историческая реконструкция // Ruthenica. Київ, 2008. Т. VII. С. 52–70.

КУЛИК А. Евреи древней Руси: источники и историческая реконструкция (Перевод с иврита А. Полян) // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени. М.; Иерусалим, 2010. Т. 1. С. 189–213.

КУПОВЕЦКИЙ М.С. Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем происхождения евреев Восточного Кавказа до 80-х годов XIX в. // Этнографическое обозрение. М., 20019. № 6. С. 58–73.

КЦОЕВА С.Г. «Сошествие во ад» vs «Легенда о великом госте»: христианский догмат в этнорелигиозной системе осетин // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2018. Вып. 28 (67). С. 19–32.

КЦОЕВА С.Г. Иудео-христианские параллели в образе и культе Уацилла (по данным нарративных источников конца XIX–начала XX в.) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2019. Вып. 32 (71). С. 27–39.

ЛАВРОВ Л.И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // Кавказский этнографический сборник. М., 1969. Т. IV. С. 70–151.

МАЗУРОВ А.Б., Черкасов В.В. Ю.В. Кривошеев. Гибель Андрея Боголюбского: историческое расследование. СПб. Издательский дом СПбГУ. 2003. 240 с. // Вопросы истории. М., 2006. № 5. С. 163–165.

МАЛАХОВ С.Н. Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей: избранные статьи. М.: СЕМ, 2015. 372 с.

МЕЖЖЕРИНА Г.В. Социально-этический портрет кн. Андрея Боголюбского и его оппозиционеров в восточнославянских письменных источниках XI–XIII вв. // Европейские языки: историография, теория, история, методика. Межвузовский сборник научных работ. Елец, 2007. Вып. 6. С. 182–193.

МЕЖЖЕРИНА Г.В. Концептуалізація образів зрадників у «Повісті про вбивство Андрія Боголюбського» (субстантивно-ад'єктивний аспект) // Мовознавство: науково-теоретичний журнал. Київ, 2014. № 5. С. 45–56.

МИЛЛЕР В.Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1929. Т. II. 1176 с.

МИЛЛЕР В.Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992. 714 с.

МИЛЛЕР В.Ф. Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях // Миллер В.Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования; составление, вступительная статья, комментарии, библиографический указатель А.И. Алиевой; подготовка текста, перевод с осетинского М.И. Исаева. М., 2008. С. 949-955.

МИНИНKOBA Л.В. Рец. на: Кривошеев Ю.В. Гибель Андрея Боголюбского. Историческое расследование. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2003. 239 с. // Вестник Удмуртского университета. Ижевск, 2006. № 7. С. 233–237.

МИХАЙЛОВ М.И. Религиозные воззрения западноаланских племен в V–IX веках // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. СПб., 2008. № 76. С. 253–256.

Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос. Текстæ бацæттæ кодта, чыныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмицаты Т. Фиппаинагтæ ныффыстой Хæмицаты Т. æмæ Джыккайты Ш. Дзауджыхъæу: Ирыстон, 2003. Ч. 1. 592 ф.

НЕФЕДОВ С.А. История России. Факторный анализ // Университетская библиотека Александра Погорельского. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. Т. I. С древнейших времен до Великой Смуты. 376 с.

НОВИКОВА Е.Ю., КАДИЕВА А.А. Погребение 129 в Северном Зеленчукском храме на Нижне-Архызском городище // Путешествие Ибн Фадлана: Волжский путь от Багдада до Булгара. Каталог выставки. М., 2016. С. 287.

НОВОСЕЛЬЦЕВ А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М.: Наука, 1990. 264 с.

НОВОСЕЛЬЦЕВ А.П. Хазарское государство и его роль в истории западной Евразии // Славяне и их соседи. Славяне и кочевой мир. Вып. 10. М., 2001. С. 59–72.

НЬОЛИ Г. Название алан в сасанидских надписях: лингвистические и исторические размышления по поводу противостояния Ирана внешнего и Ирана внутреннего. Владикавказ: Ир, 2002. 43 с.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали: «Ирыстон», 1987. Кн. 3. 441 с.

ПЕТРУХИН В.Я. Послесловие и комментарии // Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. М.-Иерусалим, 1997. С. 194–223.

ПЕТРУХИН В.Я. Кенааниты: Евреи в средневековом славянском мире / Jews and Slavs / Под. ред. В. Московича, М. Членова, А. Торпусмана. М.; Иерусалим, 2014. Vol. 24. 574 с. // Славяноведение. М., 2016. № 2. С. 116–120.

ПЕТРУХИН В.Я., РАЕВСКИЙ Д.С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М.: Знак, 2004. 416 с.

ПЕТРУХИН В.Я., ФЛЁРОВ В.С. 1.6.2. Иудаизм в Хазарии по данным археологии // История еврейского народа в России От древности до раннего Нового времени. М.; Иерусалим, 2010. Т. 1. С. 151–163.

Письмо Иосифа. Материал подготовил Булат Хамидуллин // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. II. Волжская Булгария и Великая степь. Казань, 2006. С. 660–670.

ПИЩУЛИНА В.В. Христианское храмовое зодчество Северного Кавказа VI–XVI вв. Автореф. ... докт. архитектуры. 18.00.01. М., 2007. 56 с.

ПОЛКАНОВ А.И. Крымские караимы (караи — коренной малочисленный тюркский народ Крыма). Париж, 1995. 245 с.

РАШКОВСКИЙ Б.Е. Хазария и хазары в библейских комментариях Саадьи Гаона (882–942 гг.) // Хазары: Миф и история. М., Иерусалим, 2010. С. 77–89.

РАШКОВСКИЙ Б.Е. Дербент (Баб ал-Абваб) в средневековой еврейской литературе // Дербент — город трёх религий. Материалы Международной научно-практической конференции (Дербент, 25 марта 2015 г.). Махачкала, 2015. С. 51–61.

Р. Б. Н. Строительница и заступница царства русского. Сказание о Владимирской иконе Божией Матерью // Православный Владикавказ. Владикавказ, 1998. № 24.

Регесты и надписи. Свод материалов для истории евреев в России. (80 г.–1800 г.). СПб.: Общество для распространения просвещения между евреями в России, 1899. Т. I (до 1670 г.). XXIII+539 с.

РОМАНОВА Г.Б. Нартский эпос и история осетинского народа: исторический аспект. Владикавказ: Проект-Пресс, 2014. 160 с.

САЛБИЕВ Т.К. Осетинское предание о Самели (как ветхозаветный пророк оказался прикован к луне) // Вс. Ф. Миллер и актуальные проблемы кавказоведения (I Всероссийские Миллеровские чтения): Тезисы докладов. Владикавказ, 2008. С. 155–156.

САЛБИЕВ Т.К. Как ветхозаветный пророк оказался прикован к луне (осетинское предание о Самели) // III Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 4–5 октября 2012 г.): Сборник статей. Владикавказ, 2012. С. 258–270.

САЛБИЕВ Т.К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М.: СЕМ, 2013. 240 с.

Сведения арабских и персидских источников о походах к северу от Дербента (22/642–643 и 119/737 гг.). Перевод текстов с арабского на русский язык и комментарии подготовила Нурия Гараева // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. I. Народы степной Евразии в древности. Казань, 2002. С. 440–471.

СЕМЁНОВ И. О происхождении горских евреев. М.: ООО «Лист», 1997. 32 с.

СОРОЧАН С.Б. Византийский Херсон (вторая половина VI–первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. Харьков: Майдан, 2005. Ч. 1, 2. 1644 с.

СРЕЗНЕВСКИЙ И.И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893. Т. I. А–К. 1420 стб.+49 с.

СТЕФАНОВИЧ П.С. «Верность» в отношениях князя и дружины на Руси в XII–XIII вв. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2008. № 1 (31). С. 72–82.

СУЛЕЙМАНОВ А.С. Топонимия Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1976. Ч. I. 239 с.

СУЛЕЙМАНОВ А.С. Топонимия Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1978. Ч. II. 289 с.

СУЛЕЙМАНОВ А.С. Топонимия Чечни. Нальчик: Издательский центр «Эль-фа», 1997. 681 с.

ТАКАЗОВ Ф.М. Дигорско-русский словарь. Владикавказ: Алания, 2003. 736 с.

Три еврейских путешественника XI и XII ст.: Эльдад Данит, р. Вениамин Тудельский и р. Петахий Регенбургский: (Еврейский текст и русский перевод) / Перевод, примечания и карты П. Марголина. СПб.: Типография Цедербаума и Гольденблюма, 1881. 316 с.

ТМЕНОВ В.Х., БЕСОЛОВА Е.Б., ГОНОБОБЛЕВ Е.Н. Религиозные воззрения осетин (история религии — в истории народа). Хрестоматия для учителей и учащихся, преподавателей и студентов средних и высших учебных заведений Республики Северная Осетия-Алания. Владикавказ: Республиканское издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гасиева, 2000. 503 с.

Толстов С.П. Новогодний праздник «Каландас» у хорезмийских христиан начала XI века (В связи с историей хорезмийско-хазарских отношений) // Советская этнография. М. –Л., 1946. № 2. С. 87–108.

Тортика А.А. Северо-Западная Хазария в контексте истории Восточной Европы (вторая половина VII–третья четверть X вв.). Харьков: ХГАК, 2006. 553 с.

Тортика А.А. Династические браки как элемент внешней и внутренней политики Хазарского государства // Материалы Одиннадцатой Ежегодной Международной конференции по иудаике. Москва, 3–5 февраля 2004 г. М., 2004. С. 47–80.

Туаллагов А.А. Сармато-алано-осетинские параллели // Методика и практика научного исследования: Материалы II Всероссийской историко-филологической школы-семинара молодых ученых. Владикавказ, 2008. С. 16–26.

Туаллагов А.А. К истории иудаизма на Северном Кавказе // Современная методология гуманитарного исследования: Материалы III Всероссийской летней историко-филологической школы-семинара молодых ученых. Владикавказ, 2008а. С. 85–89.

Туаллагов А.А. К истории иудаизма на Северном Кавказе (II) // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Владикавказ, 2010. Вып. 3. С. 3–9.

Туаллагов А.А. Данные археологии и этнографии в свете этнокультурной истории осетин // Первые международные инал-ипаевские чтения. (Сухум, 9–12 октября 2007 г.). Сухум, 2011. С. 257–264.

Туаллагов А.А. Амбал Ясин // ALANICA. Сборник избранных статей доктора исторических наук А.А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Владикавказ, 2017. С. 443–476.

Туаллагов А.А. Об одном аланском антропониме // Историко-археологический альманах. Армавир–Краснодар–М., 2018. Вып 14. С. 165–175.

Туаллагов А.А. Касарский оборонительный комплекс // Известия ЮОНИИ. Цхинвал, 2019. Вып. XLII. С. 35–60.

Успенский Б.А. Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 608 с.

Фроянов И.Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.–СПб.: Златоуст, 1995. 703 с.

Фроянов И.Я. Древняя Русь. IX–XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть: учебное пособие. М.: Русский издательский центр, 2012. 1088 с.

Хвольсон Д.А. Восемнадцать еврейских надгробных надписей из Крыма // Сборник статей по еврейской истории и литературе, издаваемый Обществом для распространения просвещения между евреями в России. СПб., 1866. Кн. I. Вып. I. С. 1–188.

Чекин Л.С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI–XIII веков // Славяноведение. М., 1994. № 3. С. 34–42.

Чекин Л.С. Картография христианского средневековья. VIII–XIII века. Тексты, перевод, комментарий // Древнейшие источники по истории Восточной Европы. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 366 с.



ЧИПИРОВА Л.А. Религиозные воззрения традиционного общества как материал для социальных реконструкций (на примере осетин) // Кавказ и цивилизации Востока в древности и средневековье. Сборник научных трудов. Владикавказ, 1993. С. 141–143.

ЧЛЕНОВ М.А. Кенааниты — средневековое еврейство славянского мира. 2015 [сайт] URL: [http://rehes.org/1st2/1st2\\_chlenov.html](http://rehes.org/1st2/1st2_chlenov.html).

ЧОКАЕВ К.З. Из иранской топонимики Чечено-Ингушетии // Проблемы осетинского языкознания. Орджоникидзе, 1987. Вып. 2. С. 104–111.

ЧОКАЕВ К.З. Из иранской топонимики Чечено-Ингушетии // Чокаев К. З. Нахские языки. Историко-филологические разыскания. Грозный, 1992. С. 105–113.

ЧОКАЕВ К. Взаимоотношения алан-иранцев и вайнахов по данным языка и фольклора // Вайнах. Грозный, апрель 2011. № 4. С. 67–73.

ЧОРЕФ М.Я. К вопросу об аланах в средневековом Крыму (Знаки над входами в городище Чуфут-Кале) // Археология и традиционная этнография Северной Осетии. Орджоникидзе, 1985. С. 67–77.

ЦОКУР И.В. Северная ветвь «Великого шелкового пути» // Материалы и исследования по археологии Кубани. Краснодар, 2006. Вып. 6. С. 261–269.

ШАГИРОВ А.К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. А–Н. М.: Издательство «Наука», 1977. 290 с.

ШАПИРА Д.Я. Ирано-славика. Нотатки щодо іранських, слов'янських, східноєвропейських («руських»), германських, тюркських та хозарських студій // Ruthenica. Київ, 2007. Т. VI. С. 7–36.

ШАПИРА Д. 1.6.3. Хазарское наследие в Восточной Европе // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени. М.; Иерусалим, 2010. Т. 1. С. 164–184.

ШИФМАН И.Ш. Культура древнего Угарита (XIV–XIII вв. до н. э.). М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1987. 236 с.

ШИХСАИДОВ А.Р., АЙТБЕРОВ Т.М., ОРОЗАЕВ Г.М.-Р. Дагестанские исторические хроники. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 298 с.

BROOK K.A. The Jews of Khazaria. Lahman-Boulder-New York-Toronto-Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006. XII+317 p.

Corpus inscriptionum Hebraicarum, enthaltend grabschriften aus der Krim und andere grab- und inschriften in alter hebräischer quadratschrift, sowie auch schriftproben uas handschriften vom IX.–XV. Jahrhundert. Gesammelt und erläutert von D. Chwolson. Mit IV photolithographischen und II ptotypiscen Tapeln nebst riner Schrifttafel von Prof. Dr. Euting. St. Petersburg, 1882. XII+524 col.

DUNLOP D.M. The History of Jewish Khazars. Princeton: Princeton University Press, 1954. XV+293 p.

GOLDEN P.B. Khazar Studies. An Historico-Philological Inquiry into the Origin of the Khazars. Budapest; Akadémiai Kiadó, 1980. Vol. I. 291 p.

GOLDEN P.B. The Conversation of the Khazars to Judaism // The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium

(Handbook of Oriental Studies. Section Eight. Central Asia. Vol. 17). Leiden–Boston: Brill, 2007. P. 123–162.

GOLDEN P.B. Studies on the Peoples and Cultures of the Eurasian Steppes // *Florilegium magistrorum historiae archaeologiaeque Antiquitatis et Medii Aevi*. Victor Spinei et Ionel Căndea IX. București — Brăila: Editura Academiei Romane, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2011. 424 p.

