

DOI: 10.46698/VNC.2024.24.18.001

**Борис Мысыккаты**  
*независимый исследователь,  
Малага, Испания*

## **ОТРАЖЕНИЕ «ДЕВИЧЬЕГО ЯЗЫКА» В ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЕ**

*Статья посвящается памяти Б. А. Алборова*

В статье рассматривается отражение секретного «девичьего языка» в осетинской Нартиаде. В сказании сам диалог квалифицируется общим для осетинского эпоса наименованием криптолектов, термином «хатиагский язык», однако контекст сказания указывает, что речь идет именно о «девичьем языке», что подтверждается также одним из вариантов сказания. Во второй части статьи рассматривается что представлял сам «девичий язык» в лингвистическом плане, а также приводятся все известные его аналогии, бытующие у соседних и родственных осетинам народов. В приложении, исходя из осетинских аналогий, предлагается новый взгляд на язык амазонок, описанный в «Скифском логосе» Геродота. В третьей главе предпринимается попытка вскрыть смысл иносказания, содержащегося в рассматриваемом диалоге на «девичьем языке», имеющем вид аллегорического отождествления женщины и лошади. Получается, что в конечном итоге оно восходит к образу «Хозяйки коней», богини чей культ засвидетельствован в памятниках целого ряда индоевропейских культур, в том числе сарматов.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** девичий язык, криптолект, язык амазонок, богиня лошадей.

«Девичий язык» считается одним из социолектов осетинского языка, с помощью которого общались женщины, в основном молодого возраста, для того чтобы утаить суть сказанного от присутствующих мужчин. Строился он по примеру тайных «искаженных языков», когда на базе обычного разговорного языка создавался своеобразный криптолект путем нехитрой манипуляции: каждое слово разбивалось по слогам и между ними по определенному принципу вставлялись «звуки-паразиты», что в совокупности затрудняло неподготовленному слушателю понимать смысл сказанного.

Имея в виду наличие аналогичных социолектов у других родственных осетинам народов, представляется возможным предположить его

наличие и в более древних памятниках, чем описания лингвистов XIX–XX вв. Таким памятником для осетинской культуры несомненно является монументальный эпос о героях нартах, впитавший в себя самый разнообразный спектр древних мотивов и сюжетов, а также отразивший социальные реалии и этнографические черты быта предков осетин, находящие себе очевидные параллели в трудах античных авторов, описывающих образ жизни ираноязычных кочевников: скифов, сарматов, алан и т.д.

### Нартовский сюжет

В Нартиаде нашли свое отражение ряд традиций женского этикета и социальных норм поведения, имеющих также соответствие в описаниях этнографов. К примеру, в ряде сказаний прослеживается осетинская традиция женского молчания по отношению к старшим мужчинам из рода мужа (*wajsady*n). Довольно популярен мотив, когда прибывший из похода герой застаёт запустелое село и вынужден обратиться к молодой девушке, чтобы узнать в какое бедствие попали нарты. Девушка обычно молчит и отвечает лишь на повторную просьбу, когда герой просит прервать молчание и по-



Рисунок М. С. Туганова «Испытание жениха», справа жених, ловко разделывающий тушу барана, слева женщины, тайком наблюдающие за мужчиной из-за плетня

ясняет, что ему не к кому больше обратиться. Та же традиция проглядывает и в мотиве почетного приглашения на пир, когда герой, зная, что его приглашают на пир-западню, отказывает всем именитым приглашающим, но после того как к нему отправляют молодую невестку, ему все же приходится принять ее приглашение. Невесток в эпосе так и называют благонравными, молчащими при старших. Отразилась в *кадагах* и невозможность назвать жену по имени в присутствии мужа. Подобных примеров имеется большое количество. Следовательно, ожидалось бы найти в эпосе также отражение «девичьего языка».

Несмотря на тот факт, что ни одно опубликованное на данный момент оригинальное сказание не содержит словосочетания «девичий язык» (*čyždžyty ævzag*), тем не менее, имея в виду контекст и принцип его применения, все же возможно обнаружить следы отражения подобной традиции и в нартовском эпосе, на данный момент можно привести, по крайней мере, один сюжет, в котором отразилась такая традиция. Обнаруживается он в сказании «Собрание нартов» (*Narty æmbyrd*), содержащем три поучительные истории из жизни Батраза, которые тот излагает на собрании, повествуя о том как он приобрел три черты поведения, достойные общественного признания. Однако, то как представлен в сказании сам диалог на «девичьем языке» не согласуется с описаниями оставленными лингвистами изучающими данный вопрос, поэтому он нуждается в отдельном пояснении. Само сказание известно, по крайней мере, в двенадцати вариантах, на данный момент девять из которых опубликованы [НОГЭ 1991: 77 (указатель); НК 2005: 208, 211, 214, (216 и 218 сокращенные версии)], правда, из числа последних, четыре текста, изданные К. Ц. Гутиевым, не паспортизированные [МД 2005 (№ 11): 126; МД 2006 (№ 1): 84; МД 2006 (№ 8): 138, 146]<sup>1</sup>, что, впрочем, не лишает их ценности<sup>2</sup>.

Сюжет в разных сказаниях немного разнится в деталях, но все же имея в виду самые полные варианты можно представить его сводный вариант следующим образом. Однажды на своем ежегодном собрании (*afædzy*

<sup>1</sup> Все варианты данного сказания, содержащие хатиагские мотивы, относятся к записям на иронском диалекте. В архиве известен неизданный дигорский текст сказания, довольно полный во всех своих частях, кроме самого пояснения причин особого отношения Батраза к женщинам, как не странно в тексте существует лакуна именно в рассказе Батраза о его пребывании в доме двух женщин и их хатиагском диалоге [ОРФ СОНИИ: п. 23, д. 56, л. 271–274]. Данное положение дел вполне согласуется с тем фактом, что хатиагский язык в дигорском материале представлен довольно слабо.

<sup>2</sup> Однако, как уже замечалось и ранее, обращаться с ними следует с определенной мерой осторожности, т.к. создавая свой вариант сводного текста Нартиады, текстолог вносил небольшие изменения, в основном в грамматику и стилистику сказаний.

*æmbyrd*), нарты устроили пир славы (*Nartaen wydis cytu kwyvvd*) на котором старейшины нартов решили присудить три сокровища предков, три почетные чаши (*ærtæ cytu nwazæny*), тому кто обладал бы больше всех в обществе следующими тремя благими характеристиками: воинской доблестью (*Narty adæmæj qæbatyrdaer ċi razyna*), умеренностью в еде и питье (*wæzdandzinad gwybynæj*) и наконец уважением к женщинам (*wæzdandzinady tyxxæj sylgojmægmæ*)<sup>3</sup> [НК 2005: 206–208]. Долго не раздумывая, отец Батраза, старый Хамыц заявляет о том, что всеми тремя кубками славы следует наградить его сына, уехавшего в поход и отсутствующего на пиру. Старейшины соглашаются присудить кубки Батразу, но постановляют, что доблести Батраза следует проверить на деле. Они приказывают отправиться против возвращающегося героя отряд в сто всадников из молодежи, которых Батраз разбивает применив известный по нарративным источникам излюбленный аланский тактический прием «ложного отступления». Прибывшего на пир нарта решают посадить так, что тот не дотягивается ни до одного блюда или напитка, на что тот реагирует крайне спокойно и ведет себя достойнее всех присутствующих на пиру. Наконец, судьи решают проверить отношение героя к своей жене, подстраивают сцену неверности, подослав молодого пастуха в дом Батраза, которого зайдя в спальню он застаёт разделяющим ложе со своей женой. И здесь Батраз проявляет сдержанность, извлекает из ножен свой кинжал и кладет его, по старинному обычаю, между спящими (*wæd Batradz qama slasta æmæ jæ jæ us æmæ ænæzongæ lædžy astaw nyssag'ta*) [НК 2005: 218], сам же выходит из спальни, ложится спать во дворе поставив под голову седло и накрывшись буркой. Убежденные в правоте слов его отца, нарты просят Батраза поведать о том, как он приобрел подобные черты характера, на что герой рассказывает три истории приключившиеся с ним на охоте и во время конного похода: о том как он нашел человеческий желудок и не смог его наполнить водой, узнав что ему нет меры<sup>4</sup>; о том как его охотничий пес расправился с целой сворой собак и научил героя манере ведения боя против превышающего в числе вражеского отряда; наконец о случае, когда во время похода нашел приют в одном доме, где находились лишь две женщины, после чего герой приобрел терпимость к женским слабостям. Именно последний рассказ содержит весьма красочный диалог на хатиагском языке.

Однажды, будучи в далеких краях, блуждая по степи со своими товарищами, нарты находят одинокий дом-землянку, в котором жили мать с

<sup>3</sup> Вариант: «Кто не применяет насилие к своей женщине» (*Jæ sylgojmægmæ tyxmysty ċi næ kæny*) [МД 2005 (№ 11): 127].

<sup>4</sup> «Человеческий желудок невозможно наполнить и я должен иметь осторожность всегда об этом помнить» (*Adæjmadžy gwybyn bajdzagkængæ næw æmæ kæddaeriddaer qwamæ mæxi wumæj qaqqænon*) [МД 2006 (№ 1): 84].

