

NARTAMONGÆ

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



Vol. XVIII

2023



**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

2023

Vol. XVIII

Dzæwdžyqæw/Vladikavkaz – Paris

VLADIKAVKAZ SCIENTIFIC CENTER OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

**THE ABAEV CENTER 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

2023

Vol. XVIII

Paris – Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw

Центр скифо-аланских исследований имени В. И. Абаева — академическое учреждение, занимающееся научным изучением культуры, истории и языков древних иранских кочевников Евразии. Центр скифо-аланских исследований имени В. И. Абаева — филиал Владикавказского научного центра Российской академии наук.

Периодический журнал Центр скифо-аланских исследований имени В. И. Абаева NARTAMONGÆ издается один раз в год в сотрудничестве с Центром русских и европейских исследований Национального института восточных языков и цивилизаций (INALCO), Париж.

Страница в Интернете:

<https://vncran.ru/ru/scientific-activity/publication/nartamongae/>

Для получения дополнительной информации о приобретении номера журнала или по любым другим вопросам, обращайтесь: РОССИЙСКАЯ ФЕДЕРАЦИЯ, 362040, Республика Северная Осетия-Алания, ВЛАДИКАВКАЗ, проспект Мира, 10, Центр скифо-аланских исследований имени В. И. Абаева.
Email: chibiroff@mail.ru, nartamonga@gmail.com

The Abaev Center 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. The Abaev Center for Scytho-Alanic Studies is a branch of the Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences.

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

Web page:

<https://vncran.ru/ru/scientific-activity/publication/nartamongae/>

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, nartamonga@gmail.com

© Центр скифо-аланских исследований ВНИЦ РАН, 2023

На обложке: Художественное изображение серебряной чаши «Братины» с позолотой из скифского царского кургана «Гайманова могила» (IV в. до н. э.). Автор — Баллаева-Кодзаева М. Ф.
Cover: A depiction of the silver gilt cup “Bratiny” (grace cup) from the Scythian royal tumulus “Gaimanova Mogyla” (4th century BC). Drawn by M. F. Ballaeva-Kodzaeva
Couverture: Une image de la coupe en argent avec dorure “Bratiny” du tumulus scythien “Gaimanova Mogyla” (IV^e siècle av. J.-C.). Peinte par M. F. Ballaeva-Kodzaeva

NARTAMONGÆ

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

Главный редактор – Rédacteur en chef (General Editor):

Alexey CHIBIROV

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

Редакторы – Rédacteurs (Editors):

Agustí ALEMANY (Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona)

Yuri DZITTSOITY (South Ossetian State University, Tskhinval)

*Международный научный совет –
Conseil Scientifique International (International Scientific Board)*

Joël GRISWARD (l'Université de Tours, Tours)

Rüdiger SCHMITT (University of Saarland, Saarbrücken)

Françoise BADER (École Pratique des Hautes Études, Paris)

Askold IVANTCHIK (Russian Academy of Sciences, Moscow)

Nikolas KAZANSKY (Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg)

Vladimir NAPOLSKIKH (Russian Academy of Sciences, Izhevsk)

Jean KELLENS (Collège de France, Paris)

Alain CHRISTOL (Université Paris IV-Sorbonne, Paris)

Alexander LUBOTSKY (Leiden University, Leiden)

Habib BORJIAN (Columbia University, New York)

Antonio PANAINO (Università degli studi di Bologna, Bologna)

Paolo OGNIBENE (Università degli studi di Bologna, Bologna)

Adriano ROSSI (ISMEO, Rome)

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

Mousa ABDOLLAHI (Allameh Tabataba'i University, Tehran)

Garnik ASATRIAN (Russian-Armenian University, Yerevan)

Alan TUALLAGOV (IHSS VSC RAS, Vladikavkaz)

Géza SZABÓ (Wosinsky Mór Museum, Szekszárd)

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

Ответственный редактор – Rédacteur exécutif (Executive Editor)

Boris MYSYKKATY (Malaga, Spain)

CONTENTS
СОДЕРЖАНИЕ
SOMMAIRE

<i>А. Н. ДЖАНАЕВА.</i> Штрихи к портрету	7
<i>Joël-Henri GRISWARD.</i> Gauvain ou le Chevalier Soleil.....	18
<i>Гарник АСАТРИАН.</i> О личных именах в Шахнаме: семейство Рустама.....	29
<i>Agusti ALEMANY.</i> Remnants of Alanic Religion.....	37
<i>Борис МЫСЫККАТЫ.</i> Отражение «девичьего языка» в осетинской Нартиаде.....	56
<i>Ю. А. ДЗИЦЦОЙТЫ.</i> Еще раз о столице Алании.....	84
<i>А. А. ТУАМЛАГОВ.</i> Зооморфный символ ясов.....	126

REVIEW. РЕЦЕНЗИЯ

Дзиццойты Юри. Ирон æвзагмæ тæлмац кæныны æгъдæуттæ (лексикайы фарстыгæ) (<i>Т. К. Салбиев</i>)	171
--	-----



Joël-Henri GRISWARD

DOI: 10.46698/VNC.2024.44.10.001

Л. Н. Джанаева*Национальный центр восточных
языков и культур (INALCO)
Париж, Франция*

ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ...