KULIK A. The Earliest Evidence of the Jewish Presence in Western Rus' // *Harvard Ukrainian Studies*. 2004–2005. Cambridge, 2009. Vol. XXVII. Nr. 1/4. P. 19–30.

MACOUDI. Les Prairies D'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris, M DCCC LXIII. T. II. V+467 p.

D'OHSSON C. Des Peuples du Caucase et des Pays au nord de la mer Noire et de la mer Caspienne, dans le dixième siècle, ou Voyage d'Abou-el-Cassim. Paris: Chez Firmin Didot Pere et Fils, 1828. XXII+284 p.

PRITSAK O. The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism // *Harvard Ukrainian Studies*. Cambridge, September 1978. Vol. II. № 3. P. 261–281.

SHAPIRA D. D. Y. Some Notes on Jews and Turks // *Karadeniz Araştırmaları*. 2008. Sayı 16 Kiş. P. 25–38.

WEISSENBERG S. Die südrussischen Juden. Eine anthropometrische Studie. Mit 17 Figuren // *Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichtedes Menschen*. Braunschweig, 1895. Bd. XXIII. S. 531–579.

## SUMMARY

The first contacts of the Alans with Judaism could take place even in the pre-Khazar period due to the emergence of Jewish communities on the Bosphorus. Later, Jewish communities appeared directly in Khazaria, and over time, Judaism received the status of an official state religion. At the same time, Judaism was not widespread in the Khazaria, including among other entities that were included in it, including Alania. Foreign Jewish elements could be located directly in Alania. The possibility of the adoption of Judaism by some Alans can't be ruled out, but there is no conclusive evidence in favor of this situation. Moreover, there is no relevant data regarding the social elite of the Alanian societies and state entity. At the same time, the position of Judaism in Khazaria could contribute to acquaintance with its dogmas and traditions by representatives of the Alans themselves. The legacy of such an acquaintance is represented in the lexical and folklore-ethnographic fund of Ossetian culture.

DOI: 10.46698/VNC.2020.48.50.001

ANTONIO PANAINO,  
*Università degli studi di Bologna*

**THE DARK SIDE OF THE MOON: ORIGIN AND LEGACY  
OF THE SECULAR SASANIAN MIDDLE PERSIAN  
LITERATURE BETWEEN PAHLAVI AND DARI**

In recent times I have started again to reflect<sup>1</sup> on the historical role of the Sasanian Empire in the process of cultural dissemination of Western sources. This subject mostly concerns the problem of the period in which Pahlavi translations of Greek books were arranged, if datable already in the 3<sup>rd</sup> century under the kingdom of Ardašīr I and Šābuhr I, or if only later, in particular around the reign of Xusraw Anōšag-ruwān<sup>2</sup>. Although this matter is *per se* important<sup>3</sup>, I will not enter it here in detail, because I have dealt with this important problem in a more accurate way in another parallel contribution<sup>4</sup> and I will limit my

---

<sup>1</sup> I must thank some friends and colleagues who very kindly gave me their advice on some problems I have discussed here: Domenico Agostini (Tel Aviv University), Jeffrey Kotyk (University of British Columbia, Vancouver), Maria Macuch (Freie Universität Berlin), Gianfilippo Terribili (Rome “la Sapienza”), Dieter Weber (University of Hamburg), Arash Zeini (Freie Universität Berlin).

<sup>2</sup> See the monographic study by GARIBOLDI 2006.

<sup>3</sup> A very interesting discussion of this subject has been started by Cottrell; see in particular COTTRELL 2015, and COTTRELL – ROSS 2019. She rightly notes that the uncritical assumption that already in the 3<sup>rd</sup> century CE Greek studies were translated into Pahlavi must be revised. I agree with this caveat, but I do not see sufficient arguments to deny the impact of Western sciences around the end of the second century CE, between the collapse of the Parthian and the beginning of the Sasanian kingdom. As I will explain in this article, while the full translation of large Greek works is questionable, it is quite plausible the hypothesis that important texts were epitomized, summarized, commented, or just partly translated, in particular when the matters were objects of teaching or for practical reference is quite plausible. See also PANAINO 2021. Of course, the situation in the 6<sup>th</sup> century was much more improved, but there is no reason to exclude *in toto* this process of intercultural activity. Cf. also RAFFAELLI 2017: 173–174, n. 10, and PANAINO 2021.

<sup>4</sup> See again PANAINO 2021.

remarks just to the fact that if an earlier date is not implausible<sup>5</sup>, it cannot be proved without at least some caveats. More precisely, this prudent observation does not mean that Greek sources were not known, read and studied during the first years of the Sasanian Empire<sup>6</sup>. Actually, this area of the world had been strongly involved in the inculturation of eastern Hellenism and then of the Seleucid kingdom, whose legacy was partly inherited by the Parthian reign. Furthermore, Greek was one of the three official languages of the Sasanian chancellery, which was responsible of the promulgation of royal inscriptions (at least during 3<sup>rd</sup> century). Various sources insist on calendrical reforms starting during the reign of the Ardašīr<sup>7</sup>, and it is evident that Mani himself was acquainted with some astrological ideas of western origin<sup>8</sup>. In the case of astronomy and

<sup>5</sup> I must recall that there is a debate about the historical weight to be attributed to the famous passage contained in the 4<sup>th</sup> book of the *Dēnkard* (*DKM* 412,3 – 415,3), whose origin is placed around the kingdom of Xusraw I, and which insists on the fact that the Sasanians, already, under the kingdoms of Ardašīr I and Šābuhr I, would have started producing a collection of scientific sources (of various disciplines) from Greece and India; a new impulse to this movement would have been given by Xusraw I. This statement is supported by other Pahlavi references contained in passages such as *Dēnkard* 3, ch. 420 (*DKM* 405,11–407), or *DKM* 428, 16; see BAILEY 1971: 155–156, 218–219, 230; ZAEHNER 1972: 7–9, 31–34; SHAKI 1981: 114–125; CANTERA 2004: 106–113; CERETI 1992–93: 232–43; IDEM, 1994–95: 107–129; DE MENASCE 1972: 379–380, 420; SCHILLING 2008, *passim*. Another Islamic source preserved by Ibn al Nadīm states that according to a book by Abū Sahl al-Faḍl ibn Nawbaxt, a Jewish Persian astrologer, Māšā'allā, would have given a description of the ancient ramification of astral sciences in agreement with the account contained in the *Dēnkard*. See GUTAS 1995: 36–40; SALIBA 2007: 12–13; VAN BLADEL 2012. A critical point of view in COTTRELL 2015 and COTTRELL – ROSS 2019.

<sup>6</sup> Dr. Terribili kindly calls my attention to a less quoted New Persian source such as namely the *Arāste-ye Dādār ben Dādihūkt* (see SHEFFIELD 2015: 534) where a Zoroastrian wise man, Dādār, accepts the challenge given by some wise men sent by a Roman Cesar. He defends the truthfulness of the Mazdean religion in front of Šābuhr I discussing matters concerning cosmology, physics, anthropology and eschatology. The story obviously ends with Dādār's victory and the admission of their defeat by the Western wise men. This later textual tradition follows the same pattern of the intellectual confrontation, which is also part of the *Wizārišn ī čatrang ud nihišn ī nēw-ardaxšīr* (see PANAINO 1999). Terribili fittingly refers also to the parallel framework reconstructed by BEDUHN, GARDNER and DILLEY (2015) with regard to the Sasanian court at the time of Mani. This is a theme, which finds a lot of other examples, such as in the reception of the case of the Athenian philosophers after the closing of the Academy, in the dialogues between Xusraw I and Paul of Persian, as well as in other cases that continued into the Abbasid period (see SAEHNER 2019).

<sup>7</sup> See PANAINO 2002, with additional bibliography.

<sup>8</sup> See PANAINO 1997: 249–295.

astrology, calendrical and computational matters, we must consider that the interest was great, and it is implausible that Sasanian Iran was not involved in a reasonable acquisition of competences and knowledge as we can presume it previously was in the case of the Parthian aristocracy<sup>9</sup>. The main problem is the quantity of texts really translated *in extenso* and physically written in a Persian version, a step whose extension we cannot exactly determine. Presumably, a few of texts were entirely “translated”, but only in the sense that their contents were completely read and became part of Persian competences, although this passage does not imply that the Greek *Vorlage* should have been in its entirety translated into a written Pahlavi version. Probably, some texts, well known in their contents, were simply summarized, accompanied by notes, explanations, glosses, exercises, and commentaries in Middle Persian. This solution must be presumed in the case of scientific texts, which were reasonably an object of teaching and continuous learning, and the occurrences of intellectual debates should have enforced the creation of an oral rhetorical academic language. In the case of numerical tables, it is also plausible that the Greek notation was just copied, without further complications<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> In this respect the presence (or absence) of a written Parthian tradition of texts, not only of an administrative nature, but also of literary, secular or religious interest, is simply *terra incognita*. Nothing is directly attested, but we have the right to wonder whether a Hellenized kingdom, which tried in many ways to imitate and compete with Seleucids and other Greek monarchs knew forms of true literacy, and also whether Greek translations were produced in local *scriptoria*. It is impossible that an official epistolographic tradition was not at work in the correspondence with other kingdoms, or that communications within the reign were only oral. Certainly, orality has a prominent position, especially in the framework of the minstrel performances, but this does not exclude the circulation of other cultural manifestations or for the limited diffusion of other cultural interests, in particular under the models and the influence of the Western tradition.

<sup>10</sup> COTTRELL (2015: 374) has suggested that the Persians might have used only the numerical tables of the *Almagest*, without translating the whole text. This solution is quite possible, but we cannot infer other negative implications. What is certain is that the Persians were able to read and understand the Greek text, and it is equally presumable that they had preferred to consult the original Greek version of the numerical tables, in particular when they were full of long and complex numbers. The transposition of the Greek figures into Pahlavi practically presented some technical problems and complexities, which make this simpler option sound. That is why I did not exclude the option that the Persian astronomers had easily adopted the Greek tables directly. On the other hand, this solution does not imply that they were unable to understand the Greek way of working or the Greek theory on which the mathematical parameters of the *Almagest* were established, but it would confirm their acquaintance with the Hellenistic intellectual world. The use of the tables needed explanations, and probably some

In other words, I suggest that already in the 3<sup>rd</sup> century the Sasanian court promoted *scriptoria* and élite centers of education for some members of the administrative apparatus, and that some persons interested in these matters, at least at a higher social level, could offer a supportive patronage to minor groups of “intellectuals”, well-versed in esoteric sciences and related matters. Certainly, the persons who possessed the necessary education in order to have access to the technicalities of Greek astronomy, astrology and mathematics were of limited number, but Sasanian Iran has been shown to have been a complex kingdom, with a complex internal organization; it was not a simple barbarian country. Although this was an area of oral culture, literacy was not persecuted or banished. In the reconstruction of this socio-cultural picture, we cannot forget the presence of prisoners of high social levels, such as engineers, mathematicians, etc., who were captured during the many military campaigns of the 3<sup>rd</sup> century, or citizens of the Roman cities on the border, conquered and pillaged by the Persians. This is a necessary premise to consider.

In the present study, dedicated to the memory of one of the greatest Iranologists of all times, Professor Vasilij Ivanovič Abaev, I would like to touch upon another series of historical and linguistic problems, normally ignored until now, and strictly related to the matters I have introduced earlier:

- 1) Which was the cultural context that prompted such interest in Western astral culture (and strictly related matters)?
- 2) To whom among the public were these activities directed? That is to say, who paid for their “salaries”?
- 3) Which language did they use in their translations and commentaries?

These three simple questions will result in an enormous number of implications, replete with consequences, which here only in part could be resolved and discussed. In any case, I think that this subject is worth discussing in the memory of Prof. Abaev, because it shows the complex interconnection

---

chapters were necessarily translated and commented upon, in particular if their use was as objects of teaching. Thus, it is plausible that at least some of Persian astronomers had a precise knowledge of Greek cosmology and the related kinematic models. Thus, the hypothesis that they had prepared at a certain point of the Sasanian history a complete or at least a large translation of the *Almagest* remains, although suggested with caution, a reasonable alternative. Cf. PANAINO 2019b; a larger discussion about the Pahlavi title of the *Almagest* in Panaino 2021. See already KUNITZSCH 1974: 119–123; KUNITZSCH 1975: 276; TOOMER 1984: 2. Actually, we must consider that the employment of foreign experts, an habit attested already in the Achaemenid Empire, was widely diffused, and that rich courts, such as those of the Arsacids and Sasanians, had the economic sources to offer good opportunities to specialists in search of fortune.

of history and linguistics, a kind of approach that he followed along his extraordinary career.

First of all, we must suppose that a Western Iranian expert of astral matters (astronomy and astrology), fully able to read Greek, should have been persons strongly exposed to an international, multi-cultural environment. This kind of framework was probably available in Western Iran already under the Parthian domination, and we can suppose that esoteric Greek matters, as well as more scientific notions, were already an object of some cultural interest from earlier times. The towns on the borders between the Eastern Roman provinces and the Parthian kingdom, the same places in which the Gnostic culture found fertile ground for the earlier development of the Manichaean religion, were a real melting pot, which displayed a number of multicultural features. We cannot forget that Alexandria of Egypt in the 2<sup>nd</sup> c. CE became the most important center for the dissemination of ancient astrology and astronomy<sup>11</sup>, and that before the seminal impact produced by Ptolemy (100–170 ca), whose prestige was later received, the work of a famous younger contemporary astrologer of Antiochia, Vettius Valens (120–170 ca), enjoyed an enormous success. Thus, it is not by chance that various Arabic sources insist on the fact that his work was well known already in the 3<sup>rd</sup> century in Iran and that it should have been translated into Pahlavi<sup>12</sup>.

These esoteric disciplines possessed a seductive force, providing the prospect of a new “scientific” instrument for prognostication, which would have attracted various political élites, who did not turn away from acquiring a “new arrow” in their quiver. For this simple reason, we may presume that already in the Parthian period, the basic elements of classical astral divination entered into the élite culture of Iran, and step by step found their way throughout the highest and lowest strata of that society. Of course, as well explained by Cumont<sup>13</sup> in the case of Alexandria of Egypt, every social class had a different level of access to these matters in a form proportional to their economic status and social interests.

---

<sup>11</sup> The complex relations between Zoroaster and astrology, very important within the framework of the pseudo-epigraphic Western esoteric tradition, should have produced inevitable resonances also in the East, in particular in the Hermetic literature (see van BLADEL 2009). The astrological speculation about the name of Zoroaster (especially in the Pseudo-Clemens and Proclus) inevitably involves a number of intercultural relations, which cannot be treated here, but it deserves a deeper discussion. See STAUSBERG 2007: 187–192.

<sup>12</sup> See already NALLINO 1922: 333–335 (= 1948: 293–293). About Wālīs (i.e. Valens), see also SEZGIN 1979: 38–41; PINGREE 1989: 230–233, 235. See the discussion on these matters with a long excursus on the transmission of the *Almagest*, in Panaino 2021, with the necessary bibliographical apparatus.