дочерью, мужчин же там не оказалось. Нарты решают провести там ночь, хозяйки располагают гостей в двух комнатах и получается так, что в одной комнате помещаются больше гостей, чем во второй. Хозяйка дома, в присутствии мужчин, обращается к дочери на секретном хатиагском языке со следующими словами: «доченька, жить мне осталось недолго, смерть уже рядом, и ничего больше в жизни не увижу я. А твоя жизнь только начинается, еще много удовольствий испытаешь. Сделаем так: двадцати гостям я хозяйкой буду, а о девятнадцати ты позаботься». На такое предложение дочь отвечает в иносказательной форме: «смерть не различает старших и младших: бывает, что и старый конь ест овес в торбе из шкуры жеребенка» (*zæronð bæx bajragdzarmy xor biræ baxæry*) [НОГЭ 1989: 271]. Своей речью дочь взяла верх над матерью (*čizg jæ mady wусу нухасæј basasta*) и добилась, чтобы двадцатью всадникам постелили в ее комнате, а девятнадцати в комнате матери [МД 2006 (№1): 84]<sup>5</sup>. Среди членов всего отряда по-хатиагски понимал лишь Батраз (*Xatiagaw me 'mbælttæј niči zyðta mæn jeddæmæ*) [НК 2005: 214]<sup>6</sup>, услышав о чем идет речь, герой сделал вывод и «понял, как несчастна женщина, как ей временами бывает тяжело<sup>7</sup>. Дал он тогда себе слово, что никогда не обманет свою жену, и даже если она сама ошибется, то и тогда не упрекнет ее [НОГЭ 1989: 271]<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Примечательно, что женщины из рассказа именуют то оказание гостеприимства, включающее еду, ночлег и интимные развлечения термином *æg'daw* «обычай», что, надо полагать, является глухим отголоском давно вышедшего из практики, когда-то реально существовавшего обычая т.н. гостеприимного гетеризма. «Так поступим и двадцати я окажу обычай, а девятнадцать их ты приласкаешь» (*Aftæ bakænem æmæ ccædzæn æz raddzynæn æg'daw, nudæsy ta dzy dy barævdaw*) [МД 2006 (№ 8): 146].

<sup>6</sup> Варианты: «Эти слова кроме Батраза никто больше не понял, кроме него никто из них по-хатиагски не знал» (*Wусу нухæстæ Batyradzy jeddæmæ niči 'mbærsta, wyј jeddæmæ cæ xatiagaw niči zyðta*) [МД 2006 (№ 1): 84]; «Я речь понял» (*Æz нухас bambærston*) [МД 2006 (№ 8): 137]; «В нашем отряде только я понимал по-хатиагски» (*Næ balæј ta 'rmæst æz æmbærston xatiagaw*) [МД 2006 (№ 8): 146]; «Случилось так, что среди моих соратников кроме меня по-хатиагски никто не знал» (*Wæd me 'mbælttæј xatiagaw mæn jeddæmæ niči zyðta*) [ОРФ СОНИИ: п. 120, д. 314, л. 3].

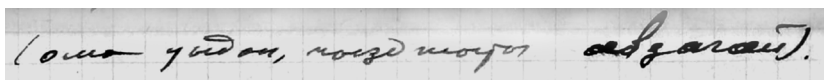
<sup>7</sup> По другому варианту его вывод такой: «Женщина бедняжка, никуда не ходит, ничего не видит, поэтому ничего с ней и не происходит (интересного)» (*Sylgoјmag mægwyр u, nikwydæm cæwy, nicy wyny mæ nicæwyl æmbæly*) [МД 2006 (№ 1): 84].

<sup>8</sup> Согласно одному из вариантов кроме Батраза из этого похода никто больше не вернулся, а выжил он благодаря тому, что женщины его немного задержали настояв на том, чтобы он напоследок испил до дна почетную чашу бульона, в то время как его товарищи уже выдвинулись в путь и все пропали (*Me 'mbælttæ rak'axdzæfkænync æmæ atonync. Fæcag'dy sty se 'ppæt dær*) [МД 2006 (№ 8): 137].



Сказитель Дрис Дахцикоевич Таутиев  
(1883–1976) из высокогорного с. Тменькау  
[ЭОН 2023 (Т. 3): 198]

владел (или это было девичьим языком)» (*xatiagaw mæn jeddæmæ ne'mbaelttæj niči zyda (oma wydon, čyndzyty ævzagæj)*) [НК 2005: 211, 635]. В данном комментарии изданного сказания словосочетание «девичий язык» в буквальном переводе означает «язык невесток» (от *čyndz* «невестка»), что почти синонимично, но все же является отклонением от традиции. На самом же деле изучив архивную оригинальную запись сказания оказалось, что сказитель не оговорился, а ошибка возникла по причине неверного прочтения рукописи, в которой словосочетание все же имеет традиционную форму «на девичьем языке» (*čydzdyty ævzagæj*) [ОРФ СОНИИ: п. 23, д. 56, л. 80].

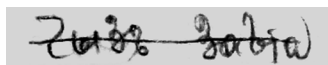


Примечательно, что данное пояснение зафиксировано лишь в более ранней записи сказания, реализованной В. Наниевым в 1941 г., в не изданном

Несмотря на то, что во всех вариантах этого сказания данный диалог именуется хатиагским, все же из контекста становится понятно, что в данном случае подразумевается другой тайный язык, хорошо известный лингвистам и этнографам-осетиноведам, «девичий язык» (*čydzdyty ævzag*), которым пользовались только женщины, чтобы секретничать в присутствии мужчин.

Более того, данный вывод подтверждается одним из вариантов сказания, записанным от известного сказителя Дриса Таутиева, который видимо в виде попутного комментария к *кадагу* уточнил во время записи, что это возможно был именно «девичий язык», причина по которой научный сотрудник, записавший сказание, зафиксировал в тексте данную реплику именно в скобках. Нарт Батраз поясняет: «хатиагским кроме меня среди наших соратников никто не

же архивном варианте 1961 г., записанном А. Салиевым [НОГЭ 1991: 77], сказитель уже не дополняет фразу, более того последующий хатиагский диалог между двумя женщинами вовсе отсутствует, в тексте сохранилась лишь попытка записи диалога, первые два слова «девушка сказала» (*čyzyg zagta*) зачеркнуты и текст сразу переходит на выводы сделанные героем [ОРФ СОНИИ: п.120, д.314, л.3]. Вероятно, ко времени вторичной записи, в силу возраста, именитый рапсод уже начал забывать отдельные фрагменты сказания и не сумел до конца процитировать сам хатиагский диалог.



### Осетинский «девичий язык»

Самое раннее описание осетинского «девичьего языка» содержится в завершении предисловия к труду «Русско-осетинский словарь с краткою грамматикою», изданном епископом Иосифом (Чепиговским) во Владикавказе в 1884 г., где он пишет, что по преданию у осетин бытовал «язык женщин, которому каждая мать и обучает своих дочерей и которого мужчины почти не понимают» [Иосиф 1884: IV]. Данное объяснение вполне согласуется контекстуально с интересующим нас нартовским эпизодом.

Однако следует оговориться, что описанный лингвистами и этнографами осетинский «девичий язык», на котором объяснялись «*между собой только лишь женщины, когда они имеют сказать друг другу что-нибудь, скрываемое ими от мужчин*» [Ахвледиани 1960: 43], все же строился по примеру тайных «испорченных языков», когда в обыкновенные слова по определенному принципу вставлялся тот или иной «звук-паразит», затрудняющий восприятие сказанного неподготовленным слушателем, в данном же сказании такого не наблюдается. На это указывает и епископ Иосиф, предполагая, что «девичий язык» «*как очевидно, не особый язык, а тот же осетинский, только детски исковерканный*<sup>9</sup>, вставкой в середине или приставкой в начале слова, своих излюбленных слогов» [Иосиф 1884: IV].

Коста Хетагуров кратко коснулся и этой традиции в своем этнографическом очерке осетинского быта «Особа» (написанном между 1891 и

<sup>9</sup> Против данного замечания справедливо высказалась в свое время З. Д. Цхурбаева, правда, не обосновав свою точку зрения [Цхуырбаты 1961: 91]. На самом деле, детский язык у осетин носит совсем иной характер и его лексикон имеет наоборот тенденцию к упрощению слов, нежели к их осложнению, как в «девичьем языке». Более того, лексика осетинской детской речи «составляет замкнутую группу слов, которые по фонетическим, морфологическим признакам стоят особняком и не отражают основных закономерностей развития словаря данного языка» [см. Камболов 2006: 457–460].

1902 гг.), правда описание того как он строился не совсем точно. «Для забавы в присутствии юноши, от которого хотят якобы скрыть содержание беседы, у девушек принят свой, так называемый «девичий язык» — чызджыты ‘взаг, отличающийся от обычной речи тем, что к каждой согласной букве прибавляется гласная или некоторые слоги повторяются по два раза» [ХЕТАГУРОВ 2000: 343].