Данная публикация приурочена к восьмидесятипятилетнему юбилею ведущего французского специалиста по литературе средневековья Жоэля Грисвара и посвящена знакомству автора статьи с ученым. В материале рассматриваются история поездки Жоэля Грисвара в составе небольшой делегации из Франции во Владикавказ, а также представлена вырезка из газеты о новой книге Жоэля Грисвара «Меч, брошенный в море, романы круглого стола и легенды о Нартах», где автор указывает на сходство легенд о Короле Артуре с кавказской мифологией. В статье опубликованы отрывки из автобиографии Жоэля Грисвара на французском языке, а также глава из книги ученого, посвященная Гавейну, Рыцарю Солнца.

К л ю ч е в ы е с л о в а: Жоэль Грисвар, юбилей, легенды о Короле Артуре, кавказская мифология, Гавейн, рыцари круглого стола.

Мое знакомство с Жоэлем Грисваром состоялось десять лет назад в контексте подготовки к международному конгрессу *Этногенез и этническая история осетин*, прошедшему в мае 2013 года во Владикавказе. Участие в этом форуме одного из ведущих французских специалистов по литературе средневековья, ученика и преемника Жоржа Дюмезиля, автора известного всем нартоведам сопоставительного исследования о сходстве сюжетов о смерти легендарного короля бриттов Артура и героя нартского эпоса Батрадза было, конечно, желательным для организаторов этого мероприятия.

Всё бы хорошо, но поездка на далекий Кавказ в тот момент никак не входила в планы уважаемого почетного профессора, время которого уже было расписано на месяцы вперед. Признаюсь, это был единственный случай в моей довольно богатой и долгой практике по организации разного рода мероприятий и форумов, когда я проявила большую настойчивость, уговаривая его принять участие в этом научном событии, зная, что

профессор продолжал работу над сопоставлением саги о короле Артуре с нартским эпосом. Так мне посчастливилось познакомиться с этим незаурядным гуманистом и беззаветным служителем науки.

Мои усилия увенчались-таки успехом, и Жоэль Грисвард присоединился к небольшой делегации участников форума из Франции. Когда по приезде в аэропорт Беслана встречавший делегацию Сослан Бесланович Хадиков представился гостям, Жоэль недоверчиво спросил меня: «А разве это имя дошло до нашего времени?!»

За время пребывания во Владикавказе наш гость стал привыкать к тому, что он оказался в окружении «живых нартвов», и радостно поглядывал на меня, когда его новые знакомые представлялись именами Ахсар, Сослан или Ацамаз, и случалось это довольно часто. Как-то, услышав в очередной раз «Айс æй, аназ æй, ахуыпп æй кæн», он задумчиво сказал: «Разве мог я представить себе, что все эти традиции живы по сей день!»

Выступление на конгрессе Жоэля Грисвара, человека удивительного обаяния, обладающего редким даром рассказчика, оставило неизгладимое впечатление. Вспоминается, что слово ему было дано во второй половине дня, когда участники форума частично подустали, частично увлеклись обсуждением уже прослушанных докладов. Пока Жоэль Грисвар шел к кафедре, в зале стоял негромкий, но назойливый гул. Он заговорил и, несмотря на то, что говорил он по-французски, гул вдруг стих, как по мановению волшебной палочки, наступила полнейшая тишина, которую ничто не нарушило до самого конца выступления. Оратор говорил так красочно, так эмоционально, что он буквально заморозил присутствовавших. И таков он во всём — завораживающий оратор, милейший человек, преданный науке принципиальный Ученый с большой буквы, неутомимый хранитель таинств Буквы, Слова, Текста, Мысли...

Нынешняя публикация приурочена к восьмидесятипятилетнему юбилею Жоэля Грисвара. Мы искренне благодарим Вас, дорогой профессор, за предоставленные Нартамонгæ материалы, а также поздравляем Вас с днём рождения и желаем Вам доброго здоровья, вечной молодости и, конечно же, кавказского долголетия.

P. S. Жоэль Грисвар остался очень доволен поездкой в Осетию-Аланию. Однако по дороге в аэропорт он вдруг сказал с ноткой грусти в голосе: «А Батрадза я так и не встретил...» Что ж, будем надеяться, что эта встреча ещё впереди!