<sup>13</sup> See CUMONT 1937.

In their turn, also the queries posed to the astrologers would have also ranged, as a matter of course, from great political subjects to simple love affairs or other mundane preoccupations. This pervasive power explains also why Zoroastrianism accepted and adapted this new speculative “celestial grammar”, trying to embed it within some compatible theological lines. For instance, the demonization of the planets was a way to reproduce in a new and updated form, a kind of dualistic duel against the evil forces within a heavenly dimension. This astral battle substituted an older pattern in which the fixed stars and shooting stars were fighting each other. Now the fixed stars (as good divinities) had to combat against the planetary demons. This process was not without contradictions (most striking, for instance, was that four of the planetary demons were named after the most important Mazdean gods), and actually we find that some texts, while accordingly demonizing the planets, eventually declare that some of them, such as Jupiter (Ohrmazd) and Venus (Anāhīd), are astrologically “positive”; Other two of them, Saturn (Kēwān) and Mars (Wahrām), are negative, while Mercury (Tīr) is neutral<sup>14</sup>, and its role can change according to the different astral configurations. This distinction, whose background was very old, presents some fitting correspondences to classical astrological models. This and other facts demonstrate that the Mazdean Persian clergy at a certain point was compelled to deal with astrological matters, and it explains why Zoroastrian Pahlavi texts still preserved some astrological and astronomical subjects within their most important theological and cosmological materials<sup>15</sup>. On the contrary, astrology was not at all part of the earliest Zoroastrian background, and even the Babylonian astral divination was very far from the traditional, substantially primitive, Mazdean approach to the heavens<sup>16</sup>. A sort of persistent royal and aristocratic interest for apotelesmatic matters seems to be confirmed even by Agathias, who not only recalls the high number of translations of Greek scientific and philosophical texts into Persian at the time of king Xusraw I (II, 28, 1–2)<sup>17</sup>, but even states that already Pābag, the father of Ardašīr, was conversant with astrological subjects (II, 27, 1)<sup>18</sup>. This statement certainly confirms that the Byzantines of Justinian times assumed that the diffusion of the astrological knowledge in the highest

<sup>14</sup> On this matter, see now the update discussion in PANAINO 2019a: 32–46, 52–63.

<sup>15</sup> See, for instance, the 2<sup>nd</sup> and the 5<sup>th</sup> chapters of the *Bundahišn*, or other few scattered astral sections surviving in the Pahlavi literature. See HENNING 1942; MACKENZIE 1964; RAFFAELLI 2001.

<sup>16</sup> See PANAINO 2019a, 2019b and 2020.

<sup>17</sup> See the text by Keydell, here quoted as AGATHIAE MYRINAEI 1967: 77; cf. the translation by FRENDO IN AGATHIAS 1975: 62.

<sup>18</sup> See the translation by FRENDO IN AGATHIAS 1975: 61. Cf. also AGOSTINI 2016: 13–15, *passim*.



strata of the Persian kingdom was well established already in the first half of the 3<sup>rd</sup> century CE<sup>19</sup>.

Then, we can deduce that a restricted group of persons, reasonably belonging to the scribal milieu, were interested in astral and scientific matters. Some of them could have been of priestly origin, but we have no reason to compellingly state that all of them were born into a clerical clan. We would also prudently imagine that foreign “scholars” were invited from abroad, as well-treated experts. Others among them eventually were involved in this process, perhaps forced to do so as prisoners of war, or even as acquired slaves. In any case, we can suggest various ways through which the Parthians before, and the early Sasanians later on, were in the position to enter into direct contact with these disciplines and their experts. This situation probably paved the way for the creation of local working astronomical/astrological groups, closer to professional schools, as in the case of the imperial court in Ctesiphon, or just as little aristocratic circles in the provincial or minor courts, such as in Edessa and Hārārān. Thus, their sponsors would have been members of the royal family (who also produced good calendars and proper chronologies, possibly with accurate predictions), high ranking aristocrats, and probably priests belonging to some Mazdean temples that had sufficient income and solid power to pay direct attention to these matters, perhaps with a particular concern for the millenarian cycles and their impact on world history and the final defeat of Ahreman.

Thus, at the moment, at least two questions seem answered: the cultural environment in which these competences were cultivated was a scribal one, but not strictly or exclusively clerical, with a few persons conversant in foreign languages (in particular Greek, Syriac and presumably Sanskrit), sponsored by the king and the highest ranks of the society. Other astrologists certainly were at the service of rich (but less important) people, but their competence was presumably inferior and, in any case, there is no reason to assume that all these diviners were in a condition to master Greek sources or sophisticated Ptolemaic models. The knowledge of Greek implies that the specialists involved in this process of cultural transmission might have been also engaged in diplomatic missions, in the control of Greek epistles and documents, that is to say, as sort of assistants offering their expertise during truces or peace agreements, etc. I would therefore suggest that the astrological circles, or at least some of their members, were offering an additional service as a secondary office involved in the interests

---

<sup>19</sup> We should consider that in the background, there was the contemporary association between Zoroaster and astrology, which was widespread in the West, and this played a certain role in the intercultural dialogues. We must recall that the *Suda* (α 4257) under the entry “astrology” states that Zoroaster the Babylonian himself was the one who discovered and made known the genethliological art. Cf. VASUNIA 2007: 73.

of the diplomatic and bureaucratic apparatus, with which they had eventually to cooperate, at least on some special occasions. This suspicion stems from the fact that, for instance, the development of a kind of astrology usually considered “military” (*yātrā-*), which was an innovation of Indian origin, implies a group of persons, whose employers had deep political and strategic interests. Normal people would not have required this kind of knowledge. Thus, the existence of a military astrology implies that some of these experts followed the army and were presumably engaged in the general staff of the army. The same observation could be done for the practice of casting horoscopes for the years of the enthronements of the kings<sup>20</sup> or to develop a sort of historical “continuous astrology”<sup>21</sup>, which distinguished the apotelesmatic tradition of Persia, impressing a seminal impact upon the future Islamic tradition. As I noted before, the clergy, or better stated, a specialized section of it, was equally interested in these developments and took an active interest in the increasing progress in these disciplines<sup>22</sup>. This does not preclude that some priests might have cultivated such a thrilling field, as it also so happened in the Christian framework, but I would not insist on a firm restriction of this knowledge only to a clerical environment. This fact thus explains the concern also for astrological and astronomical subjects in the *Bundahišn*, etc., but also offers a key to interpreting the existence of various contradictions between the Zoroastrian traditional doctrines and the new astrological theories or the more evolved Ptolemaic cosmological models.

Practically, we are focusing on the role of a main group of scientific scholars (and professional translators), substantially laical, in some cases not even Mazdean (when this process involved members of other religions and of evident foreign origin)<sup>23</sup>, although the presence of scribes closer to the Mazdean Church cannot be excluded. We can also imagine that the Mazdean Church had its own centers for the study of the stars and their meaning, but we have no

<sup>20</sup> See PINGREE 1962: 495–501; IDEM, 1968: 82–93; Cf. also TAQIZADEH 1943: 8–9, n. 3, and 32; PANAINO 2016: 126, n. 57.

<sup>21</sup> For this terminology, see PINGREE 1968: 82–83. Cf. PANAINO 2016: 129–130, n. 58.

<sup>22</sup> Dr. Terribili rightly calls my attention to a passage left by al-Bīrūnī in his *Chronology* (SACHAU 1879: 36), in which Mutawakkil summons a *mowbed* in order to know the calendrical rules followed by the Persian kings and their intercalations. The passage of *Dk* III, 419 (BOYCE *apud* DE MENASCE 1973: 374–379) is directly connected with the same subjects, and, according to Terribili, it could be fittingly framed within a cultural context in which the interests of the *pēšōbāy* were very important. They were active collaborators in Abbasid power. In any case, the note of al-Bīrūnī seems to confirm that some Zoroastrian men were still considered as well-informed persons, who still maintained ancient wisdom, so that they might be consulted even by the Caliph himself, when necessary.

<sup>23</sup> See PANAINO 2017 (with extensive bibliography on the subject).

sufficient data to say more on this matter. I must note that the vocation for an international culture and a multilingual openness was not among the basic skills compellingly promoted by the Mazdean *paideia* in the case of priestly education<sup>24</sup>. If we would like to imagine a sort of Zoroastrian *trivium* and *quadrivium* for the training of the young priests, even for those expected to become community leaders and high theologians, learning Greek, Syriac or Sanskrit was not a common expectation, and if this happened, it would have been unusual and exceptional. An interest for the other cultures (and languages) was equally limited, but such a trend was reasonably permitted within the framework of scholarly *scriptoria*, where mathematics, astronomy, astrology (in its different forms), calendrical synchronisms, medicine, and philosophy, were considered worthy of consideration and of study. This kind of cultural investment, useful not only for the bureaucracy and the international diplomacy, but also for the management of the calendar, the observation of the astral phenomena, and the comprehension of the enemies and of their ideas about nature and society, had a restricted, but current importance in the court framework, where, for instance, iatro-mathematics had its probable success in close connection with medical arts. If we cannot compare this kind of circle with the intellectual complexity of the Athenian Academy (whose refugees in any case tried to find a new home under the protection of Xusraw I), certainly they were a place of acquisition of multiples scientific and esoteric competences, in which the linguistic domain should have been a sensible component. I repeat that this was not a mass movement or an openly accessible institution, but something restricted, under the control of the highest ranks of the empire, which in its dealing with the West never behaved as a provincial, barbarian or primitive antagonist, and that for this reason was strongly respected by its rivals. We can recall that the Sasanian king of kings was the only foreign royal authority to be considered worthy of the title of Βασιλεύς<sup>25</sup>.

After having tried to assess only in part the general framework in which the cultural centers underpinning the acquisition of foreign culture grew up and to define the social identity of their sponsors, we should make the effort to understand the kind of Middle Persian, which was adopted in the case of the redaction of laical, profane, i.e. not strictly sacrificial, ritual or exegetical<sup>26</sup>, texts. We know thanks to the pioneering studies started by Lazard<sup>27</sup> that, while in the

---

<sup>24</sup> See TAFAZZOLI 2000.

<sup>25</sup> CHRYSOS 1978: 59; Cf. also CANEPA 2009.

<sup>26</sup> Actually, the Mazdean Church developed a special exegetical praxis, based on its own technical language, as well shown by SKJÆRVØ (2010) and VEVAINA (2010). See also TERRIBILI (2017).

<sup>27</sup> See LAZARD 1995. Cf. also FILIPPONE 2011: 225–227, *passim*.

3<sup>rd</sup> century, Parthian was still living in its autochthonous form, around the 4<sup>th</sup> c. CE, its influence, despite an inevitable decline as a separate language, became so important to give birth to a variety of Middle Persian, which was usually named Dari. We could say that the progressive “evaporation” of Parthian produced an impressive dissemination of an increasing dialectologically “Northern” influence in many geographic areas where Middle Persian was spoken<sup>28</sup>; this kind of “Persian” inevitably changed with some advantages in its pervasive role. Thus, as it perished, Parthian produced many later fruits surviving beyond its formal disappearance. The new language actually was, as we can implicitly deduce from its name, the “court jargon”, with a mixture of southern and northern elements<sup>29</sup>, and inevitably assumed a certain prestige despite the fact that it was mostly spoken. This way, while Parthian was disappearing, its lexicon with some northern patterns survived through a new linguistic variety, which extended its influence throughout Central Asia and Afghanistan. In the south of the Iranian territories, in Fārs and, for instance in Sīstān<sup>30</sup>, on the contrary, the south-western linguistic variety maintained its prominent role, as it is confirmed by the direct witness of the Judaeo-Persian texts, which closely resemble the language of the Pahlavi Books<sup>31</sup>. This geo-linguistic distribution matches also with another fact, usually not emphasized. If the Middle Persian normally spoken (and, in some cases, also written) in Ctesiphon, after a period of distinguished bilingualism Persian/Parthian in the 3<sup>rd</sup> century, became the foundational basis for the so-called Dari, we should inevitably infer that the king and his nobles preferred to currently adopt this linguistic variety, despite the fact that bureaucracy working for the court apparently preferred to keep alive a clerical tradition still using Pahlavi. But did the scholars, who were responsible for the translation of foreign

---

<sup>28</sup> It is most plausible that the noble clans, which maintained and increased their power under the Sasanian dynasty, had no reason to abandon *ex abrupto* their heritage with language, customs, traditions, etc., but the creation of a new jargon was the fruit of dialectical phenomena, with the input of prestigious external models, which gave birth to a new synthesis.

<sup>29</sup> Among the earliest examples of these linguistic varieties we can mention the Manichaean manuscripts from Turfan, showing a mixture of Middle Persian and Parthian characters, already detected and discussed by TEDESCO 1921: 186–187, *passim*.

<sup>30</sup> Important traces of this southern linguistic variety are still recognizable in the *tafsir* known as *Qoran-e Qods*, on which see again FILIPPONE 2011: 179–235. Cf. also CERETI 2019: 96–97. Still fundamental is the discussion in LAZARD 1995: 18–19, 49–50, 74, 142. The fact that Sīstān was a center of preservation of the Southern variety is very important for the history of the Zoroastrian priestly families, who contributed to the preservation of the religious Mazdean heritage in the reproduction and transmission of manuscripts. On the subject, see a GNOLI 1989: 151–164.

<sup>31</sup> See LAZARD 1995: 27–98, *passim*.

texts, do the same? In other words, although we can admit that for a cultivated person to switch from one linguistic variety to the other<sup>32</sup> should not have been dramatic, and that certainly the southern clergy was not excluded from direct access to the new competences entering the Sasanian Empire and the court discussions, the Pahlavi of the Books took its direction, with its scribes, its written rules and preferences, and probably also its main subjects, while a variety of Dari assumed a new role as probably the main language in which Greek, Syriac, and Sanskrit texts might be *normally* translated and adapted. My suspicion is that a language closer to the oral dimension might be more flexible in the face of completely new concepts, different doctrines and practical subjects connected with astronomy, mathematics, astrology, medicine, etc. In addition, if some of the translators were of foreign origin, it is probable that they had easier access to the spoken language than to the archaic tradition of the Mazdean Church of the Fārs. Thus, when the sponsor was the king and the high aristocracy, why would a manual of astrology, a treaty of Plato or Aristotle, or any other western secular text, be translated only into a variety of Middle Persian extraneous to the living evolution of the court language, maintaining a close relationship to the Pahlavi tradition? We could presume that a main center of intellectual dissemination had been the court of Ctesiphon, or other royal ateliers where *scriptoria* with multilingual scholars were available. It is difficult to imagine that a Mazdean high priest, *motu proprio*, would promote the translation of Aristotle's<sup>33</sup> *Organon* or his *Physics* or again some of the Platonic dialogues; in this respect, the curiosity toward the otherness had different origins, and probably also the language suited to these curiosities was more flexible.