В осетинском «девичьем языке» использовался обыкновенный осетинский разговорный язык, с разницей в том, что во все слова, после каждого слога обычно вставлялся лишенный какого-либо значения слог *yd* или *ad* [ЭМО 1994: 200]. Б. А. Алборов вполне резонно считал вставку *yd* более поздним лексическим развитием вставки *æd*, поскольку «во многих говорах Туалетии, Дигории и Моздокского района и сейчас гласному *y* соответствует *æ*», в то время как вставки *ad* и *da* он считал не существующими [АЛБОРОВ 1947: 35, 39]<sup>10</sup>. Если слово начиналось с гласного, то принимало дополнительную профетическую вставку (*ædævzdag* из *ævzag* «язык»). Вставочный слог следовал за согласным, при этом гласный вставки образовывал слог с предыдущим согласным (*gy-dal* из *gal* «бык»). Если вследствие вставки последующий слог начинался с согласного, то вставка принимала вид *udy* (*yd-æv-udy-z-yd-ær* из *ævzær* «плохой») [СЛАНОВ 2014: 111]. Примеры искаженных подобным способом слов следующие *lydæg* из *læg* «мужчина», *čydyzg* из *čyzg* «девушка», *dydwar* из *dwar* «дверь», *xædædzydar* из *xædzar* «дом», *bydæx* из *bæx* «лошадь» и т.д.<sup>11</sup>

Ряд текстов на «девичьем языке», причем с применением разных его вариантов, привела в небольшом приложении к своей статье З. Д. Цхурбаева [ЦХУЫРБАТЫ 1961: 91–92]. В разных частях Осетии бытовали и разные слоги-вставки, например *æd*, *da*, *dæ*, *dy*, *di*, *yc'*, *æc'*, *ka*, *ku*, *ga*, *va*, *br*, *z* [АХВЛЕДИАНИ 1960: 44, 46; ЦХУЫРБАТЫ 1961: 91–92, АЛБОРОВ 1947: 40<sup>12</sup>]. Последний тип находит полное тождество в персидском аналоге осетинского «девичьего языка». «В сельской местности был распространен сугубо девичий

<sup>10</sup> Этот же ученый считал изначальную вставку *æd* не бессмысленным слогом, а когда-то обозначающим союз «и», но позже обратившимся в предлог «с» [АЛБОРОВ 1947: 47].

<sup>11</sup> Бытовал и иной тип секретного «девичьего языка» в котором вместо вставок развивался навык переверота слов, то есть произношения их задом наперед (*uppæl ič u* из *læppu či u* «кто этот парень»; *zrox uppæl* из *xorz læppu* «хороший парень» и т.д.) [ЦХУЫРБАТЫ 1961: 91–92]. Примечательно, что к аналогичной технике тайного сообщения информации прибегали мужчины-воины в Средней Азии, «молодежь у узбеков уязов (Булунгур), входившая в группы «бек и джигиты», писала слова наоборот и адресат читал письмо, смотря в зеркало [СНЕСАРЕВ 1963: 192].

<sup>12</sup> Она же указывает на то, что вставки со звуком *d* могли заменяться на *p* [ЦХУЫРБАТЫ 1961: 91].



конвенциональный язык арго под названием *zargari*. Принцип этого языка состоял в том, что после каждого слога вставляли звук «з», так что речь становилась совершенно непонятной. В настоящее время этот язык почти вышел из употребления» [Асатрян 1983: 77]. Этот язык именовался «языком звуков «Z»» (*zargari*) и считается прототипом одного из тайных походных языков у адыгов, т.н. «языка фарси» (*farsibze*) [Сланов 2014: 112; Кишев 1986: 113–116]<sup>13</sup>.

Также есть информация о применении у осетин вставки *fæ* [Камболов 2006: 453]. В архивной статье Б. А. Алборов приводит ее под заголовком «F с огласовкой или без нее», полагая, что это F вставляется «для подражания кабардинской речи, где замечаем обилие губных звуков» [Алборов 1947: 40]. И действительно, она находит полную аналогию в другом тайном языке зафиксированном у адыгов, в т.н. «фы-языке» или «язык звуков «F»» (*fybze*) [Сланов 2014: 110, 116; Кишев 1986: 116]<sup>14</sup>. В секретном «птичьем языке» (*atcys-byzšəa*) садзов, абхазоязычной этнической группы, тоже применялось искусственное деформирование и перестановка внутренней структуры слова, в частности с включением дополнительного элемента *fa* [Инал-ипа 2014: 81–96].

---

<sup>13</sup> Проф. Б. А. Алборов в не изданном архивном материале посвященном данной теме указывает на тот факт, что в этом условном языке адыгов также применялась вставка со звуком R и огласовкой (*ri, ari, eri, iri*) [Алборов 1947: 42-43].

<sup>14</sup> Бытовал у адыгов и другой секретный язык для межполового общения т.н. «молодежный язык» (щIалэгьуалэбзэ), служивший средством скрытного общения юношей и девушек, так как обсуждавшиеся темы могли носить фривольный характер [Бгажноков 1978: 92-93]. Практически полная аналогия употребления «молодежного» секретного языка для межполового общения бытовала также у некоторых финно-угорских народов, так согласно заметке изданной Г. А. Старцевым, у коми был «парне-девичий» условный язык, суть которого сводилась все к тому же принципу разложения слов на слоги и вставок между ними определенного звука, не имеющего значения (ра, ру, жу, зу и т.д.), правда имелись и свои характерные особенности [Старцев 1931: 51-52]. У русских к концу XX в. «девичий язык», построенный на этом же принципе, переключался в детскую среду для обособления девочек-подруг или привлечения внимания противоположного пола [Осорина 2007: 149; Борисов 2002: 67–68]. Аналогичная судьба постигла и осетинский «девичий язык», что констатирует Б. А. Алборов в середине XX в. «в связи с изменившимися условиями жизни советской женщины и отпадением потребности в применении особого языка, отличного от языка мужчин, осетинский девичий язык начинает выживаться и переходит в детскую среду» [Алборов 1947: 48]. Идентичные данные были сообщены автору этой статьи Т. К. Салбиевым, который рассказал, что в молодости был свидетелем диалога двух сестер, кокетливо говорящих в его присутствии на «девичьем языке».

Согласно М. Джанашвили, в ингийлоском диалекте грузинского языка (и не только) бытовал аналогичный секретный язык, образованный по тому же принципу, что и осетинский, именовался он не «девичьим», а «вороньим языком» или «бесовским языком» (*kajuri ena* из *kadži* «черт»), но отличался еще тем, что вставочными звуками служили *p* или *c'*, а также рядом других особенностей [Ахвледиани 1960: 44–46], вставка *c'* вполне соответствует осетинским огласованным вставкам *yc'* и *æc'*. Секретные языки с добавлением вставочных согласных *g*, *d*, *φ*, *t'*, *q*, *ʒ* известны в Карли, Кахетии, Имеретии, Гурии, Раче, Лечхуми, Мингрелии, Сванетии [Дзидзигури 1935: 149].

Из всего вышесказанного вытекает, что «девичий язык» осетинок является по сути специально искаженным осетинским языком, непонятным в силу искусственной деформации структуры слов и включения в них чуждых звуков. Намек на подобный характер хатиагского языка содержится в осетинской народной сказке «Учитель хатиагского языка» (*Xatiag ævzag axwyrǵæncæg*), в которой хитрый бедняк нанимается к богатому человеку учителем хатиагского языка для его жены. Богач обещает ему отдать половину своего добра, только если он сумеет научить его жену говорить по-хатиагски (*Dy myn æpmæst mæ usæn xatiagaw bacamon, wyj jettæmæ dyn mæ fælløjy ardæg ratdzyncæn*). В итоге он подстраивает так, что неверная жена богача травмирует свой язык, после чего ее речь становится полностью непонятной. Попытавшись пожаловаться мужу, женщина смогла лишь издавать лишь лишённые смысла звуки, на что учитель заявляет будто бы она наконец постигла секрет разговора на хатиагском языке и по-хатиагски просит мужа расплатиться с учителем: «богач на дыгыл-дыгыл жены подумал, что это хатиагский язык, и так его провел бедняк» (*bondžžyn læg usy dyg'yl-dyg'yl xatiag nuxas ænqældta æmæ jæ aftæmæj mægwyr læg fæsajdta*) [ИА 1956: 251–256]<sup>15</sup>. Эти данные находят подтверждение в современной осетинской обиходной речи, где хатиагской «может быть названа речь любого осетина, в случае, если он говорит слишком быстро и смысл его слов трудно уловить, или если он говорит с дефектом (картавит, коверкает)» [Дзиццойты 1992: 232].

Быть может по этой причине искаженный «девичий язык» в данном сказании проходит под словосочетанием «хатиагский язык»? Правда, сделано это было в привычных для эпоса рамках хатиагского языка. Сказители вовсе не прибегают к женскому «испорченному языку» для передачи тайного диалога матери и дочери, напротив, этот хатиагский диалог, несмотря

<sup>15</sup> В европейских сказках на этот сюжет, вместо хатиагского языка обычно фигурирует обучение сложному иностранному языку [КАБАКОВА 2023: 84].

на женский контекст, построен аналогично другим каноническим примерам: само иносказание в диалоге представлено зооморфной метафорой, в которой объект дискуссии отождествлен с конкретным звериным образом, т.е. снова применяется технический прием использования слов в переносном значении, *dælgommæ nyxastæ* букв. «перевернутые слова» [Дзиццойты 1992: 232].

Причиной такой замены понятий могла быть вполне очевидная вещь: основными, если не эксклюзивными, слушателями нартовского эпоса в прошлом выступали, несомненно, взрослые мужчины, т.к. за редким исключением конкретных народных торжеств, сказители исполняли *кадаги* на *ныхасах*, мужских публичных собраниях, доступ к которым женщинам был практически полностью ограничен<sup>16</sup>. Вероятно, поэтому сказитель прибегнул к хорошо развитому в эпосе приему создания секретных диалогов на хатиагском языке, предпочитая внедрить красивое иносказание с глубинным философским смыслом о скоротечности жизни, вместо того, чтобы включить в текст диалог, состоящий из непонятных, режущих слух слов, исковерканных «вставками-паразитами». Тем более, что знание «девичьего языка» у мужчин осетин считалось дурным тоном<sup>17</sup>, что также должно было ограничить его наличие в эпосе до минимального, чисто контекстуального присутствия, что собственно и наблюдается в данном случае.