Рукопись поступила в редакцию 24.02.2023

Рукопись принята к печати 28.03.2023

Джанаева Лора Николаевна
Приглашенный лектор INALCO,
Председатель Ассоциации «Алания»,
Maison des Associations 75007,
Париж, Франция
E-mail: institut.alania@free.fr

Djanaeva, Lora Nikolaevna
Visiting lecturer at INALCO,
Chairman of the Association “Alania”,
Maison des Associations 75007, Paris, France
E-mail: institut.alania@free.fr
<https://orcid.org/0009-0001-3192-712X>

Lora N. Djanaeva
*Visiting lecturer at INALCO,
Chairman of the Association "Alania"
Paris, France*

This publication is dedicated to the eighty-fifth anniversary of the leading French specialist in medieval literature, Joël Grisward, and is dedicated to the acquaintance of the author of the article with the scientist. The material examines the history of Joel Grisward's trip as part of a small delegation from France to Vladikavkaz, and also presents a newspaper clipping about Joel Grisward's new book “The Sword Thrown into the Sea, Romances of the Round Table and Legends of the Narts,” where the author points out the similarities between the legends of King Arthur with Caucasian mythology. The article publishes excerpts from Joel Grisward's autobiography in French, as well as a chapter from the scientist's book dedicated to Gawain, Knight of the Sun.

K e y w o r d s: Joël-Henri Grisward, anniversary, legends of King Arthur, Caucasian mythology, Gawain, knights of the Round Table.

Received on 24.02.2023

Accepted on 28.03.2023

RENCONTRES

Je ne crois qu'aux intersections, aux croisements, aux carrefours. Au fond, je suis un homme de la frontière et ma vie de chercheur n'aura été, à la *limite*, qu'une suite de rencontres !

Si, au cours de ma dix-huitième année, mes parents n'avaient pas croisé le chemin d'un vieux professeur du lycée d'Epinal — personnage pittoresque qui, par tous les temps, se déplaçait sur une grinçante et antique bicyclette, sempiternellement coiffé d'un béret qu'il soulevait à tout instant pour saluer les passants — qui leur avait appris (ce que eux et moi ignorions complètement jusqu'à cette minute) à savoir qu'il existait à Paris une Ecole normale supérieure, recrutant sur concours, lequel concours se préparait dans des classes spéciales nommées du nom barbare d'hypokhâgne et khâgne, je n'aurais jamais intégré cet établissement prestigieux qui m'a ouvert des portes inespérées et, à coup sûr, le cours de ma vie en eût été changé.

A vingt ans, j'étais passionné par l'univers romanesque de Jean Giono et j'envisageais d'orienter mes recherches vers *l'eau et le feu* à travers le monde si particulier du grand écrivain provençal. Et sans doute eussè-je succombé à la tentation si, parce qu'il figurait cette année-là, à la Sorbonne, au programme de la Licence de Lettres Classiques, je n'avais pas découvert, fasciné, *Le conte du graal* de Chrétien de Troyes et le personnage de Perceval, si cette fascination, ce coup de foudre n'avaient pas entraîné ma vocation de médiéviste, je n'aurais jamais sans doute croisé le chemin d'Arthur ni la disparition fantastique de son épée Excalibur, non plus que la route de Pierre Le Gentil et de Jean Frappier, mes premiers guides et initiateurs au royaume de la médiévistique.

Si, dans l'effervescence de la « Révolution » de 68, je n'avais pas plongé, par habitude ou par réflexe, mon regard sur la devanture de cette librairie du Quartier latin, je n'aurais jamais croisé le chemin de Georges Dumézil, et toute mon existence en eût été changée. Par cette belle journée de mai, je déambulais dans les rues parisiennes entre deux Assemblées Générales ou deux Commissions (J'étais à ce moment-là assistant en littérature et langue du Moyen Âge à la vieille Sorbonne). Ce jour-là, pour prendre l'air et me détendre des sempiternelles palabres et discussions entre étudiants et enseignants, je m'abandonnais à l'innocent plaisir du «lèche-vitrine». A l'angle de la rue Bonaparte et de la Place Saint-Germain des Prés, il y avait une librairie. A travers la vitre, mes yeux se posèrent sur un titre qui m'interpella : *Mythe et épopée. L'idéologie des trois*

fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. Le nom de l'auteur ne m'était pas inconnu. Au Lycée Raymond Poincaré de Nancy, en classe d'hypokhâgne, notre professeur d'Histoire Ancienne esprit ouvert et avant-gardiste, nous avait enseigné, à ses risques et périls, la théorie révolutionnaire, voire suspecte et largement controversée, de cet historien de l'Antiquité relative aux Origines de Rome qu'il interprétait comme de la Mythologie travestie en Histoire ! Je commençais alors à travailler à tâtons sur l'épopée française du moyen âge : les chansons de geste. J'entrai dans la boutique et achetai le livre. Sa lecture laissa son jeune lecteur ébloui !