This observation is even more convincing when we consider that, after the 4<sup>th</sup> century, the Christian Church of Persia started to assume a foundational role in the dissemination process of Western culture in Iran. The main center of this Church was Seleucia-Ctesiphon, so that it was not very far from the palace of the court, and we may suppose that in a later phase persons such as Paul of

---

<sup>32</sup> Dr. Terribili calls again my attention to the fact that with regard to the existence of Middle Persian linguistic varieties, two chapters of *Dk* III (181; 225) present us with a sort of *code switching* making reference to an “idiom/expressions of the kingdom” (*pad ēwāz ī šahr; šahr ēwāzīg*), a sort of definition, which perhaps could be intended as referring to a “secular/current language” in explicit opposition to the Middle Persian variety adopted in this theological book. In the second example, the reference is associated with the definitions of categories such as “sophists” and “materialists” (*dahrīg*). The mention of the latter group is highly significant, because, if the term there adopted has an Arabic origin (cf. *dahriyya*), its presence should be connected with a linguistic tradition contemporary with respect to the composition of the *Dēnkard*, and not strictly to an earlier practice.

<sup>33</sup> See now HERMANS 2018.

Persia<sup>34</sup> translated philosophical texts for Xusraw I in a higher court variety of Middle Persian in between Pahlavi and Dari. I do not see the reasons underpinning the assumption that these translations were necessarily written in the so-called Pahlavi of the books without disentanglements due to the lexicon, the subject and the need of clarity. If the “Pahlavi Psalter” uncovered in Bulayīq and few other documents show that the Persian Christians adopted a variety of Middle Persian (with an archaic scripture closer to that of the Pahlavi Books), this fact probably reflects an earlier approach to the court, with an attempt of imitation of the Mazdean scribal tradition (see below). In this respect, the Christian Church<sup>35</sup> did not enact the same originality and aggressive force of the Manichaean propaganda. Actually, when Mani himself was put into the condition to write for Šābuhr I (and we are still in the 3<sup>rd</sup> century), the kind of language he adopted was closer to the future Dari, as already Henning suggested<sup>36</sup>, as an additional evidence of the fact that this one was the language current in the royal palace. This datum also invites us to consider that the acute decision to adopt a current variety of the Palmyrene scripture<sup>37</sup> with the contemporary rejection of the heterographic system — a choice strategically advantageous for a religion, which facilitated the direct access of the people to the written revelation — could not have been the fruit of an autonomous or genuine invention created by Mani. This innovation could have developed a habit which already existed independently of Mani, probably outside of the priestly scribal environment. In any case, we can advance the hypothesis that the court language from which Dari took its origin, when usually written, could present a reduced number of heterograms, and that their use in the framework of scientific translations was limited. In the case of the Christian Church, in particular in the times of Xusraw I, when the court language had strongly evolved in a new linguistic variety, it is

---

<sup>34</sup> The fact that some Christian sources state that Paul the Persian eventually converted to Zoroastrianism, when he failed to be elected *katholikós*, if true, would just confirm that he possessed a strong Iranian background, which allowed him to enter the Mazdean milieu, and that probably he well understood Pahlavi literature. But this evidence does not show that the language he usually spoke with the king, and that he used in order to translate the Platonic and Aristotelian sources, was completely different from the one spoken by the king and his court. About Paul the Persian, see GUTAS 1983; TEIXIDOR 2003; BRUNS 2009; KING 2019: 163–208; more detailed references in PANAINO 2021.

<sup>35</sup> See HENNING 1958: 76–78.

<sup>36</sup> See HENNING 1958: 97; cf. also GNOLI 1989: 163–164. One could prudently note that this assumption was partly due to the archaizing face assumed by Pahlavi Books with respect to the Manichaean scriptures, but in my opinion, Henning was focussing on the status of the language as it appeared in a more lived dimension.

<sup>37</sup> See HENNING 1958: 72–73.

difficult to believe that Christian scholars were working exclusively in Pahlavi, but it is presumable that they would have adopted the various dialects and varieties of the Persian empire. This flexible attitude can be seen in the decision, confirmed from Central Asian evidences, that the Christian Church preferred a Syriac scripture for Christian Sogdian texts, and had not preserved the Pahlavi background. Furthermore, we must suspect that the Christians had no reasons in their evangelization to use Pahlavi, at least in the geographic areas where the spoken Persian was closer to the Dari variety. Otherwise, the translation of the *Gospels* or the other most important Christian texts would have been in a language that might result, if not incomprehensible<sup>38</sup>, a little bit strange for the people whom they wanted to convert, and this kind of communication strategy would appear very peculiar.

These remarks open a different perspective on the intercultural role played by the Western Iranian languages: with the decreasing role of a genuine Parthian, the new *linguistic league* emerging with the Dari did not renounce to the earlier secular Northern tradition, but embedded it into a more aggressive and expansive variety of Middle Persian, which probably was in that even more comprehensible mixed form, particularly on the Western borders, in Armenia and in the Caucasian lands, where the Parthian presence enjoyed an enduring tradition. Then, it is not unreasonable to presume that the main astronomical, astrological, medical or philosophical works were translated with preference into a sort of Middle Persian closer to Dari (taken as a sociolinguistic variety of a technical exegetic and scribal praxis), although we can admit that the content of these translations was easily accessible to scribes usually writing and reading Pahlavi. I cannot imagine the Fārs as a main center promoting translations of secular works from other languages, and even the Arabic sources insist on the royal promotion of these interests, without mentioning any role strictly played by the Mazdean Church, despite the religious merits of this activity in rescuing the Avestan ancestral heritage “scattered” by Alexander the Great<sup>39</sup>. This fact would also explain why

---

<sup>38</sup> Certainly, over the course of time, one of the main problems seems to be connected with the strong difference occurring between the written well codified system and the spoken living language. The first one did not represent a serious problem, because of the heterograms, which as standardized masks might be read with different pronunciations (and even in different Iranian languages), but mainly by the presence of many archaizing forms or by the diffusion of pseudo-historical writings, without to say of the many cases of apparent homography.

<sup>39</sup> The myth of the ancestral Avestan knowledge, dispersed and scattered by Alexander the Great, and later recomposed by the Sasanian kings, represents the fruit of an ideological imperial operation, as noted by GUTAS 1995: 25; PANAINO 1999: 87-91. Jeffrey Kotyk (personal communication) calls my attention to the following comparison with the Chinese tradition, writing what follows: “There is an interesting parallel in China. The Chinese court supported the

the rich material of secular sources in Middle Persian (not in Pahlavi as a precise religious technical style) was lost. Actually, its preservation was not the main target of the theological “Renaissance” of the Zoroastrian Church in the 9<sup>th</sup> century CE. Only a few prominent sections of cosmological relevance for the Zoroastrian doctrine were saved, preserved and carefully transmitted, while a large corpus of secular texts was not saved, and not just because this kind of intellectual library was not equally relevant to the religious authorities, but — most probably — because the main manuscripts concerning these matters were not even in their immediate possession<sup>40</sup>, if not with few exceptions. More plausibly, many secular texts, preserved in the royal *scriptoria*, used for commentaries, lessons, studies, etc., did not usually belong to the cultural patrimony of the priestly scholars. They were completely lost during the occupation of Ctesiphon and of the main royal and aristocratic strongholds and properties over the course of the first years of the Islamic occupation, and only parts of them were saved by individual scholars, who preserved the remnants of this tradition in their personal libraries. Actually, some Persian astrologers, who have been credited as translators from Pahlavi (better from a Middle Persian closer to Dari) of astronomical and astrological texts, were members of families traditionally involved in the profession of astrologers (for instance that of the Nawbaxts)<sup>41</sup>. Their competence was respected even by the new powers. Some in

---

translation of foreign astronomical and astrological texts during the eighth and ninth centuries, but the Daoist clergy were not involved in this, although later Daoists incorporated foreign horoscopic doctrines and concepts (including deified planets and zodiac signs) into their literature. In short, the clergy initially had no interest in astrology, but they followed the popular and aristocratic interest in the subject and adapted their religious texts to accommodate widespread belief in astrology. Interestingly, foreign astrology was translated in a very technical manner into Chinese. The translators avoided producing ornate literary prose. Some examples, which were probably not produced at court, even show colloquial elements probably reflective of oral teachings. See KOTYK 2018: 17–24. For discussion of astrological medicine (Indian, Iranian and Islamicate) in China and its impact on religious traditions, see KOTYK 2019”.

<sup>40</sup> We could even cast some doubts, as I did in another study (PANAINO 2012), on the fact that the extant copies of full collections of the whole *Avesta* in 21 *Nasks* were probably very few, and possessed only in very special priestly libraries, probably connected with the most prominent theological schools and highest temples of the empire.

<sup>41</sup> SEZGIN 1979:114; ANTHONY 2013. Very kindly, in a personal communication, Jeffrey Kotyk notes on this matter: “It is noteworthy that the transmission of horoscopy into Chinese around the year 800 CE seems to have originated from Iranian, rather than Indian, sources, especially in light of the Dorothean and other Hellenistic features we can observe (the doctrines of triplicity rulers, lots and aspect, for example). It remains unclear from which language the material was translated, but by the process of elimination, it was likely a form of Persian with



the caliphal administration were employed as useful servants. The Arabic translations then determined the final death sentence for these scientific sources in Dari, although their versions at least saved part of this earlier legacy. An interesting example of such a Middle Persian underground linguistic presence in this kind of literature can be found in the same tradition of the texts concerning the astrological *Nativities* (usually entitled *Kitāb al-mawālīd*). One of these sources specifically attributed to the Zoroastrian heritage was that of Abū-Sahl ibn-Nawbaxt, but the attested title of this work was that of *Kitāb an-nahmuṭān*. This designation looks like very mysterious, but, thanks to van Bladel<sup>42</sup>, we can easily explain it as the fruit of a plausible misreading of an earlier Pahlavi word. Actually, this peculiar *an-nahmuṭān* should correspond to Middle Persian *tōhmagān*<sup>43</sup> “genethliologies” (i.e. *al-mawālīd*), and its final shape would have been the result of a series of mistakes in the interpretation of few ambiguous Aramaic letters of the original Pahlavi script. This translation, based on the specialized astrological value of Gr. γενεθλιαλογία, is not at all common in Pahlavi, but it should be the fruit of a suitable semantic redetermination of a genuine Persian term. Unfortunately, in this case, we cannot distinguish whether the material was southern Middle Persian or Dari, but if the origin was strictly Mazdean we should suspect a stronger influence of the Pahlavi model.

But despite the fact that we must consider a complex situation, more flexible and linguistically in continuous motion, other examples show the plausibility of a Northern increasing wave. A pertinent case should have probably been the one of the *Xwadāy Nāmag*<sup>44</sup>, or at least of some redactions of it, which presumably was composed in a Middle Persian variety closer to what we would like to define as Dari, i.e. in a court language, whose preservation was not in the

---

some associated texts likely translated from Sogdian, based upon the Sogdian loanwords in Chinese transcription. It seems that members of the Persian diaspora after the collapse of the Sasanian dynasty, even as late as circa 800, were practicing horoscopy using Iranian languages. One prominent figure responsible for transmitting horoscopy into China, Li Miqian, was said to hail from “Western India”. This brings to mind the theory proposed by Agostini and Stark that a Sasanian court in exile and Persian diaspora settled in the Hindu Kush region. See KOTYK 2018: 30–51, and KOTYK 2017; AGOSTINI and STARK 2016.

<sup>42</sup> See the discussion of this problem by van BLADEL 2012: 41–42, n. 1. Cf. GUTAS 1998: 38–40.

<sup>43</sup> More precisely, van BLADEL (2012: 41, n. 1) assumes that “the word should be read *tohmagān*, written originally in the Arabic script as *thmk`n*. The distortion in the transmission of the text involves just two easy changes: the initial *tā`* has lost one diacritical dot, giving *nūn*, and the early ‘Abbāsīd-period *kāf* (for MP /g/, also written *k* in the “Pahlavi” script) was mistaken by a later copyist for *tā`*.” On the use of the term *tōhmag* “substance” within the philosophical framework, see SHAKI 1970: 289; HERMANS 2018: 82.

<sup>44</sup> See now HÄMEEN-ANTTILA 2018.

main interests of the few Mazdeans scholars trying to preserve the memory and the continuity of the earlier religious heritage<sup>45</sup>.

Other Pahlavi books such as the *Kārnāmag ī Ardašīr ī Pābagān*<sup>46</sup> or the *Wizārišn ī čatrang*<sup>47</sup> preserved priestly adaptations of a courteous tradition, and their language was not free from Northern elements, although the most striking case is the one of the *Draxt ī Asūrīg*, “The Assyrian Tree”, whose language shows a prominent northern character, as already remarked by Bartholomae<sup>48</sup>, and which could even be defined as a quasi-Parthian work written according to the Pahlavi orthography<sup>49</sup>. A similar example is that of the *Ayādgār ī Zarērān*, whose Parthian *Sprachgut* is so impressive that Pagliaro<sup>50</sup> started to doubt that this character could be uniquely explained as due to a simple transposition of a northern text into Pahlavi with the survival of some scattered rests of the earlier *Vorlage*. On the contrary, among different hypotheses, he did not exclude the possibility that the memorial of Zarēr was composed during a period in which the reflexes of the Parthian power might have exercised a certain enduring impact on the southern variety<sup>51</sup>. This is more or less a way in which, within a more advanced framework, we could reframe the seminal reconstruction proposed by Lazard about the history of the transition from the varieties of Middle Persian to the New Persian<sup>52</sup>. All this material will concur

---

<sup>45</sup> Dr. Terribili (in a personal communication) would suggest a parallelism between the Mazdean textual and cultural organization of the Islamic period with that in “Rabbinic Judaism” and later “Rabbinic courts” of eastern Europe. The few remnant texts were those useful for practical needs or suited to the consolidation of the authority of the *mowbeds* and *dasturs* circles or even of some prominent priestly families. Thus, we should imagine a new system of (re)-production and re-elaboration of the texts adopted in order to offer instructions and compelling judgments about the organization of the community or again for questions of a theological nature emerging from the intellectual debate over the new contemporary situation.

<sup>46</sup> See GRENET 2003.

<sup>47</sup> For the composition of this work, see PANAINO 1999.

<sup>48</sup> See BARTHOLOMAE 1922: 23–28; BOLOGNESI 1953. UNVALA (1923), on the contrary, did not recognize the Northern origin of this work. On this work, see also BENVENISTE 1930.

<sup>49</sup> DURKIN-MEISTERERNST 2014: 14.

<sup>50</sup> PAGLIARO 1925: 3–5 [other numeration 532–534].

<sup>51</sup> See PAGLIARO 1925: 4–5 [other numeration 533–534]. Unfortunately, it is not clear if Pagliaro was thinking that the text had been composed during the Parthian kingdom under the strong influence of the Northern dialect, or if a later writing (during the Sasanian period) of this narration was strongly influenced by the Northern variant, as a kind of Dari.

<sup>52</sup> We must consider that already HENNING (1958: 92, n. 1) assumed that New Persian was not a south-western Iranian language strongly influenced by north-western elements, but a mixed

to offer the pillars for the origin of a designation such as the one of *pārsi-e dari*<sup>53</sup>, i.e. the Dari form of Persian.