Рассмотренный же мотив, содержащий секретный диалог между женщинами, можно квалифицировать «девичьим языком» лишь по его ситуационным и типологическим чертам, поскольку он не только проходит в эпосе под общим эпическим наименованием криптолектов, «хатиагским языком», но и построен по специфическим последнему принципам, нося в себе определенный объем весьма архаичной информации, которая будет рассмотрена чуть позже.

<sup>16</sup> Этот запрет отразился даже в самом эпосе, в сказании о женитьбе Хамыца, говорится о том, как он водил жену на собрание нартов, совершив ошибку, повлекшую не только развод пары, но и аборт Бценон, беременной нартом Батразом. Не будучи вскормленный материнской грудью, юный герой страдал «ахиллесовой пятой»: слабой кишкой, не закаленной даже богом-кузнецом Курдалагоном, по причине которой герой в итоге погибает.

<sup>17</sup> Тот же Г. С. Ахвледиани делал акцент, на том что его информатор предпочел остаться анонимным в данном конкретном случае, в то время как во всем другом его информаторы наоборот настаивали на указании их имен в записях автора. В Осетии «никто не отказывается быть сказителем, особенно мужчины. Наоборот, многие напрашиваются сами и даже просят записать их имена и отчества точно. А когда дело коснулось «тайного языка», мой сказитель N, которому я обязан ознакомлением с этим «языком», взял с меня слово, что я его не «выдам.»» [Ахвледиани 1960: 43].

## К вопросу о языке амазонок

Гендерное разделение в лингвистическом плане неоднократно наблюдалось у целого ряда народов, как в Африке (Берберы, Зулу, племена Мадагаскара), так и в Северной и Южной Америке (натчи в США, карайя в Бразилии), а также в Азии (алтайский, казахский, киргизский, японский). Аналогичные различия между подсистемами, используемыми носителями языка в зависимости от их пола отразились и в осетинском языке, в котором женщины заменяли многие слова описательными выражениями [Дирр 1915: 10; Чурсин 1925: 79]. Об этом, в частности, свидетельствует в конце XIX в. А. Кайтмазов: «Осетинки, в особенности же старухи, считают неприличным для себя называть предметы, употребляемые в смысле ругательств; так, напр., вместо слова “чёрт”, они говорят *әнæзæгинаг* — “не-называемый”; вместо “осел”, *хæссæн* — “на котором носят”, вместо “свинья” — *кахæг*, т. е. “роющая”, “волк” — *дæрздум*, т. е. “длиннохвостый” и т. п.» [Кайтмазов 1892: 142]. Наиболее полный обзор дал Б. А. Алборов в неизданной архивной статье «Словарные табу осетинок» [Алборов 1947: 47–59]. Примечательно, что некоторые из зафиксированных слов, в частности эвфемистические наименования животных, перекликаются со словами относящимися к другому «социолекту» осетин, мужскому «охотничьему языку»,



Иллюстрация Махарбека Туганова к эпизоду «тренировки девичьего войска»

что демонстрирует в лингвистическом плане «социокультурный параллелизм мира мужчин и мира женщин».

В этом отношении, представляется допустимым сюда же привлечь и сведения Геродота о языке амазонок, чей язык, также отличался от языка их скифских мужей. Первым привлек этот пассаж в связи с «девичьим языком» осетинок вышеупомянутый епископ Иосиф Владикавказский. Следом за экскурсом про «девичий язык», автор завершает предисловие к книге следующей мыслью: «Есть, впрочем, легендарное, но древнее сказание о Кавказских Амазонках, особом племени, обитающих, без мужчин, на правом берегу реки Терендона (очевидно — Терека) с которыми потом вступили в сожительство пришельцы из глубин Азии — Ироны, военные дружины, засевшие в ущельях гор Северного Кавказа на левом берегу Терека. При таком смешении племен и народов, если только оно было, могло естественно произойти и смешение языков» [Иосиф 1884: IV].

Данная отсылка к сведениям Геродота имеет интерес в том плане, что гипотетически упомянутый Геродотом факт некоего искаженного скифского языка, которым пользовались савроматы, потомки амазонок и скифов, мог являться ничем иным, как отголоском «девичьего языка» амазонок, сформировавшегося на базе одного из скифо-сарматских наречий, но преднамеренно «испорченного» молодыми девами-воительницами для употребления его в качестве секретного языка в среде закрытых половозрастных союзов. Отдельные элементы этого «социолекта» со временем и могли позже попасть в язык собственно савроматов (*Савроматы говорят по-скифски, но истари неправильно, так как амазонки плохо усвоили этот язык*) (История IV, 110–117).

Примечательно, что в эпосе осетин мотив «амазонства» связан именно с термином *čyžg* «девица», так например в одном из сказаний фигурирует «девичье конное войско» (*bæxdžyn čyžg-æfsad*), состоящее из «девушек в возрасте невест» (*čyndzdzon čyždžyty*) [НК 2011: 61, 62]<sup>18</sup>. Таким образом, с

<sup>18</sup> Известны эпосу и другие словосочетания типа «девичий меч», принадлежащий одному из врагов нартов, который был выкован некими девами и поэтому обладал чудесными свойствами [НК 2010: 452, 702]. По сообщению К. Ю. Рахно, в осетинской этнографии тоже зафиксировано поверье относительно шашек дев (*čyždžyty kond kard*), тому, у кого имеется такая шашка, изготовленная девами, якобы гарантирована полная безопасность от злых духов [Чурсин 1925: 27]. Аналогичные верования обнаруживаются и в легендах раджпутов северного Индостана, потомков целого ряда иранских кочевников: царских скифов, индо-саков, кушанцев, юэчжей и эфталитов (массагетов), которые гласят, что земная принцесса Джая («Победа») придумала способы применения и изготовления меча, и наука оружейного дела началась с неё [УСПЕНСКАЯ 2000: 156].

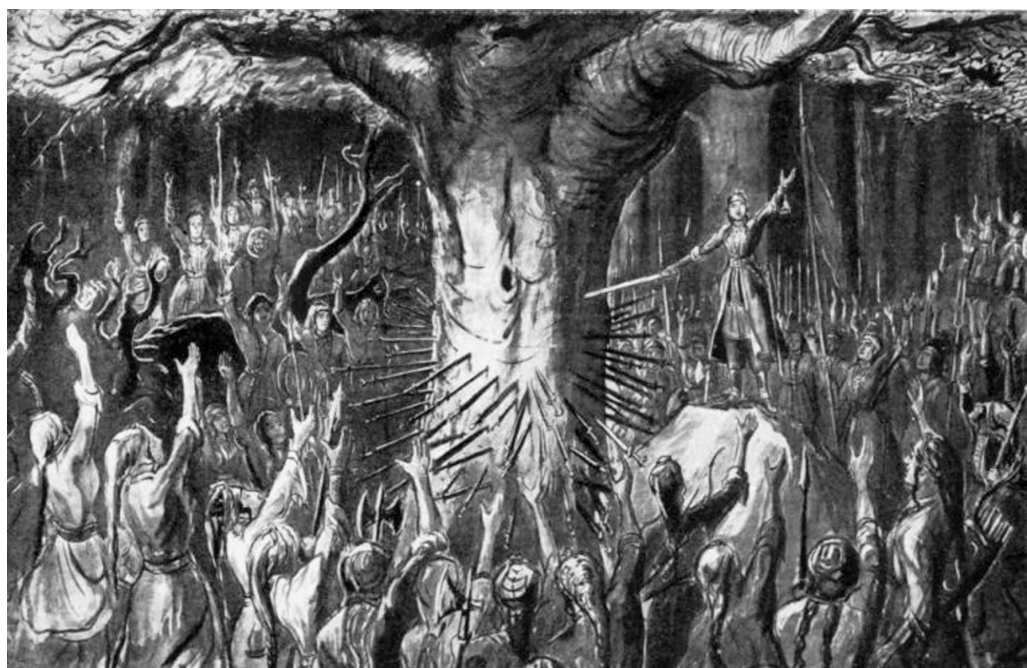


Иллюстрация Махарбека Туганова к эпизоду «клятва девичьего войска»

понятием «девичий» у осетин действительно связывались вполне амазонские мотивы дев-воительниц, что позволяет предполагать возможность изначального применения «девичьего языка» в савроматских воинских половозрастных организациях «амазонок».

Стало быть, «девичий язык» осетинок, изначально мог являться ничем иным как далеким отголоском употребления тайных языков в среде молодежных союзов, в данном конкретном случае союзов еще не вышедших замуж девушек-воительниц, о которых тот же Геродот уточнял, что у савроматов *«девушка не выходит замуж, пока не убьет врага»* (IV, 117). Недаром, Ю. Ю. Карпов рассматривал девичий язык осетинок как атрибут половозрастных организаций, указывая на аналогичность юношеских и девичьих корпоративных структур. Почти полное сходство их деталей определял социокультурный параллелизм мира мужчин и мира женщин, допускавший и предполагавший частичное повторение общественных форм в обеих средах [КАРПОВ 2001: 55—56].

Память об употреблении подобных «искаженных» секретных языков в среде молодежных половозрастных союзов сохранилась у населения Средней Азии буквально до недавнего времени, т.е. в историческом регионе расселения сако-массагетских племен, далеких предков алан-осетин. К примеру, на территории исторического Хорезма, непонятность сказанного

«достигалась перестановкой слогов в общеупотребимых словах», либо прибавлением к слогам определенного, заранее обусловленного звука [СЕНСАРЕВ 1963: 192]<sup>19</sup>.