Rencontre encore ! Autre extraordinaire coïncidence ! J'explorais cette année — là avec mes étudiants *La Mort du roi Arthur*, un roman français du XIIIème siècle. Au terme de ce roman, le vieux roi blessé et sentant sa fin approcher demande à l'un de ses fidèles chevaliers de jeter son épée Excalibur dans un lac où doit se produire alors un prodige, signe et signal de sa mort prochaine ! Après une triple injonction du vieux roi à son chevalier récalcitrant, ce dernier finit par lancer la mythique épée dans le lac. Sort alors de l'eau une main mystérieuse qui s'empare d'Excalibur, la brandit trois fois et entraîne celle-ci dans les profondeurs. Miracle ! Or voici qu'à la page 574 de l'ouvrage *Mythe et épopée*, mes yeux tombent sur les lignes suivantes: « *A la fin, il clame son secret : la mort ne le prendra que lorsque sa puissante épée sera jetée dans la Mer Noire.* » Et l'on se souvient qu'après un refus initial, et une longue tergiversation, les Nartes finissent par précipiter la gigantesque épée dans la Mer Noire suscitant un phénomène extraordinaire : une violente tempête se lève et l'eau de la mer devient rouge sang. Le parallélisme stupéfiant entre les deux morts héroïques du breton Arthur et du caucasien Batradz me laissa foudroyé : un même improbable cérémonial, une identique mise en scène présidaient à la mort fantastique des deux héros ! Le bref résumé de Georges Dumézil m'ouvrait toutes grandes les portes d'un «nouveau monde», d'un territoire vierge et mystérieux dont l'exploration allait occuper mes cinquante années à venir !

Georges Dumézil ! Rencontre à nouveau ! Sésame pour un univers légendaire tout neuf, celui des contes et légendes nartes, et pour une méthode de lecture et d'analyse des textes structurale et comparative. Dans les années 1960, avait, sinon éclos du moins s'était épanoui dans un flamboiement conquérant, le *structuralisme*. J'avais abordé cette méthode d'approche, ce type de regard dès mon tout premier article, essai balbutiant, publié en 1967 dans la *Romania* : « Essai sur *Garin le Loherain*. Structure et sens du prologue ». Mais la découverte de l'auteur de *Mythe et épopée* m'offrait à la fois un domaine d'exploration tout neuf, jusqu'ici inconnu de moi, mais également un outil nouveau de prospection et d'explication: la structure des trois fonctions. Ma plongée enthousiaste dans cet univers insoupçonné fut un éblouissement

comme d'un archéologue mettant à jour brusquement une cité oubliée, de longtemps disparue! Dès ce temps, s'opéra une totale mutation de mon œil de chercheur. J'apprenais et expérimentais en apprenti explorateur une nouvelle méthode d'« explication de texte ».

Dans l'enthousiasme de ma première « rencontre » avec Batradz, j'avais écrit, comme envoûté, mon article inaugural intitulé : « Le motif de l'épée jetée au lac : la mort d'Arthur et la mort de Batradz » paru dans le tome 90 de la revue *Romania* en 1969. Sous ses outrances aventureuses, celui-ci révélait au monde des médiévistes un chantier comparatif inattendu et surprenant. Dès le mois de septembre 1968, novice en la matière, m'autorisant de notre commune appartenance à la confrérie des anciens élèves de la rue d'Ulm, j'avais respectueusement écrit à Georges Dumézil pour lui demander où je pouvais trouver en français les textes relatifs à cette fascinante « mort de Batradz ». Celui-ci était alors sur le point de s'envoler pour un long séjour à Princeton où il était invité ; il m'envoyait la photocopie du texte en question accompagnée de sa traduction et m'invitait à «lui faire signe» au mois de mai suivant, au moment de son retour en France. Fin mai, il prit lui-même l'initiative de me téléphoner : «Venez me voir !». Et un beau matin, je me présentai à la porte de cet appartement de la rue Notre-Dame des Champs que je devais par la suite visiter si souvent. Il me reçut avec un : « Comme vous êtes jeune » qui résonne encore à mes oreilles ! Nous bavardâmes pendant plus d'une heure et il m'encouragea fortement à rédiger au plus vite l'étude comparée dont je lui avais exposé le détail. Dans la fièvre, j'écrivis, presque d'un trait, le fameux article. A l'automne, lors de sa parution, j'adressai à G. Dumézil un tiré-à-part qui le rejoignit à ... Chicago où il se trouvait être l'hôte de Mircéa Eliade. Il y répondit, le 1^{er} janvier 1970, par une longue lettre où le rapprochement effectué entre les deux apothéoses du souverain breton et du héros ossète était qualifié de « frappant »: « Vous avez, comme disait Mauss, le « sens » de ces études. Vous êtes sur un très bon terrain comparatif, propre à renouveler en partie les études sur Arthur, sur le Graal, et vos premiers coups de pioche sont brillants, ne les compromettez pas. » Suivait alors un décorticage en règle de mon travail, séparant le bon grain de l'ivraie, et relevant toute une série d'avancées hasardeuses, d'hypothèses aventureuses voire imprudentes: « D'une façon générale, arrêtez-vous avant d'avoir voulu *trop* prouver.: il vaut mieux que vos lecteurs aient envie de dépasser vos conclusions que de préférer reculer en deçà. » Le conseil ne tomba pas dans l'oreille d'un sourd...