In any case, the preservation of all these texts is twice a miracle, because they were not necessarily part of a strictly religious tradition. More probably, these books were saved because they were popular also in priestly circles, and sufficiently easy to transcribe and transmit as an example of a lost prestigious past. These compositions were surely part of a larger literary production circulating also in Dari, and whose public was that of the courts, starting with the one of Ctesiphon, but their preservation was due to the only extant line of direct transmission, which passed via the authority of the sacerdotal scribes, who, of course, privileged their own (southern) Pahlavi version. Perhaps the situation was much more intricate.

Actually, we must observe that a Persian scholar such as Kānlarī<sup>54</sup> assumed that Dari would have been an official and administrative language already adopted at the Sasanian court. For this reason, it would have assumed a leading function in eastern Iran thanks to the authoritative promotion given to it by officials of the Sasanian Empire. In this way, it became part of the chancery and the administrative language of Khorasan, as later Moqaddasī (p. 335)<sup>55</sup> would precisely report with reference to the town of Bukhara. But on this matter, Lazard<sup>56</sup> himself was very prudent, stating as follows: “There is no doubt, however, that the official and administrative language of the Sasanians was not *dari* but Middle Persian (so-called Pahlavi). Ebn al-Moqaffa’s account clearly indicates that *dari* was a spoken language, and it is obviously as a spoken language that it spread to the east. The founders of Persian literature, who were poets, rather than prose writers, naturally resorted to the language that they spoke. Moqaddasī’s statement was made at a time when *dari* had already been in literary use for nearly a century.”

I think that this conclusion is too sharp and that it is partly contradicted by some evidences as those emerging from sources such as the *Draxt ī Asūrīg*, or even earlier by the redaction of works as the *Šābuhragān*, whose language, although Middle Persian is not the same of the Pahlavi Zoroastrian texts. If we strictly follow the statements given by Ebn al-Moqaffa’ and those repeated by al-Xwārizmī in his *Mafātiḥ al-‘ulūm* (just following the

---

language (*Mischsprache*), whose origin must be placed with the framework of the dynamics of communication developed with the Sasanian Empire. See also LENTZ 1926.

<sup>53</sup> See LAZARD 1995: 84.

<sup>54</sup> KĀNLARĪ 1986: 280–281 (see also the English translation based on the previous edition of KĀNLARĪ 1979).

<sup>55</sup> See LAZARD 1994: 35 (online edition 2011).

<sup>56</sup> See again LAZARD 1994: 35 (online edition 2011).

transcription of the Arabic originals and the literal translation proposed by Lazard himself)<sup>57</sup>, Dari was the language of the towns of Madā'in in which the people living at court usually spoke, and which was currently adopted in an area extending to Balkh. But both authors state that even Pārsi was the language in which the *mowbad* used to express themselves, and it was the speech of the Fārs. There is no direct reference to the written tradition, and to an open opposition between a written Pārsi against an exclusively oral Dari. The unique point on which we could find a warning is given by Ebn al-Moqaffa', when he notes that Pārsi was also used by wise men and the persons who could be connected to them. But is this remark sufficient to assume that the esoteric and astronomical circles, as well as the people interested in Western philosophy, plus the foreign translators working for the Persian *scriptoria* were compelled to write only in Pahlavi? But if we would like to accept this extreme point of view, it remains the fact that no speaker could so precisely command the different registers of his living language from any interference or intromission of other linguistic diastatic or diatopic levels (see below). If so, languages should not change! For this reason, I would assume that while standard Pahlavi endured in the Sasanian bureaucracy and administration, where the control of the confessional tradition played an important role, as it was in the patent case of the law system, where the Mazdean Church maintained a strong power, the case of secular, intellectual matters escaping this kind of confessional censorship, was different, and that a literature closer to the spoken living reality had room for a progressive expansion, in particular when the treated subjects were of main interest to a non-priestly audience<sup>58</sup>. In other words, I do not suggest that at the beginning wise men

<sup>57</sup> LAZARD 1995: 49–50.

<sup>58</sup> Astrologers and astronomers probably had their own forms of conservative practices, in the current modality for the erection of the horoscopes, in the preparation of prognostics, etc., which partly should have imitated Western patterns, including loanwords, technicalities, abbreviations, symbols, etc., which had their own history, and that had nothing to do with the priestly Mazdean tradition. In this case, we should imagine an opposite trend implying influences from the secular scribal habits into the priestly *scriptoria*, or at least a mixture of influences. It is certain that written Pahlavi represented an impending prestigious model, but we ignore whether the Parthian background had already a solid tradition able to exercise a considerable influence. However, when in the 4<sup>th</sup> century the decay of Parthian was evident, and the process of transformation of Middle Persian in the areas where Dari became the current oral variety, a progressive interference even in the written dimension should have appeared in one way or another. The subject is complicated from the fact that in some cases the evident conservative attitude in the writing practice even with its historical orthographies could be counter-balanced by a striking trend toward a living pronunciation, very far from the written appearance, so that even in official conservative documents we cannot be absolutely sure that the actual pronunciation

working as translators did produce a conscious openly contrastive linguistic model against the clerical patterns, but that this difference emerged time after time for different reasons. The decay of Parthian as formal linguistic way of expression propelled its merging into the Middle Persian, at least in Northern areas where it was the official language, while in the environment in which no religious scruples were particular relevant, the adoption of foreign models, loanwords and concepts, involved also a higher openness to accept and normalize early Parthian words and expression, which in any case were current in the everyday language, at court as in the bazar, although with the due sociolinguistic differences. Before to switch to another connected subject, I would like to remark that already Kānlārī noted<sup>59</sup> that according to some Muslim historians, and in particular Hamze Isfahāni after the authority of Abū Ja‘far Motavakkeli, “the Persian script is diverse and is of seven kinds”, adding that again al-Nadīm mentioned the *Ras-Sahriya* scrip, which would have been current for Logic and Philosophy. It is difficult to reach solid conclusions on these data, but it is important to mention these sources, also because the subject should be studied in further investigations in a systematic way.

In this case we have at disposal a very fitting example, which confirms the process of adaptation of a text, presumably in Pahlavi, into contemporary Dari. This particular case must be actually presumed thanks to an Arabic source normally ignored outside of the scholarly specialists interested in the transmission of exact sciences in the Islamic world. Around the middle of the 8<sup>th</sup> c., during the reign of Abū Muṣlīm, Sa‘īd Xurāsānxurreh wrote that a Persian astrologer such as Māhānkard, around the year 637<sup>60</sup>, had translated *The Book on the Nativities* of Zoroaster from the “religious script” (*dīn-dabīreh*) into Persian Dari (*al-lughat al-fārisīya al-darīya*). This translation would have been performed for the sake of his Marzbān, i.e. a margrave<sup>61</sup>, in the period “when the rule of the Persians fell to the Arabs”. Despite the fact that some scholars have interpreted the reference to Dari as doubtless referring to what we would now call “New” or “Modern” Persian, this conclusion is worthless, because based on the simplistic idea that Middle Persian (and Pahlavi) died and immediately after New Persian emerged as Athena from Jupiter’s head. But, actually, what kind of Persian was spoken in the second half of the 7<sup>th</sup> century CE? We know that this was an intermediate phase in which the language (better the main languages) were

---

was the one expected in a genuine southern Middle Persian, and not in a more evolved mixed Middle Persian variety of Dari.

<sup>59</sup> See KHANLARI [= KĀNLARĪ] 1978: 222–224.

<sup>60</sup> See GUTAS 1998: 37–38; for the text, see AFNAN 1964: 77–78; cf. also PINGREE 1975: 7; KUNITZSCH 1993: 241–249; PANAINO 2009: 89.

<sup>61</sup> See GIGNOUX 1984.

progressively, although slowly, changing. But we have to consider a second problem: The *dīn-dabīrī*, above quoted, and frequently interpreted as a denomination of the Avestan script, could be more easily explained as a fitting designation of classical (Zoroastrian) Pahlavi<sup>62</sup>. From the historical point of view, we well know that there was no reason to compose a true astrological text about the “nativities” in Avestan. The Avestan literature completely ignores classical astrology and does not even possess the sufficient lexicon in order to translate the minimal content of astrological sources. The assumption that we have to consider a translation from Avestan to Pahlavi is thus impossible.

In any case, this source states that in the early 7<sup>th</sup> century, peoples adapted texts of Zoroastrian derivation (written in a language connected with the *dēn*, which in my opinion could be only Pahlavi and not Avestan) directly into Dari! Thus, we could deduce that this process was explicitly realized only in that later time, but we must consider the fact that the earlier secular literature in Middle Persian, usually translated from foreign languages by scribes, who were not necessarily Mazdean, or even not Persian or Parthian, could have been offered into a linguistic variety that was not exactly the one of the Mazdean Church nor that of the official administration. Given the complex nature (sometimes extremely intricate and esoteric), the strange origins, the matters, and the restricted audience who were the suited public (and probable sponsor) of all these sophisticated texts, I doubt that they would have been strictly independent from the scribal models of the Church. Their language satisfied a different scope, which was not directed against the tradition, but that had another concern. The needs of a scholarly, scientific language, full of technicalities, probably implied a new kind of prose, closer to the original sources, and this situation inevitably paved the way for the intrusion of living expressions, taken from the everyday jargon and from the linguistic patrimony of other (not noble) professions, usually performed by persons not strictly educated according to the most strict of priestly models.

I must also underline the fact that Avestan manuscripts were never used in principle during the rituals, at least until the priestly class did not radically decay in its performative oral competences, and that the function for which the Avestan

---

<sup>62</sup> See WALBRIDGE 2001: 88. Cf. VAN BLADEL 2009: 34, n. 47. Another possibility, suggested as a second option by Maria Macuch (personal communication), would be that of Pāzand, but in this case the interpretation of the incomprehensible Arabic title of *an-nahmuṭān* as Middle Persian *tōhmagān* (as suggested by van BLADEL 2012: 41–42; see below) would be ruined. The association with the language of the Avesta remains ambiguous. In fact, even Ibn al-Nadīm insisted that this script was the one in which the Avesta was written, as remarked by KHANLARI [= KĀNLARĪ] 1978: 222–224, but the problem is that the Avestan liturgy was not written at all, and that the edition of the 21 *Nasks* was in Avestan and Pahlavi.

alphabet was created had nothing to do with the need to read Avestan texts during the liturgies<sup>63</sup>, but just for preserving an oral tradition, accompanying it with a canon of reference, to which the Pahlavi commentary, the *Zand* or *Zend*, offered an interpretative, academic support. Thus, there was no reason *a priori* to assume that Avestan was considered as the scripture of the *Dēn* mentioned in the text of Māhānkard, because it was only Pahlavi that was the current language used in order to offer theological or ritual comments to the liturgical oral texts. Thus, the present source states that around the early 7<sup>th</sup> century CE, a Pahlavi astrological book containing a text involving also Zoroaster, was translated into Dari. I have hesitated for a while to adopt without caution the idea of a proper translation, because in that period the two linguistic varieties of Persian should have been still mutually comprehensible, but it is possible that, given the technical matter of the text, Māhānkard had simply to adapt the lexicon and the style of the text to the jargon currently used by the Marzbān and his little court. This source then informs us that it was possible to refresh a text from Pahlavi into (written!) Dari and, of course, contrariwise.

All these considerations compel us to revise a certain approach to the history of the final process of translation from Middle Persian into Arabic. In some cases, the work was not exactly from Pahlavi to Arabic, but from a form of Middle Persian Dari into Arabic. Although, as I have already noted, the presence of heterograms cannot represent a serious obstacle for an author who well understood a Semitic language, Dari was usually spoken by many court astrologers under the Caliphate, and the percentage of heterograms (if any) in these scientific texts is unclear. If the model was that of the Manichaean Middle Persian, they were simply absent<sup>64</sup>. The concentration of this scientific (astronomical, astrological, philosophical, historical, medical, etc.) material in a laical and now Islamic framework, full of new converted scholars (or of non-Mazdean scholars such as Māšāʾallāh, who was a Persian Jew) ruined all interest in the active preservation of the genuine heritage of Middle Persian. In this respect we cannot hold the Mazdean Church as mainly responsible for this loss, because this dramatic result was the bitter fruit of the times. Despite the fact that the (Middle) Persian language was still living, although in a complex phase of progressive transformation, which did not completely mark a radical separation

---

<sup>63</sup> On this aspect of the Mazdean tradition, see PANAINO 2018: 79–106.

<sup>64</sup> For instance, the fact that Abū Maʿšār was of Balkh, in the east (Xurāsān), and that he certainly spoke Dari, gave him direct access to the secular language of the Sasanian court, which was similar (with the exception of local speech particularities). In his case, there is no reason to doubt that he was in trouble even with a Pahlavi text, because being fully conversant with Arabic, the heterograms should have not been a serious problem for him. On the other hand, it is also possible that the redaction of scientific texts, did not insist on the large use of them.

between New Persian and Middle Persian until the 11<sup>th</sup> century, the overwhelming prestige of Arabic, its use at the court, the political embarrassment of a linguistic tradition too strongly linked with the Sasanian past, favored the progressive ruin of the pre-Islamic textual heritage, in particular outside of clerical circles. These documents, once translated into Arabic, fell out of interest, and there was no reason to preserve them, even for the Church, which perhaps was not even in direct possession of these secular sources and that, on the contrary, faced many other problems.

The picture we are reconstructing is based on some inevitable inferences, which try to offer a plausible reconstruction of the synchronic distribution of the Middle Persian linguistic and literary domain, in which Pahlavi and Dari covered not only different regional areas, but also answered to different needs emerging from particular cultural and socio-political contexts. Although all these centers were not necessarily in direct antagonism to one another, certainly they represented various interests and orientations inevitably worthy of consideration.

In conclusion, I would like to suggest that the progressive oral influence of the Middle Persian variety, which became Dari with its increasing prestige<sup>65</sup>, especially when it was spoken at court, did not swiftly erase the clerical tradition and its language, a fact that explains why other (more prudent) religious communities, such as the Christians, did not frontally break with the tradition (as, on the contrary, the Manichaeans did), but progressed in an inexorable way.

The “*variazione diastratica*” (according to the formulation advanced by Coseriu)<sup>66</sup> within a linguistic competition, in which Dari was probably felt in the beginning as popular and inferior, step by step should have changed into a sort of bilingual difference, in particular when this language assumed a special status at court, which expanded towards Central Asia. The measure to which the scientific circles – working on foreign sources and translating them into Middle Persian – were strict followers of a Zoroastrian Pahlavi style, or started to accept in their technical jargon not only a higher amount of loanwords, but also a good number of Northern expressions (some perhaps even inherited from the Parthian tradition) in order to produce a secular literature closer to the taste and the expectations of their direct sponsors, is a matter of discussion never touched before, at least in this way. The present contribution aims to focalize this problem, and suggests that, if Kānlarī was perhaps too sharp in his formulation, the situation

---

<sup>65</sup> The fact that Dari was a language mostly spoken does not imply that its sociolinguistic level was only vulgar or popular, and that it was a priori unsuitable for serious matters. When in Europe the national languages emerged as literary means of communication, their patent utility became mostly relevant in secular matters, sciences and philosophy or politics, while theological and juridical subjects were among the last to be substituted.