Вместе с тем, в силу недостаточности фактов, все же трудно не согласиться с А. Ю. Алексеевым, заметившим в личной переписке, что данные Геродота указывают именно на то что «этот язык использовался как общеупотребительный в савроматской среде, а отнюдь не в качестве тайного женского “социолекта”».

### Мифо-символический аспект иносказания о лошади

Выше был рассмотрен вопрос «девичьего языка», однако как уже было сказано, приведенный в сказании диалог все же был построен по принципу хатиагского языка, в то время как само иносказание имеет вид зоологической аллегии. Смысл этого иносказания еще предстоит изучить в рамках древних философских течений, к примеру стоицизма, с его вечными темами скоротечности человеческой жизни (*memento mori*), неизбежности судьбы (*amor fati*) и важности использования выпадающих шансов (*carpe diem*).

На данный момент можно лишь констатировать тот факт, что это иносказание вошло в нескольких вариантах в осетинскую народную фразеологию и сохранилось в ряде пословиц с тем же семантическим подтекстом: «много раз бывает, что старый конь из шкуры жеребенка овес поедает» (*zæronð bæx bajragdzarmy næmyg biræ xatt bæxæry*); «лошадиная шкура много жеребьячих сняла» (*bæxdzarm bajragdzærttæ biræ bastyg'ta*); «(бывает) старая лошадь на жеребьячих шкурах танцует» (*zæronð bæx bajragdzærttyl fækafy*); «конь съел много травы, предназначенной жеребенку» (*bæx bajradžy kærdaedžytæ biræ axordta*) [ИÆ 1976: 338–339].

«Древнейшие свидетельства о ранних индоиранских традициях говорят об исключительной культовой и военно-хозяйственной значимости лошадей» [ГАМКРЕЛИДЗЕ, ИВАНОВ 1984: 548]. Тем паче, в культуре ираноязычных кочевников лошадям уделялось огромное внимание, без сомнения, конь был любимым скифским животным, а также занимал важное место в

<sup>19</sup> Если же искать более далекие типологические аналогии среди этнографических материалов, то нетрудно будет обнаружить сведения об африканских женских союзах, в среде которых применялись особые криптолекты. Пожалуй наиболее известный пример, это существовавший на территории нынешней Ганы могущественный женский союз «Йевхе», каждый член которого была обязана знать тайный язык женщин: «агбунгбе».

скифском и скифо-греческом искусстве. Безусловно, среди скифов имели широкое хождение множество анекдотов и необычных фактов из жизни лошадей. Одна из таких удивительных историй-амбисондов дошла до нас в рассказе Аристотеля о лучшей кобыле скифского царя (Истории о Животных IX, 47). Вспомним и фразу скифского царя Атея, которую цитирует Плутарх в своем труде «Изречения царей и полководцев» (XVI, 3), показывающая статус и отношение скифов к коню. *«Взявши в плен знаменитого флейтиста Исменя, он велел ему сыграть на флейте; но когда все пришли в восторг, то сказал: - «Клянусь, ржание коня для меня приятнее!»»*. Тот же автор передал и другой эпизод, связанный с конем и показывающий его статус в скифском обществе: *«Чистя скребницей коня, он спросил послов Филиппа, делает ли так Филипп; а когда они ответили Нет, — то сказал: Как же может он идти на меня войною?»*. Сохранились даже скифские, вполне хатиагские, иносказательные фразы, в которых присутствует образ коня. Цитируя того же скифского царя Атея, Климент Александрийский пишет, что его послание населению города Византия было наделено символическим намеком и звучало следующим образом: *«не задерживайте выплаты дани, иначе мои кони будут пить воду ваших рек»* (Строматы V, 5, 31, 3), намекая, что если они не выплатят положенную сумму, то он нападет на них со своим конным войском<sup>20</sup>.



Монета с изображением царя  
Атея



Роговая поясная пряжка с изображением лошади  
с подогнутыми ногами из кургана 13 могильника  
Саглы-Бажи II, Тува

Что касается его изображений в искусстве, то греко-скифская торевтика изобилует изображениями коней, в то время как в скифо-сибирском зверином стиле лошадь является относительно редким образом, по сравнению с оленем, изображается она в основном в аналогичной ему покорной

<sup>20</sup> Примечательно, что в нартовском эпосе сохранилась аналогичная иносказательная угроза: *«наполню улицы твоего большого горрода конским пометом»* [НОГЭ 1989: 419].



«жертвенной» позе, с подогнутыми под себя ногами либо преклонив одно колено, встречается она и в стоящей позе. На продолговатых псалях известны изображения коней в позе галопа, с вытянутыми ногами в противоположные стороны, реже конь встречается в «скрюченной» позе, с передними ногами вниз а задними вверх, как будто лягаясь или изворачиваясь от нападения хищника. Отдельные мотивы представляют бюст коня, его голова, а также копыто [см. Королькова 2006: 51–53, 184–188].

Если предпринять попытку углубиться в интересующий нас фразеологизм с позиций зоометафорического символизма, то из контекста сказания станет вполне очевидно, что в данном конкретном случае женщины в диалоге отождествляют себя символически с образом лошади, что находит параллели и в ряде других осетинских фольклорных текстов.

В эпосе иносказательно трактуется в качестве кобылицы молодая жена Урызмага, которую Сатана описывая свой необычный сон, отождествляет с молодой кобылицей, вырвавшейся на волю, чтобы спариться с жеребцом [НОГЭ 1989: 42].

Аналогичная картина прослеживается в трактовке вещего сна Одинокого, образ увиденного им коня («вывели из конюшни моего саулохского коня, остригли ему гриву и хвост»), символически соотносится в трактовке сна с молодой женой героя, которой в день его похорон булатными ножницами отрезали «длинные косы и положили их покойнику за пазуху». Мать трактует сон Одинокого так: «Ту, которая носит твоё имя и живёт в нашем доме, мою единственную невестку, пригласят к могиле, обведут вокруг три раза, булатными ножницами отрежут её длинные косы и положат с тобой в гроб» [Ўмбалты 2009: 219–221]<sup>21</sup>.

Аналогичные представления передают и осетинские народные поговорки: «лошадь и жена – это счастье мужчины» (*bæx æmæ us lædžy amondæj ysty*); «женщину и лошадь по походе выбирают» (*sylgojmag æmæ baxy sæ cydæj ævzarync*); «у кого лошадь участвует на скачках, у кого жена рождает, они равно тревожатся» (*jæ bæx dug' y kæmæn waja, jæ us arynyl kæmæi wa,*

<sup>21</sup> Эта аналогия не может быть совпадением, напротив, представляется, что здесь отразились довольно древние мифологические образы, поскольку патетическое «Сказание об Одиноком», наряду со сказанием «Смерть Сослана», в котором описывалось его путешествие в Страну Мертвых, исполнялись перед покойником и «сторожившими» его родичами и друзьями, в ночь перед похоронами [НОГЭ 1991: 145], составляя, по сути, единый фольклорный комплекс с крайне архаичным текстом посвящения коня покойнику, исполняемым уже в день самих похорон. Высокая степень консервативности и архаичности практически всех похоронно-поминальных обычаев осетин — это давно известный факт.

*wydon zærdætæ 'mχwyzon ysty*); «в степи не доверяй своей лошади, дома жене» (*bydyry dæ bæxyl ma bauwænd, xædzary – dæ usyl*); «лошади и жене нет доверия» (*bæx æmæ usyl æuwænj næj*); «у плохого мужчины лошадь и жена долго не живут» (*fydlægæn bæx æmæ us biræ næ cærync*); «красивая женщина и красивая лошадь глаза обманывают» (*ræsug 'd sylgojmag æmæ ræsugd bæx cæstyty sajync*); «говорливая девушка – словно бегущий иноходью жеребенок» (*čizdžy dzurag æmæ bajradžy sirag iw waværæn ysty*); «до того как мужчина от своей хорошей жены к плохой не попадет, или со своей доброй лошади на дурную не переседет, до тех пор не поймет разницы» (*calynmæ læg jæ xorz usæj ævzærmæ 'rxawu, jæ xorz bæxæj fyddæryl ysbady, walynmæ sæ næ bambary*); «от старости умрет твоя жена, а от дальней поездки — твоя лошадь» (*zærondej dæ us amælæd, dard fændagyl — dæ bæx!*) [ИÆ 1976: 24, 31, 37, 39, 198, 212, 273, 282, 329].

Нужно отметить, что иносказательные лексико-фразеологические конструкции подобного рода известны у других народов Северного Кавказа, в частности, у кабардинцев мужским эвфемизмом полового акта является выражение «оседлать лошадь» [Чеснов 1991, с. 140, 141]<sup>22</sup>.

Этот же символизм находит аналогии отчасти в изобразительном искусстве индоариев, в частности в надгробных памятниках героям, на которых часто изображали объект защиты, причину смерти героя. На этих изображениях женщин общины, спасенных от набегов враждебных соседей, порой замещают коровы или кони, так как в архаическую эпоху именно крупный скот, табуны и женщины являлись основной целью военных нападений подвижных арийских скотоводов [VASSILKOV 2009: 202–204, 218].

В этом же контексте можно привести и данные спартанской ритуальной поэзии, содержащей отголоски скифской мифологии. Архаический поэт Алкман сопоставляет солнцеподобного «Колаксаева коня» (ἵπλος <...> Κολαξαις) с красивой девой Агесихарой, чьи «волосы <...> ярко блещут <...> золотом беспримесным» (Парфений I, 55-59), эта стройноногая, звонкоголосая девушка сравнивается также с быстроногой и звонкокопытной лошастью [Зайков 1998: 29].