Dix-huit années durant, de ce 17 septembre 1968 au 26 juillet 1986, nous n'avons cessé de dialoguer, Georges Dumézil et moi. Tant que dura mon séjour parisien, mes visites au 82 rue Notre-dame-des-Champs furent fréquentes et, après mon installation à Tours, elles s'espacèrent certes mais nos déjeuners en

commun et nos échanges de lettres eux se multiplièrent: plus d'une centaine de lettres du vieux maître, conservées comme un trésor, témoignent de nos échanges épistolaires. Ses conseils et remarques jalonnent mes recherches. La lecture passionnée de ses livres m'avait ouvert mille horizons. Moi qui balbutiais, qui tâtonnais ma recherche, j'étais passé de l'autre côté du miroir. J'avais redécouvert le structuralisme, affiné le concept de *structure* et approfondi la notion d'*ensemble* : les termes mêmes de liste ou de série comportaient pour moi désormais un flou, un manque, un inachevé. Et la notion d'*ensemble*, elle, s'enrichissait d'un supplément de sens. Le rideau déchiré mettait au jour des *relations* et des relations signifiantes où le hasard n'avait plus sa place, où ce qui était *entre* se révélait le plus important. La *structure* c'est-à-dire l'architecture sur quoi repose la construction et que constitue une *relation* constante entre des éléments inconstants, s'imposait comme fondamentale ! Je découvrais la *Structure des trois fonctions* et, à travers celle-ci, les choses devenaient lisibles, limpides: des éléments éclatés, en eux-mêmes isolément peu signifiants, prenaient sens dès lors qu'on les considérait simultanément sous un même regard et dans leurs rapports: le concept d'*ensemble* devenait capital! primordial En un éclair, mille choses prenaient sens pour moi, médiéviste: le partage du monde par Aymeri de Narbonne, les trois gabs (vantardises, plaisanteries) du *Voyage de Charlemagne*, les trois épreuves qui scandent l'ascension du roi Arthur vers le trône dans *l'Historia regum Britanniae*, le *Brut* de Wace et le *Merlin* de Robert de Boron, l'arbre blanc, vert, rouge de la *Quête du Graal*, Les trois dons de l'oiseau-prophète dans le lai d'*Yonec*, un heaume trifonctionnel dans *Hervis de Metz*, *Ami et Amile* et les trois péchés du guerrier ... Le comparatisme dumézilien et la structure des trois fonctions m'offraient l'explication de thèmes jusqu'ici comme suspendus ou solitaires: Ider et le Tricéphale: d'une aventure médiévale à un mythe indien, Des Scythes aux Celtes : le Graal et les talismans royaux des Indo-Européens...

Parallèlement à ces publications éclatées et parcellaires, je travaillais à mon gros œuvre: ma thèse de doctorat, soutenue en Sorbonne à l'automne 1979 et consacrée à *l'Archéologie de l'épopée médiévale. Structures trifonctionnelles et mythe indo-européens dans le cycle des Narbonnais*. Georges Dumézil qui en avait suivi et accompagné pas à pas l'élaboration, avait accepté de participer au jury. Elle fit un peu de bruit dans le petit monde des médiévistes et grincer quelques dents. Elle s'efforçait de démontrer que la substructure d'un des plus importants cycles épiques du moyen âge français était largement tributaire d'un héritage indo-européen : les acteurs de celui-ci : un groupe de sept frères, à l'instar d'une majorité des thèmes et péripéties de ces Chansons de geste, étaient sous-tendus par le système des trois fonctions et trouvaient des parallèles dans les littératures de plusieurs peuples indo-européens : non seulement en Germanie

et en Irlande mais en Inde, en Iran, voire chez les Scythes. La nouveauté de la perspective et l'originalité de ce travail valurent à cette *Archéologie* le prix De la Grange de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et le prix Fondation Mottart de l'Académie Française.

Cependant, tout au long de ces années, le fantôme de Batradz ne m'avait jamais quitté. J'avais lu, en écolier avide de savoir, tout ce que j'avais trouvé en français de textes ou de documents concernant les Nartes, les Ossètes, et de façon plus générale le Caucase. Petit à petit, le puzzle des acteurs à la fois du monde épique narte et de la saga arthurienne s'ordonnait, s'articulait en un *système*. Les pièces maîtresses se mettaient en place et, mieux s'ajustaient, se recouvraient d'un ensemble à l'autre, s'emboîtaient exactement. *Un ensemble !* L'essentiel se reflétait dans ce terme: il ne s'agissait plus seulement d'individus épars, de motifs ou de thèmes séparés, mais d'un groupement articulé, organisé *structuré par le même type de relations*. Car il n'y avait pas seulement le roi Arthur et le foudroyant Batradz. D'autres protagonistes, d'autres personnages de premier plan se correspondaient, dialoguaient entre eux ! La rencontre n'était plus de hasard mais d'une parenté originelle ! Les deux ensembles épiques étaient cousins !

Le livre que je publie aujourd'hui n'est pas une fin. D'autres coups de pioches, d'autres tranchées de fouilles ont des chances de livrer d'autres parallèles, d'autres trouvailles, d'autres trésors. Jeune adolescent, je rêvais de devenir ingénieur et de *construire des ponts*. Au fond, d'une autre manière, d'une autre matière, j'ai réalisé mon rêve...