<sup>66</sup> The concept was anticipated by FLYDAL (1952), but formalized by COSERIU 1973.



presents some aspects that allow us to reconsider, at least in part, his suggestion. Dari was probably not official, but its presence could not be relegated to an exclusively oral dimension, even in a period in which literacy was limited, assumes a contradictory weight. Thus, if the chancery scribes duly respected orthographic and terminological conventions (as still happens even today in the language of the administration, that still keeps alive archaic formulas completely dead in the living language, so that not only our students, but even our administrators, do not understand at all their true meaning<sup>67</sup>, thus leading to some ridiculous mistakes), we can easily imagine that while one dimension was that of the formal situation, another was that of the true living reality. In this respect, we can remark that the language of the Pahlavi Papyri preserved a high level of formality and of closeness to the scribal and priestly traditions<sup>68</sup>, but we cannot sharply deduce that they are a conclusive witness for all the court productions or its official or semi-official correspondences<sup>69</sup>.

Certainly, the possibility to play with different sociolinguistic, lexical, and narrative levels gave a deeper richness to Middle Persian, and probably enriched its oral poetry and narrative (with a refreshed stimulus even for the *gōsān* tradition)<sup>70</sup>, thus regenerating the living force of the everyday language of the

---

<sup>67</sup> This happens frequently in the administrative texts, where expression belonging to the archaic language of the notaries and of the bureaucracy survives. For instance, in the official issuing of documents of many Italian State institutions (even universities), where the word *li*, which should appear in the dating formulas, is mostly written *lì* (with a stress). Practically, the function of the old plural masculine determinative article *li* (from Latin *illi*) normally appearing instead of a complete syntagmatic sequence such as *li giorni* (i.e. “the days”), has been completely forgotten, and is confused with a reference to the place where the document has been issued, i.e. *lì*, as *adverbium loci*, “there” (from Latin *illic*). Despite the formal protests of many scholars, some universities still endure in writing the wrong *lì*. The power of ignorance!

<sup>68</sup> I must thank for his advice Arash Zeini with whom I have discussed the socio-linguistic aspects of the language of the so-called Pahlavi Papyri. See now Zeini 2018 (with a detailed bibliography on the past studies); cf. also the foundational studies by Weber 1992; 2003 (with additional references on the history of the studies). I must also thank Dieter Weber, who confirmed that in his knowledge there are no evident Northern elements in the documents he studied.

<sup>69</sup> The legal nature of the Tabarestān documents has probably played an enormous role on the style and lexicon of these texts, whose language is a standard Pahlavi. This fact shows that the administration, even after the collapse of the Sasanian Empire, retained older and formal linguistic and formulary patterns also in the framework of provincial courts, despite the fact that the living language was Dari. See WEBER (2016a; 2016; 2019); MACUCH (2019). I must thank Maria Macuch for her kind advice on this linguistic material.

<sup>70</sup> See BOYCE 1957. In her article of 2002, furthermore Boyce wrote “It seems unlikely that any Parthian minstrel poems were set down in writing in early Sasanian times, and all that were

Sasanian court and its leading society. This context would have probably favored the inclusion of new words and expressions belonging to a different cultural and ethno-linguistic framework, as it was with the Northern one, which endured in maintaining a strong link with the progress of world history. This inclusive process contributed to the final re-birth of such an extraordinary phoenix that was New Persian.

#### BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

SOHEIL MUHSIN AFNAN (1964) *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. Leiden, E. J. Brill.

AGATHIAE MYRINAEI (1967) *Historiarum Libri quinque* recensuit Rudolfus Keydell. Berolini, W. de Gruyter.

AGATHIAS (1975) *The Histories*. Translated with an introduction and short explanatory notes by Joseph D. Frendo. (Corpus Fontium Byzantinae Vol. II A, Series Berolinensis, Berlin – New York, W. de Gruyter.

---

recorded thereafter had necessarily to be rendered into Middle Persian, for it can be deduced (BOYCE, 1979, p. 116) that at some point in the 4th century C.E. the Sasanians decreed that of the Iranian languages current within their empire only their own Middle Persian might be written, with the use everywhere of spoken Middle Persian being probably strongly encouraged. The training of Parthian scribes to write in their own distinctive script must therefore have ceased, and by the time of the Arab conquest in the 7th century knowledge of this script is likely to have been lost, with a block having been put on the development of Parthian as a written language. So when eventually the Parthian *gōsān* texts to be considered here were recorded, it could only be in Middle Persian.” I would like to discuss some of the statements here advanced. Actually, a radical ban of written Parthian seems to me improbable, and this bold statement too radical without direct historical supports. Thus, if a sort of progressive reduction in the use of Parthian was actually current since the 4<sup>th</sup> century, this result should be seen as an effect of an increasing interference of the prestige assumed by Middle Persian, which was in the condition to become embedded in part of the Northern Iranian lexicon. In the end, a new socio-linguistic, dialectological and diatopical variety (with probably many inner sub-varieties) emerged, and this fact could be an additional explanation for the impulse given to the formation of Dari. On the other hand, the evidences for this official decree are not compelling, and this statement is based on an inference we can assume with prudence strictly for the official scribal material, but not for private or secular texts in provincial districts. Another fact to be considered is the still determinant importance of orality, which must be considered in particular in the case of poetical, narrative texts such as the ones performed by minstrels, who probably utilized music in their narrations. This was a kind of literature whose circulation was mostly oral, despite any ban or Imperial order, if any of that kind.

DOMENICO AGOSTINI (2016) ‘Greek Echos in Pahlavi Literature. A Preliminary Survey of Calques and Foreign Terms’, *Linguarum Varietas. An International Journal*, 5, pp. 13–23.

DOMENICO AGOSTINI – SÖREN STARK (2016) ‘Zāwulistān, Kāwulistan and the Land Bōsi 波斯 – On the Question of a Sasanian Court-in-Exile in the Southern Hindukush’, *Studia Iranica*, 45/1, pp. 17–38.

SEAN W. ANTHONY (2013) Nawbakṭi Family. In *Encyclopædia Iranica* online, ed. by Ehsan Yarshater: <https://www.iranicaonline.org/articles/nawbakti-family>

ALI ASADI – CARLO GIOVANNI CERETI (2018) ‘Two New Pahlavi Inscriptions from Fars Province’, in *Istakhr (Iran) 2011–2016. Historical and Archaeological Essays*, ed. by Maria Vittoria Fontana (Quaderni di Vicino Oriente XIII). Sapienza Università di Roma, Roma, pp. 87–106.

HAROLD WALTER BAILEY (1971) *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books* (Ratanbai Katrak Lectures, Oxford, The Clarendon Press, 1943; reprinted with a New Introduction by the author, Oxford, Clarendon Press.

CHRISTIAN BARTHOLOMAE (1922) *Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten IV*. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Abh. 6), Heidelberg, Carl Winter.

JASON BEDUHN – JAIN GARDNER – PAUL DILLEY (2015) *Mani at the court of the Persian Kings: Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*. (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 87). Leiden, Brill.

EMILE BENVENISTE (1930) Le texte du *Draxt Asūrīk* et la versification pehlevie. *Journal asiatique* 218, pp. 193–225.

AL-BĪRŪNĪ (1879) *The Chronology of ancient nations; an English Version of the Arabic text of the Athār-ul-Bākiya of Albîrûnî, or “Vestiges of the past”* (...) translated and edited, with Notes and Index, by Edward Sachau. London. Allen.

GIANCARLO BOLOGNESI (1953) ‘Osservazioni sul Draxt i Āsūrīk’, *Rivista degli Studi Orientali*, 28, pp. 174–181.

MARY BOYCE (1957) ‘The Parthian *gōsān* and Iranian Minstrel Tradition’, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 89, Issue 1-2, pp. 10–45.

MARY BOYCE (1979) *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London.

MARY BOYCE (2002) ‘*gōsān*’, in *Encyclopædia Iranica*, ed. by Ehasan Yarshater, Vol. XI, Fasc. 2, pp. 167–170 (online version updated 2012: <https://iranicaonline.org/articles/gosan>).

PETER BRUNS (2009) ‘Paul der Perser. Christ und Philosoph im spätantiken Sasanidenreich’, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 104, pp. 28–53.

MATTHEW P. CANEPA (2009) *Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship Between Rome and Sasanian Iran*. (Transformation of the Classical Heritage, 45), Berkeley, University of California Press.

ALBERTO CANTERA (2004) *Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta*. (Iranica, 7), Wiesbaden, O. Harrassowitz.

CARLO GIOVANNI CERETI (1992-93) ‘Appunti preliminari allo studio del quarto libro del Dēnkard’, *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, 23–24, p. 232–243.

CARLO GIOVANNI CERETI (1994–95) ‘Prolegomena allo Studio del Quarto Libro del Dēnkard’, *Studi e Saggi Linguistici*, 5, pp. 107–129.

CARLO GIOVANNI CERETI (2001) *Letteratura Pahlavi: Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta*. Sīmory, Milano, Mimesis.

CARLO GIOVANNI CERETI (2018) ‘Two Late Pahlavi Inscriptions from the Alburz Mountains: Lājim and Mil-e Rādekān’, in *Translation and Transmission in the Eastern Mediterranean 500 BC-1500 AD*, ed. by Jaakko Hameen-Antilla – Ilkka Lindstedt. The Intellectual Heritage of the Ancient and Mediaeval East, Munster, Ugarit Verlag, pp. 55–94.

CARLO GIOVANNI CERETI (2019) ‘From Middle to New Persian: Written Materials from Northern Iran and Khorasan’, *Vicino Oriente* XXIII, p. 95–107.

CARLO GIOVANNI CERETI – SÉBASTIEN GONDET, (2015) ‘The Funerary Landscape Between Naqš-e Rostam and Estāḥr (Persepolis Region). Discovery of a New Group of Late Sasanian Inscribed Rock-Cut Niches’, *Iranica Antiqua* 50, pp. 367–403.

EVANGELOS K. CHRYSOS (1978) ‘The Title Βασιλεύς in Early Byzantine International Relations’, *Dumbarton Oaks Papers*, 32, pp. 30–75.

EUGENIO COSERIU (1973) *Lezioni di linguistica generale*. Torino.

EMILY COTTRELL (2009) ‘L’Autobiographie de Zoroastre’, in *Pensée grecque et Sagesse d’Orient. Mélanges Michel Tardieu*, éd. par Mohammad Ali Amir-Moezzi et Jean-Daniel Dubois, Christelle Jullien, Florence Jullien. Paris, Brepols, pp. 177–183.

EMILY COTTRELL (2015) ‘«L’Hermès arabe» de Kevin van Bladel et la question du rôle de la littérature sassanide dans la présence d’écrits hermétiques et astrologiques en langue arabe’, *Bibliotheca Orientalis*, 73/3–4, cols. 336–401.

EMILY J. COTTRELL – MICAH T. ROSS (2019) ‘Persian Astrology: Dorotheus and Zoroaster, according to the Medieval Arabic Sources (8<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> Century)’, in *Proceedings of the Eighth European Conference of Iranian Studies, Held on 14–19 September 2015 at the State Hermitage Museum and Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences in St. Petersburg*. Vol. 1: *Studies on Pre-Islamic Iran and on historical Linguistics*, ed. by Pavel B. Lurje. (State Hermitage Museum), Saint Petersburg, The State Hermitage Publishers, pp. 87–105.

FRANZ CUMONT (1937) *L’Égypte des astrologues*. Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Élisabeth.

DESMOND DURKIN-MEISTERERNST (2014) *Grammatik des Westmitteliranischen (Parthisch und Mittelpersisch)*. (Grammatica Iranica, 1; Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophischen-historische Klasse, Sitzungsberichte, 850. Band). Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

ELA FILIPPONE (2011) ‘The language of the Qor’ān-e Qods and its Sistanic dialectal background’, in *The Persian Language in History*, ed. by Mauro Maggi and Paola Orsatti (Beiträge zur Iranistik, 32), Wiesbaden, Ludwig Reichert Verlag, pp. 179–235.

LEIV FLYDAL (1952) ‘Remarques sur certains rapports entre le style et l’état de langue’, *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*, 16, pp. 241–258.

ANDREA GARIBOLDI (2006) *Il regno di Xusraw dall'anima immortale: riforme economiche e rivolte sociali nell'Iran sasanide del VI secolo*. (Simory). Milano, Mimesis.

PHILIPPE GIGNOUX (1984) 'L'organisation administrative sasanide : le cas du *marzbān*', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4, pp. 1–29.

GHERARDO GNOLI (1989) 'Un cas possible de différenciation lexicale entre *dari* et *pārsi*', in *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, éd. par Charles-Henri de Fouchécour – Philippe Gignoux. (Cahier de Studia Iranica, 7), Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, pp. 151–164.

FRANTZ GRENET (2003) *La Geste d'Ardashir fils de Pābag* (Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān). Traduit du pehlevi. Die, Éd. A Die.

DIMITRI GUTAS (1983) 'Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone Between Alexandria and Baghdad', *Der Islam*, 60/2, pp. 231–240.

DIMITRI GUTAS (1995) *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2<sup>nd</sup>–4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> Centuries)*. New York, Routledge.

JAAKKO HÄMEEN-ANTTILA (2018) *Khwadāynāmag. The Middle Persian Book of Kings*. (Studies in Persian Cultural History, 14), Leiden – Boston, Brill.

WALTER BRUNO HENNING (1942) 'An Astronomical Chapter of the Bundahishn', *JRAS*, pp. 229–248.

WALTER BRUNO HENNING (1958) 'Mitteliranisch', in *Handbuch der Orientalistik*. Vierter Band: *Iranistik*. Erster Abschnitt: *Linguistik*, herausgegeben von Bertold Spuler und Hermann Kees. Leiden – Köln, Brill, pp. 20–130.

ERIK HERMANS (2018) 'A Persian Origin of the Arabic Aristotle? The Debate on the Circumstantial Evidence of the Manteq Revisited', *Journal of Persianate Studies*, 11, pp. 72–88.

PARVIZ NĀTEL KHANLARI [= KĀNLARĪ] (1979) *A History of the Persian Language*. Translated into English by N. H. Ansari. New Delhi.

PARVIZ NĀTEL KĀNLARĪ (1986/1365 Š.) *Tārīk-e zabān-e fārsī*. New edition. Vol. I. Tehran (first edition Tehran, 1969–79).

DAVID KING (2019) 'The Study of Logic in Syriac Culture', in *La philosophie en syriaque*, éd. par Henri Hugonnarde-Roche – Emiliano Fiori. (Études syriaques, 16), Paris, Geuthner, pp. 163–208.

JEFFREY KOTYK (2017) 'Iranian Elements in Late-Tang Buddhist Astrology', *Asia Major*, 30/1, pp. 25–58.

JEFFREY KOTYK (2018) 'The Sinicization of Indo-Iranian Astrology in Medieval China', *Sino-Platonic Papers*, 282, pp. 1–95.