Несложно проследить аналогичные представления и в индоевропейском материале. К примеру, в древнегреческой мифологии богиня плодородия Деметра в облике кобылицы родила от Посейдона Гиппия легендарного крылатого коня Ариона. Была у греков и богиня покровительствующая лошадям, Πότνια ἵπλων «Госпожа лошадей», это более редкий вариант популярного образа Πότνια θηρῶν «Госпожа зверей», приводит его в качестве

<sup>22</sup> У донских казаков гиппометафоры в ряде случаев распространяются и на девушек-казачек и, несмотря на то что фиксируются значительно реже, чем сопоставление мужчина/конь, указывают на определенную тенденцию [Власкина 2011: 315, 317–318].

эпитета богини Артемиды и Гомер (Илиада XXI, 470). Известны ее изображения и имя уже в микенское время, в форме *po-ti-ni-ja i-qe-ja* [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 550]. Предполагается, что именно малоазийские статуэтки изображающие женское божество верхом на коне послужили прототипом греческого мифологического образа амазонок [Там же].

Римляне заимствовали у кельтов Галлии культ богини-кобылицы Эпоны, покровительницы лошадей и коневодства, чей праздник отмечался 18 декабря по всей Римской империи. Теоним Эпона восходит к галл. *epos* «лошадь» (кельт. \* *ekwo-*), а в ее функции также входило покровительство плодородию<sup>23</sup>. Эта покровительница лошадей, военных всадников, коневодов, ездовых и путешественников, была крайне популярным божеством «первого плана», чье имя встречается в надписях чаще всех остальных теонимов Галлии [Широкова 2000: 207, 219–220].

Существовал весьма близкий образ и в иранской традиции, авестийские трактаты доносят до нас гимны в честь богини Геуш Урван (*Gāuš Urwan*) «Душа Быка», могущественное женское божество, покровительница стад, носящая также эпитет Дрваспа (*Drwāspā*) «Здоровоконная» - т.е. та, благодаря которой лошади пребывают в здравии [Рак 1998: 145; 472].

У кушанов, родственного аланам ираноязычного племени, фиксируется мужской вариант этого божества DROOASPO, данный теоним хорошо читается на монетах изображающих его в образе всадника держащего в руке диадему, олицетворение царского фарна<sup>24</sup>. В мифологии алан-



Эпона с двумя конями, каменный рельеф из Августы, близ г. Козлодуй, Болгария



Кушанская монета с изображением бога Дрооаспо

<sup>23</sup> Особый интерес вызывает ее вероятная функция психопомпа, что перекликается с вышеприведенной ассоциацией посвященной покойнику лошади и его жены, из символической трактовки вешего сна Одинокого.

<sup>24</sup> Мужским являлся изначально и хеттский бог коней *Piruço*, однако в новохеттский период он уже отождествлялся с хурритской богиней Иштар [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 546, 550].

осетин, аналогичным образом покровительство лошадям, традиция приписывает солярному всаднику на крылатом коне, Уастырджи, в молитвах к которому обращаются с формулой «тот кто делает из жеребенка коня» (*bajragæj bæxgænæg*).

Есть основания полагать, что у скифов и сарматов существовало женское божество, в чьи функции входило покровительство лошадям. В недавней публикации С. А. Яценко изучив ряд антропоморфных изображений продемонстрировал, что у сарматов было женское божество покровительствующее лошадям, известное по крайней мере в трех иконографических воплощениях [Яценко 2022: 213–216]. Вероятно, к этому же образу следует приписать женский образ на царской диадеме из кургана Хохлач, выступающей по сути в качестве «древа жизни» или космической «коновязи» [ГАМКРЕЛИДЗЕ, ИВАНОВ 1984: 549].

Вероятно сарматский образ на зеркале из Майоровского, на котором под ногами богини изображены два геральдических дракона, имеет связь с образом скифской Ехидны из «греческого варианта» скифского этногенетического мифа, повествующего о полудеве-полузмее похитившей коней Геракла<sup>25</sup> (Геродот, История IV, 8–10)<sup>26</sup>. Если это так, то



Фрагмент обкладки сарматского зеркала из Майеровского III, курган 4 (кон. II — нач. I в. до н. э.) изображающий женское божество и две протомы в форме голов коней

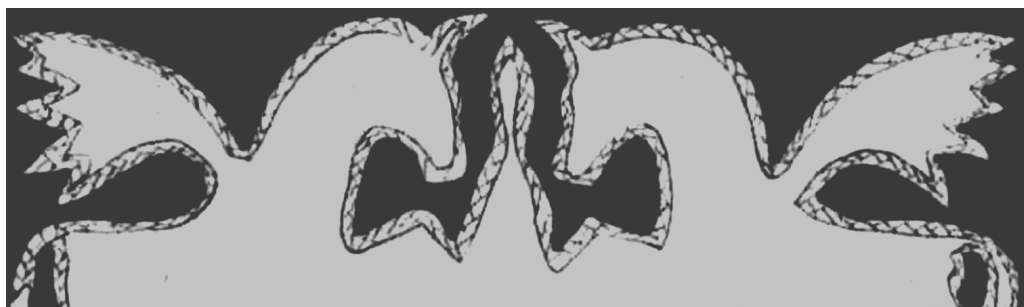


Богиня с двумя крылатыми конями из склепа I, Неаполь Скифский, Крым (I в. до н. э. — III в. н. э.)

<sup>25</sup> Примечательно, что учеными рассматривалось возможное отождествление Геракла с образом *Potnios Teron* «хозяин зверей», исторически и генетически предшествующим образу Хозяина коней и восходящим к общеиндоевропейской эпохе [Шер 1993: 20].

<sup>26</sup> Причем, на его иранское происхождение указывает факт отражения этого мифа в персидском эпосе Шахнаме: потеряв во время охоты в Самангане своего прославленного коня Рахша, Рустам знакомится с местной принцессой Тахминой, которая зачинает от него Сухраба и только после этого герой находит своего коня.

в «скифском варианте» этого мифа, образ змееногой девы должен был соответствовать образу дочери водного божества реки Борисфен (Днепра), у которой от бога Папая (скифского Зевса) рождается Таргитай или Скиф, первый обитатель Скифии (История IV, 5–7). Описывая пантеон скифов Геродот сравнивает с владыкой вод Посейдоном скифского Тагимасада (Θαῦμασάδας), которому поклонялись лишь скифы-царские (IV, 59). Объяснить это можно исходя из предыдущего мифа, надо полагать именно Тагимасад и был тем самым божеством Днепра, чья дочь родила Таргитая, отца Колаксия и первопредка скифских царей паралатов, вероятно этим обосновывался его культ, т.к. он являлся их легендарным первопредком по материнской линии. Полную аналогию обнаруживаем в осетинской мифологии и эпосе, где дочь водного божества Донбеттыра, та самая Дзерасса, выступает матерью «царя» нартов Урызмага, главы воинского клана Ахсартаггата. Она же рождает первого земного коня-афсурга Арфана, зачатого конем Уастырджи, причем в этом же мифе конь выступает единоутробным братом женщины, Сатаны, ставшей «царицей» нартов и супругой Урызмага. По этой причине С. А. Яценко резонно считает, что именно Дзерассу в сопровождении лошадей вышивали осетинские рукодельницы на традиционном свадебном головном уборе невесты [Яценко 2022: 219]<sup>27</sup>.



Фрагмент осетинской вышивки на свадебном головном уборе

С. А. Яценко считает, что осетинскому образу Дзерассы соответствует Джестак, индоиранское божество калашей Гиндукуша, чей образ также имеет непосредственную связь с лошастью, в частности она является обратившись в лошадь, а ее символический жертвенник имел вид плоской доски, декорированной по обеим сторонам головами лошадей [Яценко 2022: 219].

<sup>27</sup> Это предположение находит подтверждение в исследованиях нартоведа и культуролога Т. К. Салбиева справедливо отождествляющего целый ряд мотивов осетинской свадебной хореографии, фольклора и деталей женского свадебного костюма с образом нартовской героини Дзерассы [Салбиев 2022: 81–82, 86, 94, 99–105, 206–207].

Таким образом, рассматриваемое хатиагское иносказание, вошедшее в осетинскую фразеологию в качестве народной поговорки, подобно многим другим примерам хатиагского языка, имеет вид метафорического сопоставления объекта дискуссии со звериным образом, в данном случае с образом лошади. Эта гиппометафора донесла до нас крайне архаичную информацию восходящую в некоторых ее чертах к древним мифологическим представлениям далеких предков осетин, которые находят очевидные параллели в целом ряде индоевропейских мифологических образов. Данный фразеологизм может встать в ряд с такими древнейшими индоевропейскими архаизмами связанными с лошадью, как обряд «посвящение коня покойнику», который по праву считается реликтом древнего культового жертвоприношения коня, практикуемого по всей видимости еще протоиндоевропейцами, а также с сохранившимся в осетинском языке крайне древний термин связанный с коневодством *æuwardyn* «тренировать лошадь», имеющим соответствие в митаннийском арийском *-qartanna* [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 550].

#### ЛИТЕРАТУРА

Æмбалты 2009 — Æмбалты Ц. Удварны хæзнатæ / Чыныг сарæзта Соттиты Р. — Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфон куыстуат.

Алборов 1947 — Алборов Б. А. Осетинский девичий язык // ОРФ СОНИИ, Архив Б. А. Алборова, Осетинский женский язык.

Асатрян 1983 – Асатрян Г. С. Обряды детства и воспитание детей в традиционной культуре персов // Этнография детства — Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. Москва: Наука, 1983.