Joël-Henri GRISWARD,
l'Université de Tours

Давид БАСТЬЕН

**О НОВОЙ КНИГЕ ЖОЭЛЯ ГРИСВАРА
«МЕЧ, БРОШЕННЫЙ В МОРЕ, РОМАНЫ КРУГЛОГО
СТОЛА И ЛЕГЕНДЫ О НАРТАХ»**

Профессор с новым взглядом на короля Артура

Жоэль Грисвар, бывший профессор университета в Туре, в своей книге указывает на сходство легенд о короле Артуре с кавказской мифологией.

Спустя тысячу лет после того, как были написаны первые валлийские рассказы, повествующие о легендарном короле Артуре, он все еще продолжает очаровывать потомков. Однако для Жоэля Грисвара, бывшего профессора французской средневековой литературы Университета Тура, живущего в Жуэ-Ле-Туре, рассказы о короле Артуре притягательны на особый манер. В своей книге «Меч, брошенный в озеро, романы круглого стола и легенды о нартах» он обращает внимание на то, что валлийские легенды частично совпадают с мифами Осетии, региона, расположенного в самом центре Кавказских гор.

Миф индоевропейского происхождения?

Уроженец горного массива под названием Вогезы, «счастливый житель Турени вот уже пятьдесят лет» получил высшее образование и работал в Париже: сначала двухгодичная стажировка в лицее Людовика Великого, затем обучение в Высшей нормальной школе, аспирантура... Сама логика этого пути привела молодого человека в академический мир, к должности ассистента Сорбонны, где он преподавал во время событий мая-68, в самом сердце Латинского квартала и студенческого протеста. То была *Наивная революция* (студенческие выступления, приведшие к реформам, но не повлекшие за собой насилия и кровопролития), о которой он вспоминает с ностальгией. Проходя как-то раз мимо книжного магазина, он натывается на книгу Жоржа Дюмезиля, выдающегося филолога, французского историка и члена Французской академии, в которой рассказывается о

livres

Un professeur au regard nouveau sur le Roi Arthur

Joël Grisward, ancien professeur de l'Université de Tours, propose dans un livre un rapprochement entre les légendes du Roi Arthur et la mythologie du Caucase.

Le Roi Arthur continue de fasciner, mille ans après l'écriture des premiers récits gallois narrant sa légende. Mais pour Joël Grisward, ancien professeur de littérature française du Moyen Âge à l'Université de Tours, qui habite Joué-lès-Tours, les récits arthuriens en cachent d'autres. Il explique en effet dans son ouvrage *L'Épée jetée au lac, romans de la Table ronde et légendes sur les Nartes*, que les légendes galloises sont superposables avec des mythes d'Ossétie, une région enclavée au milieu du Caucase.

Un mythe d'origine indo-européenne ?

Natif des Vosges, cet « *exilé heureux en Touraine depuis cinquante ans* » a suivi des études supérieures à Paris: khâgne au lycée Louis-Le-Grand, École normale supérieure, agrégation... Le jeune homme se tourne alors logiquement vers le monde universitaire, où il décroche un poste d'assistant à La Sorbonne, où il officie pendant les événements de Mai-68, au cœur du Quartier latin et de la contestation étudiante. « *Une révolution bon enfant* », se souvient-il avec nostalgie. Alors qu'il passe devant une librairie, il tombe sur un livre de Geor-



Joël Grisward a étudié la littérature du Moyen Âge durant toute sa carrière universitaire. Il publie aujourd'hui un ouvrage qui compare les légendes arthuriennes et les mythes du Caucase. (Photo NR)

ges Dumézil, éminent philologue, historien français et membre de l'Académie française, qui traite des mythes et évoque un personnage de la mythologie ossète, Batradz, qui ne peut mourir qu'en jetant son épée dans un lac. Une mort rappelant celle du Roi Arthur, qui demande que son arme légendaire soit jetée dans un lac. « *À partir de là, j'ai dévoré tous les ouvrages de Dumézil et nous avons travaillé ensemble pendant plus de quinze ans* », indique Joël Grisward. Une des deux rencontres qui ont changé sa vie, « *avec celle de mon épouse, bien sûr* », plai-

sante-t-il. Pendant des années, il continue à creuser sa piste, jusqu'à aboutir à la rédaction de son livre. « *On remarque que la structure du trio d'Arthur, Gauvin et Keu, trois personnages centraux du cycle arthurien, sont superposables avec les personnages caucasiens de Batradz, Soslan et Syrdon.* »

« Il n'y a pas de certitudes »

Une coïncidence? « *Ça ne peut pas être le fruit du hasard, j'en mettrais ma main à couper* », insiste l'ancien universitaire. Mais il ne se risque pas à donner une explication exhaustive sur ces similarités. « *Peut-être*

que les peuples Alains, lors des invasions du 5^e et 6^e siècles, ont amené ces légendes avec eux en Gaule, puis chez les Gallois. Mais le plus probable reste que ces mythes proviennent des peuples indo-européens, puis qu'ils ont voyagé indépendamment en gardant la même structure. Mais le sujet reste ouvert, il n'y a pas de certitudes. »

« *L'Épée jetée au lac, romans de la table ronde et légendes sur les Nartes* », Joël-Henri Grisward, éditions Honoré Champion, 194 pages, 38 €.