JEFFREY KOTYK (2019) 'Indo-Iranian and Islamic Sources of Astrological Medicine in Medieval China', *Asian Medicine: Journal of the International Association for the Study of Traditional Asian Medicine*, 14/1, pp. 30–55.

PAUL KUNITZSCH (1974) *Der Almagest: die Syntaxis mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch-lateinischer Überlieferung*. Wiesbaden.

PAUL KUNITZSCH (1975) ‘Über das Frühstadium der arabischen Aneignung antiken Gutes’, *Saeculum*, 26, pp. 273–282.

PAUL KUNITZSCH (1993) ‘The Chapter of the Fixed Stars in Zarādusht’s *Kitāb al-mawālīd*’, *Zeitschrift für Geschichte der arabischislamischen Wissenschaften*, 8, pp. 241–249.

GILBERT LAZARD (1995) *La formation de la langue persane* (Travaux et mémoires de l’Institut d’études iraniennes, 1; Paris, Peeters).

WOLFGANG LENTZ (1926) ‘Die nordiranischen Elemente in der neupersischen Literatursprache bei Firdosi’, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 4, pp. 251–316.

DAVID NEIL MACKENZIE (1964) ‘Zoroastrian Astrology in the *Bundahišn*’, *BSOAS*, 27/3, pp. 511–529.

MARIA MACUCH (2019) ‘Pahlavi Legal Documents from Tabarestan. Two Claims and a Re-evaluation of Crop Yields: The Juristic Context of Tab. 21, 22 and 24’, in *Sasanian Persia and the Tabarestan Archive*, ed. by Rika Gyselen. (Res Orientales, 27). Bures sur Yvette: Groupe d’Etude de la Civilisation du Moyen-Orient, pp. 117–150.

JEAN DE MENASCE (1949) ‘Notes iraniennes’, *Journal asiatique*, 237, pp. 1–6.

JEAN DE MENASCE (1972) *Le troisième livre du Dēnkart*. (Travaux de l’Institut d’études iraniennes de l’Université de Paris, 5; Bibliothèque des œuvres classiques persanes, 4; Collection Unesco d’œuvres représentatives. Série persane), Paris, C. Klincksieck.

CARLO ALFONSO NALLINO (1922) ‘Tracce di opere greche giunte agli arabi per trafila pehlevica’, in *A Volume of Oriental Studies Presented to Professor Edward G. Browne on His 60<sup>th</sup> Birthday (7<sup>th</sup> February 1922)*, ed. by Thomas Walter Arnold and Reynold A. Nicholson. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 345–363.

CARLO ALFONSO NALLINO (1944) *Raccolta di Scritti Editi e Inediti*. Vol. V. *Astrologia – Astronomia – Geografia*, a cura di Maria Nallino. Roma, Istituto per l’Oriente.

CARLO ALFONSO NALLINO (1948) *Raccolta di Scritti Editi e Inediti*. Vol. VI. *Letteratura – Linguistica – Filosofia – Varia* (con bio-bibliografia di Carlo Alfonso Nallino e indici analitici), a cura di Maria Nallino. Roma, Istituto per l’Oriente.

ANTONINO PAGLIARO (1925) *Il Testo pahlavico Ayātkār-i Zarērān edito in trascrizione, con introduzione, note e glossario*, (Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Serie Sesta. Vol. I. Fascicoli 7°–8°), pp. 550–604 (=1–54 as a separate booklet).

ANTONIO PANAINO (1997) ‘Visione della volta celeste e Astrologia nel Manicheismo’, in *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi: «Manicheismo e Oriente Cristiano Antico»*. Arcavacata di Rende – Amantea, 31 August – 5 September, a cura di Luigi Cirillo – Alois van Tongerlo. Lovanii – Neapoli, Brepols, pp. 249–295.

ANTONIO PANAINO (1999) *La Novella degli Scacchi e della tavola Reale*. Un’antica fonte orientale sui due giochi da tavoliere più diffusi nel mondo eurasiatico tra Tardoantico e Medioevo e sulla loro simbologia militare e astrale. Testo pahlavi, traduzione e commento al *Wizārišn ī čatrang ud nihišn ī nēw-ardaxšīr* “La spiegazione degli scacchi e la disposizione della tavola reale”. (Sīmory), Milano, Mimesis.

ANTONIO PANAINO (2002) 'Quelques réflexions sur le calendrier zoroastrien', in *Iran. Questions et Connaissances*. Vol. I. *La période ancienne. Quatrième Conférence européenne d'Études Iraniennees*. Paris, 6–10 septembre 1999, textes réunis par Philip Huysse. (Studia Iranica, Cahier 25), Paris, Peeters / Association pour l'avancement des études iraniennes, pp. 221–232.

ANTONIO PANAINO (2009) 'Sasanian Astronomy and Astrology in the Contribution of David Pingree', in *Kaid. Studies in History of Mathematics, Astronomy and Astrology in Memory of David Pingree*, ed. by Antonio Panaino – Gherardo Gnoli. (Serie Orientale Roma, CII), Roma, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, pp. 71–99.

ANTONIO PANAINO (2012) 'The Age of the Avestan Canon and the Origins of the Ritual Written Texts', in *The Transmission of the Avesta*, ed. by Alberto Cantera. (Iranica 20), Wiesbaden, O. Harrassowitz, pp. 70–97.

ANTONIO PANAINO (2016) '*Between Astral Cosmology and Astrology. The Mazdean Cycle of 12,000 Years and the Final Renovation of the World*', in *The Zoroastrian Flame. Exploring Religion, History and Tradition*. Ed. by Alan Williams, Sarah Stuart, Almut Hintze. London – New York, Tauris, pp. 113–133.

ANTONIO PANAINO (2017) '*Astrologi cristiani alle corti Sasanide e Cinese*', *Bizantinistica*, Serie Seconda, 18 [2018], pp. 149–165.

ANTONIO PANAINO (2018) 'Books without Ritual – Ritual without Books. The Mazdean Approach to the divine Liturgy between Literacy and Orality. A Reversed History of Avestan and Sasanian scholarship', in *Sasanian Iran in the context of Late Antiquity*. Bahari Lecture Series at the University of Oxford, 1. Oxford Conference, ed. by Touraj Daryaee. (Ancient Iran Series, 6). UCI, Jordan Center for Persian Studies, Irvine, p. 79–106.

ANTONIO PANAINO (2019a) *Old Iranian Cosmography. Debates and Perspectives*. (Iranica et Mediterranea, 3), Milano – Udine, Mimesis.

ANTONIO PANAINO (2019b) *A Walk through the Iranian Heavens. For a History of an unpredictable Dialogue between non-Spherical and Spherical Models*. (Ancient Iran Series, 9), Irvine, Jordan Center for Iranian Studies.

ANTONIO PANAINO (2020) 'The Conceptual Image of the Planets in Ancient Iran and the Process of Their Demonization: Visual Materials and Models of Inclusion and Exclusion in Iranian History of Knowledge', *N.T.M.* (2020) <https://doi.org/10.1007/s00048-020-00244-w>.

ANTONIO PANAINO (2021) 'Traces of a Pahlavi Lexical and Technical Heritage in Medieval Latin through the Arabic Intermediation: 'Miracles', Doubts, Problems', in *L'Orient en partage. Échanges et transferts culturels entre Tibre et Euphrate*, éd. par Florence Jullien. Paris, Brepols, in printing.

DAVID EDWIN PINGREE (1962) 'Historical horoscopes', *Journal of the American Oriental Society* 82/4, pp. 487–502.

DAVID EDWIN PINGREE (1968) *The Thousands of Abū Ma'shar*. (Studies of the Warburg Institute, Vol. 30) London, Warburg Institute, University of London.

DAVID PINGREE (1975) 'Māshā'allāh: Some Sasanian and Syriac Sources', in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. by George Fadio Hourani. (Studies in Islamic Philosophy and Science), Albany, State University Press of New York, p. 5–14.

DAVID PINGREE (1989) 'Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia', *Dumbarton Oaks Papers*, 43, pp. 227–239.

ENRICO G. RAFFAELLI (2001) *L'oroscopo del mondo. Il tema di nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana*. (Sīmory), Milano, Mimesis.

ENRICO G. RAFFAELLI (2017) 'Astrology and Religion in the Zoroastrian Pahlavi Texts', *Journal Asiatique*, 305/2, pp. 171–190.

SAEHNER (2019) 'A Zoroastrian Dispute in the Caliph's Court', *Iranian Studies*, 52, pp. 61–84.

GEORGE SALIBA (2007) *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. (Transformations, Studies in the History of Science and Technology), Cambridge, Mass., The MIT Press.

ALEXANDER MARKUS SCHILLING (2008) *Die Anbetung der Magier und die Taufe der sāsāniden*. Zur Geistesgeschichte des iranischen Christentums in der Spätantike. (Corpus Christianorum Orientalium, vol. 621. Subsidia, Tomus 120). Lovanii.

FUAT SEZGIN (1979) *Geschichte der arabischen Schrifttums*. Band VII: *Astrologie-Meteorologie und Verwandtes bis ca. 430 H*. Leiden, Brill.

MANSOUR SHAKI (1979) 'Some Basic Tenets of the Eclectic Metaphysics of the *Dēnkart*', *Archiv Orientalní*, 38, pp. 277–312.

MANSOUR SHAKI (1981) 'The *Dēnkart* Account of the History of the Zoroastrian Scriptures', *Archiv Orientalní*, 49, pp. 114–125.

DANIEL J. SHEFFIELD (2015) 'Primary Sources: New Persian', in *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. by Michael Stausberg and Yuhān S.D. Vevāina, Oxford, pp. 529–542.

PRODS OKTOR SKJÆRVØ (2010) 'On the Terminology and Style of the Pahlavi Scholastic Literature', in *The Talmud in Its Iranian Context*, ed. by Carol Bakhos and M. Rahim Shayegan. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 135), Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 178–206.

MICHAEL STAUSBERG (2007) 'A Name for All and No One: Zoroaster as a Figure of Authorization and a Screen of Aspiration', in *The Invention of Sacred Tradition*, ed. by James R. Lewis and Olav Hammer, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 177–198.

AHMAD TAFAZZOLI, (2000) *Sasanian Society. I. Warriors II. Scribes III. Dehqāns*. (EHSAN Yarshater Distinguished Lectures in Iranian Studies no. 1), New York, Bibliotheca Persica Press.

SAYYED HASAN TAQIZADEH (1943) 'The early Sasanians: Some chronological points which possibly call for revision', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11/1, pp. 6–5.

PAUL TEDESCO (1921) 'Dialektologie der westiranischen Turfantexte', *Le Monde Oriental*, 15, pp. 184–258.

JAVIER TEIXIDOR (2003) *Aristote en syriaque. Paul le Perse, logicien du VI<sup>e</sup> siècle*. Paris, CNRS éditions.



GIANFILIPPO TERRIBILI (2017) 'Dēnkard III Language Variation and the Defence of Socio-Religious Identity in the Contest of Early-Islamic Iran', *Open Linguistic*, 3/1 (*Topical Issue on Historical Sociolinguistic Philology*, ed. by Chiara Barbati and Christian Gastgeber), pp. 396–418.

GERALD JAMES TOOMER (1984) *Ptolemy's Almagest*. London.

JAMSHEDI MANECKJI UNVALA (1923) 'Draxt i Asurīk', *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 2, pp. 637–678.

KEVIN VAN BLADEL (2009) *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford, Oxford University Press.

KEVIN VAN BLADEL (2012) 'The Arabic History Science of Abū Sahl ibn Nawbakht (fl. ca. 770–809) and Its Middle Persian Source', in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. by Felicitas Opwis and David Reisman. Leiden, E. J. Brill, pp. 41–62.

KEVIN VAN BLADEL (2015) 'Eight-Century Indian astronomy in the two Cities of Peace', in *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honour of Patricia Crone*, ed. by Behnam Sadegī – Asad Q. Ahmed – Adam Silverstein – Robert Hoyland. (Islamic History and Civilization. Studies and Texts, 114, Leiden – Boston, pp. 257–294.

PHIROZE VASUNIA (2007) *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran. The Greek and Latin Sources in Translation*. Mumbai, The K.R. Cama Oriental institute.

YUHAN S. D. VEVAINA (2010) 'Relentless Allusion: Intertextuality and Reading of Zoroastrian Interpretative Literature, in ed. by Carol Bakhos and M. Rahim Shayegan. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 135), Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 206–232.

JOHN WALBRIDGE (2001) *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism* (Albany, State University of New York Press.

DIETER WEBER (1992) *Ostraca, Papyri und Pergamente*. (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part III, vol. IV–V). London: School of Oriental and African Studies.

DIETER WEBER, (2003) *Berliner Papyri, Pergamente und Leinenfragmente in mittelpersischer Sprache*. Unter Mitarbeit von William Brashear. (Corpus Inscriptionum Iranicarum, part III, vol. IV–V). London: School of Oriental and African Studies.

DIETER WEBER (2016a) 'Court Records of Lawsuits in Tabarestān in the Year 86/7 PYE (737 CE): A Philological Examination', in *Words and Symbols: Sasanian Objects and the Tabarestān Archive*, ed. by Rika Gyselen. (Res Orientales, 24), Leuven, Peeters, pp. 121–144.

DIETER WEBER (2016b) 'Two Documents from Tabarestān Reconsidered (Tab. 12 and 26)', in *Words and Symbols: Sasanian Objects and the Tabarestān Archive*, ed. by Rika Gyselen. (Res Orientales, 24), Leuven, Peeters, pp. 185–192.

Dieter Weber (2019) 'Pahlavi Legal Documents from Tabarestān. Two Claims and a Re-evaluation of Crop Yields: A Philological Study of Tab. 21, 22 and 24', in *Sasanian Persia and the Tabarestān Archive*, ed. by Rika Gyselen. (Res Orientales, 27). Bures sur Yvette: Groupe d'Etude de la Civilisation du Moyen-Orient, pp. 91–115.

Arash Zeini (2018) *Middle Persian Papyri, Ostraca and Parchments: An Introduction*. (Sasanika Papyrological Studies No. 1, January 2018). Irvine, California.

DOI: 10.46698/VNC.2020.76.54.001

## REVIEW. РЕЦЕНЗИЯ

**Castelluccia, Manuel: Transcaucasian Bronze Belts.** BAR International Series 2842. BAR Publishing, Oxford 2017. – 419 p.

I had great expectations when I started to read the monograph of Manuel Castelluccia on Caucasian on bronze belts, as it is a long-awaited work that has been filling a gap. Leafing through the volume it was a pleasant surprise to see on the initial pages that the introductory lines were written by John Curtis, who has an especially thorough knowledge of the region, made excavations himself and as the former head of the Middle East Department at the British Museum is one of the persons with the best knowledge of the collection material. This well reflects that the research of the region and the topic is quite in the focus of international interest. This gives a special meaning to the way he closes his lines: this catalogue will be the indispensable and generally used basic work for all researchers dealing with the archaeological material of the Transcaucasia.