Ахвледиани 1960 — Ахвледиани Г. Сборник избранных работ по осетинскому языку. Кн. № 1. Тбилиси: Изд. Тбил. Гос. Ун. им. Сталина.

Бгажноков 1978 — Бгажноков Б. Х. Адыгский этикет. Нальчик: Эльбрус.

Борисов 2002 — Борисов С. Б. Мир русского девичества: 70–90 годы XX века. Москва: Ладомир, 2002.

Власкина 2011 — Власкина Т. Ю. Домашний мир на сломе эпох. Очерки традиционной культуры донских казаков (конец XIX — середина XX вв.). Ростов-на-Дону: Издательство ЮНЦ РАН, 2011.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. 1984. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси.

Дзидзигури 1935 — Дзидзигури Ш. За марксистское языкознание Юбилейный сборник посвященный сорокапятилетней научной деятельности акад. Н. Я. Марра, от Яфетидологического кружка им. акад. Марра при Тифлисском Гос. университете. Изд.

Гос. Университета Тифлис, 1934. 333+XXXVI, 7 x 11. // Язык и мышление. 1935. Вып. V. — С. 147–152.

Дзиццойты 1992 — Дзиццойты Ю. А. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ: Алания

Дирр 1915 — Дирр А. М. Божества охоты и охотничий язык у кавказцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис: типографии Канц. Наместника Его Императорского Величества на Кавказе и К. Козловского, 1915. Выпуск сорок четвёртый. Отдел четвертый. С. 1–16.

ИÆ 1976 — Ирон æмбисæндтæ. Æрæмбырд сæ кодта 'мæ чиныг сарæзта Гуытгыаты Хъ. Орджоникидзе, «Ир»

Инал-ипа 2014 — Инал-ипа Ш. Д. Садзы. Историко-этнографические очерки. Сухум: ЗАО «АКВАФОН-GSM», 2014. 376 с.

КАБАКОВА 2023 — Кабакова Г. Язык и речь в сказках Евразии. Часть 1. Язык животных, растений и предметов // *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury*. 2023. Т. 35. С. 71–87.

КАЙТМАЗОВ 1892 — Кайтмазов А. Скупой богач (осетинская сказка) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис: типография канцелярии Главногоначальствующего гражданской частию на Кавказе, 1892. Выпуск XIII. С. 141–143.

КАМБОЛОВ 2006 — Камболов Т. Т. Очерк истории осетинского языка. Владикавказ: Ир.

КАРПОВ 2001 — Карпов Ю. Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2001. 416 с.

КИШЕВ 1986 — Кишев А. С. О «тайных» языках адыгов // Советская этнография. 1986. №4. С. 111–116.

КОРОЛЬКОВА 2006 — Королькова Е. Ф. Звериный стиль Евразии. Искусство племен Нижнего Поволжья и Южного Приуралья в скифскую эпоху (VII–IV вв. до н. э.). Проблемы стиля и этнокультурной принадлежности. // СПб: «Петербургское Востоковедение».

Мах-Дуг 2005 (№ 11) — Гутиев К. Ц. Нарты кадджытæ, Сказания о Нартах в пяти томах, Том 3 // Мах-Дуг, 2005, №11. Владикавказ.

Мах-Дуг 2006 (№ 1) — Гутиев К. Ц. Нарты кадджытæ, Сказания о Нартах в пяти томах, Том 3 // Мах-Дуг, 2006, №1. Владикавказ.

Мах-Дуг 2006 (№ 8) — Гутиев К. Ц. Нарты кадджытæ, Сказания о Нартах в пяти томах, Том 3 // Мах-Дуг, 2006, №8. Владикавказ.

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

НК 2010 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 5 Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ.

НК 2011 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 6 Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ.

НОГЭ 1989 — Нарты, Осетинский героический эпос в 3-х книгах, Том 2. Москва: Наука.

- НОГЭ 1991 — Нарты. Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Том 3. Москва: Наука.
- ОСОРИНА 2007 — Осорина М. В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. Санкт-Петербург: «Речь», 2007. 276 с.
- РАК 1998 — Рак. И. В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.–М.: «Нева» – «Летний сад».
- САЛБИЕВ 2022 — Салбиев Т. К. Аланский театр эпико-мифологического танца. Владикавказ: ВНЦ РАН.
- СЛАНОВ 2014 — Сланов А. А. Тайный язык воинов: осетинский походный язык // Этнографическое обозрение № 3.
- СНЕСАРЕВ 1963 — Снесарев Г. П. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1958–1961 гг. II, Памятники средневекового времени. Этнографические работы. Вып. 7. Москва.
- СТАРЦЕВ 1931 — Старцев Г. А., Парне-девичий условный язык у коми (заметка) // Сборник Комиссии по собиранию словаря и изучению коми языка. Вып. № 2. Москва.
- ТОЛСТОВ 1948 — Толстов С. П. Древний Хорезм: Опыт историко-археологического исследования. Москва: издание МГУ, 1948. 352, 92 с.
- УСПЕНСКАЯ 2000 — Успенская Е. Н. Раджпуты: рыцари средневековой Индии. Санкт-Петербург: Евразия, 2000. 384 с.
- ХЕТАГУРОВ 2000 — Хетагуров К. Полное собрание сочинений в 5-ти томах. Т. 4. Владикавказ: изд. им. В. А. Гассиева.
- ЦХУЫРБАТЫ 1961 — Цхуырбаты З. Чызджыты æвзаг (уац) // Журнал Фидиуæг, № 4 за апр. 1961, XXXIV, Сталинир.
- ЧЕСНОВ 1991 — Чеснов Я. В. Мужское и женское начало в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Санкт-Петербург: Наука, 1991. С. 132–158.
- ЧУРСИН 1925 — Чурсин Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк. Тифлис: типография газ. «Заря Востока», 1925. 103 с.
- ШЕР 1993 — Шер Я. А. «Господин коней» на берегу Енисея. // ПАВ, вып. 6. Скифы. Сарматы. Славяне. Русь. Сб. археологических статей в честь 56-летия Д. А. Мачинского. СПб.
- ЭМО 1994 — Этнография и мифология осетин: Краткий словарь. Сост. Дзадзиев А. Б., Дзуцев Х. В., Караев С. М. Владикавказ: Терек.
- ЭНО 2023 — Энциклопедия Осетинской Нартиады: в 3-х томах: Т. 3. П–Я / Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева — Филиал ФГБУН Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (СОИГСИ ВНЦ РАН); главный редактор Л. А. Чибиров. — Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН СО.
- ЗАЙКОВ 1998 — Зайков А. В. Скифский конь в спартанской ритуальной поэзии // Античная древность и средние века. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 1998. [Вып. 29].



ЯЦЕНКО 2022 — Яценко С. А., Сарматская богиня с двумя лошадьми // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология», 2022, № 7, часть 2: Визуальные исследования.

VASSILKOV 2015 — Vassilkov Y., Animal Symbolism of Warrior Brotherhoods in Indian Epic, History and Culture // Pontillo, T.; Bignami, C.; Dore, M; Mucciarelli, E. (eds.) The Volatile World of Sovereignty: The Vrātya Problem and Kingship in South Asia. New Delhi: D. K. Printworld

Рукопись поступила в редакцию 3.08.2023

Рукопись принята к печати 4.09.2023

**Борис Мысыккаты**

Независимый исследователь, город Малага, Испания.

E-mail: boris.mysykkaty@gmail.com

**Mysykkaty, Boris**

Independent researcher, Malaga, Spain.

E-mail: boris.mysykkaty@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9011-4658>

**Boris Mysykkaty**

Independent researcher

Malaga, Spain

**REFLECTION OF THE “MAIDEN LANGUAGE”  
IN THE OSSETIAN NARTIADA**

The main subject of this article is the reflection of the so-called female argot “maiden language” in the Ossetian Nartiada. Although this secret dialogue is characterized as “xatiag language”, a common epic designation for cryptolects, however, the context of the saga clearly shows that the dialogue is in “maiden language”, which is confirmed by one of the versions of the saga. The second part of the article describes what is the “maiden language” in a linguistic context and all its known analogies used by other people related to the Ossetes and their neighbors. Also, a new view to the language of the Amazons, described by Herodotus, is offered. In the third part, an attempt is undertaken to decipher the meaning of the symbolism behind the allegorical phrase contained in the dialogue. This allegory which compares a woman with a horse seems to have a very archaic mythological origin, with a number of Indo-European analogies, including Sarmatians. Most of these analogies trace back to the character of the Goddess of horses.

**К e y w o r d s:** female argot, cryptolect, language of the Amazons, Goddess of horses.

ÆMBALTY 2009 — Æmbalty C. Udvarny hæznatæ / Chinyg saræzta Sottity R. Dzæudzhyh#æu: Gassity Viktory nomyl rauagdadon-poligrafion kuystuat.

ALBOROV 1947 — Alborov B.A. Osetinskij devichij jazyk // ORF SONII, Arhiv B. A. Alborova, Osetinskij zhenskij jazyk.

ASATRJAN 1983 — Asatryan G. S. Obrjady detstva i vospitanie detej v tradicionnoj kul'ture persov // Jetnografija detstva — Tradicionnye formy vospitanija detej i podroستkov u narodov Perednej i Juzhnoj Azii. Moskva: Nauka, 1983

AHVLEDIANI 1960 — Ahvlediani G. Sbornik izbrannyh rabot po osetinskomu jazyku. Kn. №1. Tbilisi: Izd. Tbil. Gos. Un. im. Stalina

BGAZHNOKOV 1978 — Bgazhnokov B. H. Adyjskij jetiket. Nal'chik: Jel'brus.