Bastien David



мифах, а также упоминается персонаж осетинской мифологии по имени Батрадз, который может умереть только после того, как его меч будет брошен в озеро. Эта смерть во многом напоминает смерть короля Артура, который также приказывает выбросить свое легендарное оружие в озеро. *«С этого момента я залпом прочел все работы Дюмезиля, и мы проработали вместе более пятнадцати лет»,* — говорит Жоэль Грисвар. Это была одна из двух встреч, изменивших его жизнь, *«конечно, наряду со встречей с моей будущей женой»,* — шутит он. В течение многих лет он продолжал упорно идти по этому следу, пока не пришел к написанию своей книги. *«Следует отметить, что структура трио Артура, Гавейна и Кея, трех центральных персонажей Артуровского цикла, накладывается на персонажи нартов Батрадза, Сослана и Сырдона».*

Полной уверенности нет

Совпадение? *«Это не может быть плодом случайности, даю свою руку на отсечение»,* — настаивает бывший университетский профессор. Однако при этом он не может дать и исчерпывающего объяснения этого сходства. *«Весьма возможно, что во время вторжений 5-го и 6-го веков новой эры Аланы принесли эти легенды с собой в Галлию, а затем уже в Уэльс. Но наиболее вероятным остается предположение, что эти мифы возникли еще у индоевропейцев, а затем уже они развивались независимо, сохраняя одну и ту же структуру. Все же проблема остается открытой, полной определенности пока еще нет».*

Перевод с французского Т. К. Салбиева.

DOI: 10.46698/VNC.2024.73.47.001

Joël-Henri Grisward*l'Université de Tours**Tours, France***GAUVAIN OU LE CHEVALIER SOLEIL**

Midi, roi des épées !

Messire Gauvain, le plus « brillant » des Chevaliers de la Table Ronde, l'enfant chéri des romanciers, sans peur et sans reproche, parangon de toutes les vertus, modèle de courtoisie, d'élégance, de bravoure, de générosité ! Neveu d'Arthur, il est aussi son conseiller et son bras droit. Il forme avec le sénéchal Keu un couple formidablement antithétique qui constitue, en blanc et noir l'une des épines dorsales de l'univers et du roman arthuriens. Dans la liste que Chrétien de Troyes dans *Erec et Enide*, dresse des chevaliers de la Table Ronde, Gauvain arrive en tête : *Devant toz les boens chevaliers / doit estre Gauvains li premiers*¹ (v. 1671-72). «Le premier» ! Classement qui surprend, place ou rang qui interroge : n'entre-t-il pas dès lors en concurrence avec le sénéchal ? L'articulation ainsi dessinée entre les deux faux comparses (mais vrai duo signifiant) — Gauvain et Kei — reproduit une structure à l'œuvre dans le monde romain où les dieux Janus et Jupiter se répartissent la (les) première(s) place(s) : Janus patronne les *prima*, les commencements, Jupiter les *summa*, les grandeurs². Semblablement, le sénéchal, *primus*, préside aux débuts, aux ouvertures, aux premières fois. Il est le premier sur le terrain concret de *l'espace* et du *temps*. Le neveu royal, *summus*, trône, lui au sommet des vertus et des vertueux. Il est le premier sur le domaine plus abstrait des *valeurs* morales et chevaleresques.

Son portrait le plus flatteur, le plus « éclairant » et le plus visionnaire, est tracé par *Le Chevalier au lion* (*Yvain*), sous le masque d'un joli jeu de mots, à l'occasion de la liaison amoureuse naissante du héros avec une certaine Lunete :

mes seulement de l'acotance
voel feire une brief remanbrance

¹Les *Romans de Chrétien de Troyes*, t. I, *Erec et Enide*, publié par Mario Roques, Paris, Honoré Champion, « CFMA 80 » 1976.

²Georges Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974, p. 191–192.

Joël-Henri Grisward

L'épée jetée au lac

Romans de la Table Ronde
et légendes sur les Nartes



HONORÉ CHAMPION
PARIS

qui fu faite a privé consoil
entre la lune et le soleil.
Savez de cui je vos voel dire ?
Cil qui des chevaliers fu sire
et qui sor toz fu reclamez
doit bien estre solauz clamez.
Por mon seignor Gauvain le di,
que de lui est tôt autresi
chevalerie anluminee,
come solauz la matinee
oeuvre ses rais, et clarté rant
par toz les leus ou il s'espant.
Et de celi refaz la lune
dom il ne puet estre que une,
de grant foi et de grant aïe.
Et ne poroec, je nel di mie
seulement par son grant renon,
mes por ce que Lunete ot non³.

(v. 2397–2416)

Mais seulement de la rencontre veux-je faire un bref rappel — Qui eut lieu en privé entre la lune et le soleil. Vous savez de qui je veux parler ? Celui qui était la fleur de la chevalerie et qui plus que tous était renommé, doit bien être appelé Soleil. Je veux parler de monseigneur Gauvain, car par lui la chevalerie est illuminée tout comme le soleil le matin étend ses rayons et disperse sa clarté par tous les lieux où il se répand. Et je parle de lune à propos de celle dont il ne peut être qu'un unique modèle, d'une pareille loyauté et d'un semblable dévouement. Et toutefois je ne dis pas cela uniquement à cause de son grand renom mais parce qu'elle s'appelle Lunete.