In his catalogue Manuel Castelluccia collected almost 350 plate belts from 81 sites, most of which were found in the territory of the South Caucasus (South Ossetia, Georgia, Armenia, Azerbaijan). However, a great many of the artefacts — approximately 150 pieces — that can be dated back to the 13th–7th centuries B.C. appeared at one single location, in the famous South Ossetian Tli graveyard of the Koban culture. Most of the belts analysed are richly decorated with geometric motifs, but on almost a hundred artefacts figures are also represented. Most of the time the belts feature deer, goat and antelope species, wild boars, predators, birds, snakes and fish, but even turtles are shown. The images, interpreted by the author as military, festive, religious and hunting scenes, show horses, wagons, hunters and soldiers. Breaking with the earlier tradition of analysing the spectacular images of belt plates by taking an approach of art history, he examines the objects in a complex manner, in their archaeological and environmental context corresponding to the place where they were found. The author is seeking an answer to such fundamental questions as to who and when created these objects and for whom, for what occasion, when and why those were worn, what the content and meaning of the decoration was, whether

these belts were intended for general wearing or they were rather prestige objects, and where the style of the representations is positioned in the system of the region's cultural and art traditions?

In the course of the analyses, though, it was not possible to find clear answers to some of the questions, as, for instance, the plate belts were basically worn on men's waists, but belts were also found in the tombs of women and children. The belts were not linked to social position either, as they appeared in the burials with both poor and rich grave goods. The author finds it likely that the ornamented belts were custom-made and worn over a lifetime. In relation with that, however, I would recall the well-known events of the Trojan war, when for the funeral of Patroclus the goldsmiths made the jewellery for the dead at the graveside. My own experience shows that even upon the examination of original objects it cannot always be decided whether or not the belts show the signs of wear or damages that would suggest a longer period of use, but in the future special attention should also be paid to that.

For understandable reasons, the analysis focuses on decorations. In relation with the often stylized depiction of animals, research often connects these findings with the so-called animal style of the steppe peoples. However, as the author calls attention to it, even despite the apparent similarity, this is a far too simplified view, especially because of the images of humans. The peoples of the Caucasus, lying between the Ancient East and the steppe country, played an especially important bridging role in the Iron Age. Therefore, the author attached a great significance to the fact that wedged between two areas representing significantly differing economic and cultural worlds, an independent mode of metallurgy and artistic representation emerged, expressing the traditions of the local population, as it is also indicated by the bronze belts. For instance, as opposed to the bronze belts from Urartu, dating back to the 9–7th century B.C., often depicting wondrous creatures, mythological scenes and being under the influence of the art of the Ancient East, and within that mainly Assyria, the Transcaucasian belts are not typically characterised by combining different animal figures and depicting wondrous creatures. Taking this also into account and the circumstances of how they appeared, and analysing the images on the other object types, the author all in all comes to the conclusion that Transcaucasian art is a deep, locally rooted and independent sub-group, though strongly influenced by the surrounding areas, within the wider art Koine of the Eurasian cultures. I think the majority of today's researchers agree with this statement.

Even a brief list of the results of the complex analyses described in the monograph would go beyond the limits of a book review; the reader will see those anyway. However, I would like to call attention to some additional important aspects that might be of assistance for determining the course of new

research. I know that the author did not elaborate on some of these aspects due to the lack of data, and is planning to rethink some other issues in the future. One of the long-debated crucial points is from which direction the region was affected by various impacts and how strong these were. The data used in this work also reflect that the territory of the Transcaucasia, right up until the appearance of the Scythians was a lot more strongly connected to the art of the Ancient East than to the steppe. This is well reflected by a significant part of the archaeological artefacts and the animal representations found in the region. Although based on the Tli IV. graveyard the excavator himself highlighted the significance of cattle in the farming practice of the people living here, in fact in this period it has almost no trace whatsoever. In addition to a number of sheep and goat images, we can hardly find data in the presentations and grave goods that would suggest the presence of cattle. This is especially thought-provoking in light of the epic works of the Caucasian peoples, reflecting their traditions reaching back to the Bronze Age, where the bull sacrifice for the people of the Nart plays a well-traceable important role. At the same time, as it is known from the legend of the Golden Fleece, for example, the role of ovine is especially important in the Colchis area, which raises a number of further interesting questions. Now, however, considering strictly the monograph, it has to be noted by all means that following the earlier data of literature the author also fell into the trap that based on the toposes he included cattle among the animals depicted on the belts. The way he grouped the drawings, it is apparent just by looking at it that he brought completely different figures to common denominators. He identified the animals of Chodžali (299), Tli (295), Maralyn Deresi (303), all as cattle, while in addition to hooves, nails and claws, the completely different way of holding their tails, their posture and shape are all apparent. Identifying the species is naturally not an easy task, as, apart from the different quality of the representations, it is also because of the strongly mixed cultural background that there are few features depicted in a consistent manner that would allow the identification of animal species. This is exactly why it is obvious that all such attempts similar in nature to that of the author may only have limited success, however, would induce even more debates. At the same time, however, to understand the message of the images or possible allusions to the belief system we see all such types of attempts necessary and extremely important. And this is perhaps not a completely hopeless enterprise. In this case, for instance, I would call attention only to the fact that the creatures on the belts and other archaeological finds are mostly expressly male wild beasts — except the horse — that occur in the natural environment. In the summary table the types of representations categorised as cattle also rather suggest the above animals: based on the end of their feet, the shape of their horns, strong growth rings they may be East Caucasian ibex, the tur; based on

the clawed paws, the long tail held high, the shape of the head and posture the Caucasian leopard, locally called bars; based on its head, hooves and full hairy tail a horse. At the same time, looking at it from the other side, he categorises images as being cattle based on the squat body despite the claws, and long and curling tail, characteristics of the bars (Pasanauri 312, Maralyn Deresi 303, Sagaredžo 313, Tli 293, Samtavro 290). The animal species thus determined just reinforce the author's opinion on the determining, local and independent traditions, especially if we take into account that the objects in the Tli graveyard that were surely prepared locally despite the strong influence of Urartu, depict bars clearly, which lived in their own environment, instead of the maned lion, for instance (Tli 295).

The question naturally arises: if the artistic style of the plate belts radiates so strongly the adherence to the local tradition, is it reflected and tangible in any way in the messages formulated in the images and their meaning conveyed? Probably it is partly the uncertainties of the identification of animals why the author did not find a sufficient amount of data to be able to link the images to the belief system and the legends reflecting the local traditions. Thus, the data related to deer, just because their images seem obvious, offer an especially good possibility for that — for the steppe peoples, in the Caucasian Nart sagas, and in the Ancient East, too, these well traceably related to both the earthly things and also to the belief system. According to N.L. Chlenova, also referred to by the author, the spread of the deer images is attributable to the Sacas, that initially spread in the nomad areas between N. Iran and lake Zaisan. In his view their origin roots in the art of the Ancient East. As an example of deer with bent legs he mentions the seal of the Kerkuk dated back to the 2nd millennium B.C. However, it slipped his attention that despite the apparent similarity it is the most important details where the fundamental difference lies. The seals show the deer with pulled-up legs indeed, but there the legs are not positioned under the animal, but near it on both sides and they do not touch, do not cover each other! This apparently minor difference, however, has a determining significance for interpretation. As opposed to the artificially pulled-up and bound limbs of the deer depicted in a number of finds from the Scythian age from Central Asia to the Carpathian Basin in a position similar to that of Kelermes (Malij Telek, Chilikti, Kostromskaia, Soloha, Ziwie, Tápiószentmárton, etc.) the seals show deer in a natural, resting pose. As it lies slightly sideways, the head looks to the side or backwards, and the legs pulled to its side do not touch. Therefore, actually, the assumed genetic relationship is missing between the two manners of representation, seemingly similar in form. The two images depict completely different things and according to recent research one is a bound sacrificial animal, while the other version shown on the seal is an animal resting in a natural

position. Therefore, not only their representation, the depicted position, but also the related meaning differs fundamentally. (To do away with the topos of the galloping deer once and for all, just think of the images of wild boars — in addition to ibex and horses — with the same position of their legs, while a boar can hardly be described as flying or fleeing in the air.)

According to B. Tehov in the representations of the Koban culture deer are characterised by a standing posture, raised head, and calm and peaceful air, as opposed to the galloping Scythian deer, flying with their legs pulled up which radiate vivacity in his opinion too and at the same time he refuses to accept a stylistic relation between the two manners of representation assumed by others. The data of this monograph also confirm that the custom of tying up sacrificial animals was not spread in the area of the Transcaucasia in the period under review. However, in the case of deer in a standing position in some of the images, also interpreted by the author as a hunting scene, no reference is made to the sex organ of the deer. In some cases by drawing its calf next to it (Tli 350) it is expressly emphasised that the deer is an antlered doe despite the antlers depicted, the Miraculous Deer known from the Nart sagas, the symbol of origin, fertility and rebirth, part of the astral world, while in other cases the deer appears as an antlered creature leading to the new homeland and helping to pass through the different worlds.

Perhaps these ideas well express that there are a great number of important and open issues related to the Caucasian bronze plate belts that need rethinking. They indicate that if we manage to accurately identify the depicted animal species and to differentiate between the types of the image messages communicated by the one-time metalworkers, then we'll have a chance to link the representations described in the volume to the underlying content, and to understand the meaning related to the customs, traditions and belief systems from the contemporary written sources, or legends and sagas spread by oral tradition. The extremely wide scale and thorough data collection, the findings discussed in their archaeological context and the presentation of data that sometimes are hardly accessible indeed make the monograph of Manuel Castelluccia indispensable in the further research of the Transcaucasian region.

*Szabó Géza*

DOI: 10.46698/VNC.2020.82.17.001

## OBITUARY

Е.Л. СОСНИНА

*доцент, к.и.н., главный научный сотрудник Государственного  
музея-заповедника М.Ю. Лермонтова в Пятигорске*

**ПАМЯТИ КРИСТИАНА ПИЛЕ****(27.09.1942–04.05.2020)**

4-го мая 2020 года после тяжелой и продолжительной болезни ушел из жизни крупный французский ученый-медиевист, большой друг России, человек необычайной эрудиции, господин Кристиан Пиле. С 1992 года его исследования касались вопросов культурной идентификации. Он сотрудничал с группой ученых из университета Симферополя, затем — с целым рядом российских специалистов. Его сотрудничество с российскими учеными начало развиваться с момента участия в экспедиции в Крым, по итогам которой в Музее Нормандии с 30 мая по 1 сентября 1997 года прошла международная выставка «Археология Причерноморья. Крым эпохи Великого



Переселения народов». Был издан каталог выставки, одним из основных авторов которого стал Кристиан Пиле — в то время директор Центра Средневековых Археологических исследований Канского университета.

В 1998 г. французский ученый был приглашен известным российским археологом Владимиром Александровичем Кузнецовым (с которым познакомился накануне, во время научной экспедиции во Францию, организованной Северо-Осетинским институтом гуманитарных и социальных исследований имени В.И. Абаева) на Северный Кавказ для участия в Международной научной конференции по археологии региона «Крупновские чтения», состоявшейся в городе Железноводске. С этого времени Кристиан Пиле плодотворно сотрудничал с учеными из России (Сергеем Савенко, Андреем Белинским, Тамерланом Габуевым, Биасланом Атабиевым и др.), принимал участие во многих научных форумах, его труды печатались в ведущих научных изданиях («Российская археология», в сборниках «Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии» и «Проблемы всеобщей истории»), стал постоянным участником Международной конференции по археологии Северного Кавказа «Крупновские чтения», выступал с докладами в Государственном Эрмитаже, Государственном Историческом музее.

Кристиан Пиле внес значительный вклад в изучение и формирование коллекций Канского музея, долгие годы руководил раскопками и экспедициями, консультировал молодых специалистов. Им были разработаны такие значимые музейные проекты как «Атилл...» (1990), «Варвары и приморская культура» (1993), «Археология Причерноморья» (1997).

Доктор исторических наук, сотрудник Национального Центра научных исследований Франции, профессор Канского университета (Нижняя Нормандия), Кристиан Пиле тонко разбирался в искусстве, был коллекционером живописи, сам рисовал и занимался скульптурой, был лектором знаменитой Школы при Лувре, где готовят музейных специалистов высокого уровня. Помогал он и в работе российских музейщиков, был членом попечительского совета Государственного музея-заповедника М.Ю. Лермонтова города Пятигорска.

Помимо археологии он имел неподдельный интерес к событиям Второй Мировой войны, в своих публикациях («Сраженные пулей в Минеральных Водах в 1942 г.» / Сб. «Великая Отечественная война: подробнее об известном». — Пятигорск: издание ГОУ ВПО ПГТУ и РИА-КМВ, 2010. С. 16–21; «6 июня 2004 года в мемориале города Кан. Мировой военный конфликт: уроки истории и актуальность». — Пятигорск: ПГУ, 2005. С. 72–74) говорил об уроках истории, которые невозможно забыть. Примечательно, что эти статьи, как и многие труды французского ученого вышли на русском языке.



Кристиан Пиле первым совершил раскопки на месте сожжения Жанны д'Арк в Руане. Он явился автором многочисленных публикаций капитальных монографий о меровингских некрополях Френувиль и Сен-Мартен-де-Фонтен. Одна из его монографий носит название: «Под открытым небом тринадцать веков жизни с VI в. до н.э. до VII в. н.э.». Она была опубликована французским издательством PLON в 1987 году.

Последней его публикацией стало участие в книге «Французы на Кавказе...» (Соснина Е., при участии Кристиана Пиле. Французы на Кавказе [исторические и живописные путешествия XIII–XIX вв.]. — Ессентуки: «Творческая мастерская БЛГ. Ессентуки, 2015. — 336 с. Sosnina Catherine avec la participation de Pilet Christian. Les Français au Caucase. Les voyages pittoresques, historiques et scientifiques XIII–XIX-e siècles. — Essentouki, Tvortcheskaïa Masterskaïa BLG, 2015. — 336 p.). Для этого издания Кристиан Пиле предоставил информацию о бароне де Бае (1853–1931) — ученом-путешественнике. Он также собрал текстовые и изобразительные материалы о таких путешественниках, как Ж.-Б. Тавернье (1605–1689), Ж. Шарден (1643–1713), Ш. Ребуль (1815–1898), принял участие в подготовке резюме и презентации книги. (La nécropole de Saint-Martiy-de-Fonteney (Calvados). Recherches sur le peuplement de la plaine de Caln du Ve S. Avant J.-C. au VIIe s. après. J.-C. Sous la direction de C. Pilet. CNPS Editions, Paris, 1994).

Кристиан Пиле ушел из жизни в 77 лет. 14 мая, в четверг, он был похоронен в семейном склепе во французском городе Лизье, где всегда жили его предки.

Светлая память этому умному, тонкому, доброму и очень красивому человеку!

*Научное издание*

## **NARTAMONGÆ**

**Вып. XV**

Подписано в печать 17.12.2020. Бум. тип. № 1.

Гарнитура шрифта «Times».

Печать цифровая. Формат 70x100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

---

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре  
ИП Цопановой А. Ю.  
362002, РСО-А, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3