BORISOV 2002 — Borisov S. B. Mir russkogo devičestva: 70–90 gody XX veka. Moskva: Ladomir, 2002.

VLASKINA 2011 — Vlaskina T. Ju. Domashnij mir na slome jepoh. Očerki tradicionnoj kul'tury donskih kazakov (konec XIX — seredina XX vv.). Rostov-na-Donu: Izdatel'stvo JuNC RAN, 2011.

GAMKRELIDZE T. V., IVANOV Vjach. Vs. 1984. Indoevropejskij jazyk i indoevropejcy. T. 2. Tbilisi.

DZIDZIGURI 1935 — Dzidziguri Sh. Za marksistskoe jazykoznanie Jubilejnyj sbornik posvjashhennyjsorokpajatiletnejnauchnojdeateljnosti akad.N.Ja.Marra, otJafetidologičeskogo kruzhka im. akad. Marra pri Tiflisskom Gos. universitete. Izd. Gos. Universiteta Tiflis, 1934. 333+XXXVI, 7 x 11. // Jazyk i myshlenie. 1935. Vyp. V. S. 147–152.

DZICCOJTY 1992 — Dziccojty Ju. A. Narty i ih sosedi: Geograficheskie i jetnicheskie nazvanija v nartovskom jepose. Vladikavkaz: Alanija.

DIRR 1915 — Dirr A. M. Bozhestva ohoty i ohotnichij jazyk u kavkazcev // Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemjon Kavkaza. – Tiflis: tipografii Kanc. Namestnika Ego Imperatorskogo Veličestva na Kavkaze i K. Kozlovskogo, 1915. Vypusk sorok četvjortyj. Otdel četvjortyj. S. 1–16.

IÆ 1976 — Iron æmbisændtæ. Æræmbyrd sæ kodta 'mæ chinyg saræzta Guytiaty H. Ordzhonikidze, «Ir».

INAL-IPA 2014 — Inal-ipa Sh. D. Sadzy. Istoriko-jetnograficheskie očerki. Suhum: ZAO «AKVAFON-GSM», 2014. 376 s.

KABAKOVA 2023 — Kabakova G. Jazyk i rech' v skazkah Evrazii. Chast' 1. Jazyk zhivotnyh, rastenij i predmetov // Etnolingvistyka. Problemy Języka i Kultury. 2023. T. 35. S. 71–87.

KAJTMAZOV 1892 — Kajtmazov A. Skupoj bogach (osetinskaja skazka) // Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemjon Kavkaza. Tiflis: tipografija kanceljarii Glavnonachal'stvujushhego grazhdanskoju chastiju na Kavkaze, 1892. Vypusk XIII. S. 141–143.

KAMBOLOV 2006 — Kambolov T. T. Očerki istorii osetinskogo jazyka. Vladikavkaz: Ir.

KARPOV 2001 — Karpov Ju. Ju. Zhenskoe prostranstvo v kul'ture narodov Kavkaza. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2001. — 416 s.

- KISHEV 1986 — Kisev A. S. O «tajnyh» jazykah adygov // Sovetskaja jetnografija. 1986. №4. S. 111–116.
- KOROL'KOVA 2006 — Korol'kova E. F. Zverinyj stil' Evrazii. Iskusstvo plemjon Nizhnego Povolzh'ja i Juzhnogo Priural'ja v skifskuju jepohu (VII-IV vv. do n.je.). Problemy stilja i jetnokul'turnoj prinadlezhnosti. // Spb: «Peterburgskoe Vostokovedenie»
- Mah-Dug 2005 (№11) — Gutiev K. C. Narty kaddzhytæ, Skazanija o Nartah v pjati tomah, Tom 3 // Mah-Dug, 2005, № 11. Vladikavkaz.
- Mah-Dug 2006 (№ 1) — Gutiev K. C. Narty kaddzhytæ, Skazanija o Nartah v pjati tomah, Tom 3 // Mah-Dug, 2006, № 1. Vladikavkaz.
- Mah-Dug 2006 (№ 8) — Gutiev K. C. Narty kaddzhytæ, Skazanija o Nartah v pjati tomah, Tom 3 // Mah-Dug, 2006, № 8. Vladikavkaz.
- NK 2005 — Narty kaddzhytæ: Iron adæmy jepos — Nartovskie skazanija: Jepos osetinskogo naroda. Kn. 3 Dzæudzhyh#æu, SOIGSI.
- NK 2010 — Narty kaddzhytæ: Iron adæmy jepos — Nartovskie skazanija: Jepos osetinskogo naroda. Kn. 5 Dzæudzhyh#æu: IPO SOIGSI.
- NK 2011 — Narty kaddzhytæ: Iron adæmy jepos — Nartovskie skazanija: Jepos osetinskogo naroda. Kn. 6 Dzæudzhyh#æu: IPO SOIGSI.
- NOGJe 1989 — Narty, Osetinskij geroicheskiy jepos v Z-h knigah, Tom 2. Moskva: Nauka.
- NOGJe 1991 — Narty. Osetinskij geroicheskiy jepos v Z-h knigah. Tom 3. Moskva: Nauka.
- OSORINA 2007 — Osorina M. V. Sekretnyj mir detej v prostranstve mira vzroslyh. Sankt-Peterburg: «Rech'», 2007. 276 s.
- RAK 1998 — Rak. I. V., Mify Drevnego i rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm). SPb.–M.: «Neva» – «Letnij sad».
- SALBIEV 2022 — Salbiev T. K. Alanskij teatr jepiko-mifologičeskogo tanca. Vladikavkaz: VNC RAN.
- SLANOV 2014 — Slanov A.A., Tajnyj jazyk voinov: osetinskij pohodnyj jazyk // Jetnograficheskoe obozrenie № 3.
- SNESAREV 1963 — Snesarev G. P. Tradicija mužskih sojuzov v ee pozdnejšem variante u narodov Srednej Azii // Polevyje issledovanija Horezmskoj jekspedicii v 1958–1961 gg. II, Pamjatniki srednevekovogo vremeni. Jetnograficheskie raboty. Vyp. 7. Moskva.
- STARCEV 1931 — Starcev G.A., Parne-devichij uslovnyj jazyk u komi (zametka) // Sbornik Komissii po sobiraniju slovarja i izucheniju komi jazyka. Vyp. № 2. Moskva.
- TOLSTOV 1948 — Tolstov S. P. Drevnij Horezm: Opyt istoriko-arheologičeskogo issledovanija. Moskva: izdanie MGU, 1948. 352, 92 s.
- USPENSKAJA 2000 — Uspenskaja E.N. Radzhputy: rycari srednevekovoj Indii. Sankt-Peterburg: Evrazija, 2000. 384 s.
- HETAGUROV 2000 — Hetagurov K. Polnoe sobranie sochinenij v 5-ti tomah. T. № 4. Vladikavkaz: izd. im. V. A. Gassieva.

CHUYRBATY 1961 — Chuyrbaty Z. Chyzdzhity ævzag (uac) // Zhurnal Fidiuæg, №4 za apr. 1961, XXXIV, Stalinir.

CHESNOV 1991 — Chesnov Ja. V. Muzhskoe i zhenskoe nachalo v rozhdanii rebenka po predstavlenijam abhazo-adygskih narodov // Jetnicheskie stereotipy muzhskogo i zhenskogo povedenija. Sankt-Peterburg: Nauka, 1991. S. 132–158.

CHURSIN 1925 — Chursin G. F. Osetiny. Jetnograficheskij ocherk. Tiflis: tipografija gaz. «Zarja Vostoka», 1925. 103 s.

SHER 1993 — Sher Ja.A. «Gospodin konej» na beregu Eniseja. // PAV, vyp. 6. Skify. Sarmaty. Slavjane. Rus'. Sb. arheologicheskikh statej v chest' 56-letija D.A. Machinskogo. SPb.

JeMO 1994 — Jetnografija i mifologija osetin: Kratkij slovar'. Sost. Dzadziev A. B., Dzucev H. V., Karaev S. M. Vladikavkaz: Terek.

JeNO 2023 — Jenciklopedija Osetinskoj Nartiady: v 3-h tomah: T. 3. P–Ja / Severo-Osetinskij institut gumanitarnyh i social'nyh issledovanij im. V. I. Abaeva — Filial FGBUN Federal'nogo nauchnogo centra «Vladikavkazskij nauchnyj centr Rossijskoj akademii nauk» (SOIGSI VNC RAN); glavnyj redaktor L. A. Chibirov. Vladikavkaz: SOIGSI VNC RAN SO.

ZAJKOV 1998 — Zajkov A. V. Skifskij kon' v spartanskoj ritual'noj poezii // Antichnaja drevnost' i srednie veka. Ekaterinburg: Ural. gos. un-t, 1998. [Vyp. 29].

JACENKO 2022 — Jacenko S. A., Sarmatskaja boginja s dvumja lohad'mi // Vestnik RGGU. Serija «Literaturovedenie. Jazykoznanie. Kul'turologija», 2022, № 7, chast' 2: Vizual'nye issledovanija.

VASSILKOV 2015 — Vassilkov Y., Animal Symbolism of Warrior Brotherhoods in Indian Epic, History and Culture // Pontillo, T.; Bignami, C.; Dore, M; Mucciarelli, E. (eds.) The Volatile World of Sovereignty: The Vrātya Problem and Kingship in South Asia. New Delhi: D. K. Printworld.

Received on 3.08.2023

Accepted on 4.09.2023