Le soleil a rendez-vous avec la lune ! La double métaphore filée n'est que le travestissement littéraire d'une essence mythologique. Pareil à Keu, son sombre alter ego, Gauvain est lui aussi l'héritier d'un passé mythologique : « Soleil de la chevalerie », il est l'avatar d'une divinité solaire. L'étymologie du nom lui-même «Gauvain» est controversée, mais la plupart des spécialistes s'accordent cependant pour rattacher ce nom romanisé au gallois *Gwalchmei*, « faucon de mai » ou « faucon de la plaine ». Aux arguments purement linguistiques qui divisent les érudits, peut-on risquer d'adjoindre un indice emprunté à la

³ *Le Chevalier au lion (Yvain)*, publié par Mario Roques, Paris, Honoré Champion, « CFMA 89 », 1967.

symbolique animalière, en parfaite adéquation avec le versant mythologique du héros ? Dans une grande majorité de cultures, le faucon est un oiseau « dont le type symbolique est toujours solaire », un emblème et un symbole solaires.

Le dossier « Gauvain » est gros de tout un lot de pièces déjà bien répertoriées. Les plus connues, les plus lisibles aussi, concernent le privilège extraordinaire, unique parmi les chevaliers d'Arthur et attesté plus d'une dizaine de fois dans le cycle arthurien, qui fait que sa force croît avec la course du soleil et double à l'heure zénithale de midi. Ainsi, au cours de l'interminable duel avec Guiromelant qui ouvre la *Première Continuation de Perceval* :

Ensamble se combatent tant
Que vint a ore de midi.
Por voir le vos tesmon et di
Si tost con l'ore trespasa,
A monsignor Gavain doubla
Sa force lués et sa valeur.
La lasté pert et la chaleur,
Que li midis passa en es ;
Assez fu plus frois et plus fres
Qu'il n'ot esté a l'assamblar.
Tot maintenant, sans demorer,
Que se force li fu rendue,
El destre pung l'espee nue,
Vint vers celui molt fierement,
Par grant vigeur ireement,
Qui ains molt angoisié l'avoit.

(v. 902–917)

« Tant dura le combat que ce fut l'heure de midi. Et je puis vous assurer, sans mentir, que dès que ce moment de la journée fut passé, monseigneur Gauvain sentit ses forces et sa bravoure redoubler. Fatigue et chaleur s'évanouirent, à midi juste ; il était bien plus frais et dispos qu'en commençant. Sitôt qu'il a repris vigueur, il se précipite incontinent, l'épée au poing droit, menaçant et plein de fureur à l'égard de celui qui l'avait tant harcelé⁴. »

Plus loin dans le roman, lors de la bataille entre Gauvain et le Soudoyer, le narrateur précise :

⁴ *Première Continuation de Perceval (Continuation Gauvain)*, Texte du ms. L édité par William Roach. Traduction et présentation par Colette-Anne Van Coolput-Storms, LGF, « Lettres Gothiques », 1993, p. 101.

Mais force et hardeme[n]s dobloit
Tos jors quant mïedis passoit
Por voir a monsignor Gavain,
Tuit en devés estre certain.
Et quant venoit a la vespree,
S'estoit cele force passee,
Et des mïenuit en avant
Li recroisoit tot maintenant.

(v. 6259–6266)

« Mais il y a un fait que vous devez tenir pour certain, c'est que la force et le courage de monseigneur Gauvain doubloient toujours après midi. Et quand le soir tombait, cette vigueur passait, pour augmenter aussitôt après minuit⁵. »

Dans le *Perceval* (*Didot-Perceval*) de Robert de Boron, au cours de l'ultime engagement contre les Romains, le même phénomène se produit : « Et bien saciés que Gavains i fist le jor tant d'armes que il i ocist par son cors seulement [à lui seul] mile et deus cens et trente que cevaliers que serjans. Voirs estoit que se force li croissoit puis midi, et quant midi fu passés, si ne feri onques cevalier que il ne porfendist et lui et le ceval⁶ ».

Le motif solaire intervient également dans *La Mort le roi Artu* durant le combat singulier contre Lancelot. Le duel est un moment interrompu : « mes quant ce fu chose avenue que messire Gauvains vit apertement qu'il estoit eure de midi, il apele Lancelot à la bataille autresi fres comme s'il n'i eüst huimès coup féru ». Lancelot est ébahi de l'état de fraîcheur de son rival et se demande s'il a affaire à un diable ou à un fantôme. L'auteur explique alors : « Einsi dist Lancelos de monseigneur Gauvain qui estoit amendez de force et de vitesce entor eure de midi ; il disoit voir ; si ne l'avoit pas commencié illec, mes en touz les leus ou il s'estoit combatuz l'avoit on veü, que la force li croissoit entour ore de midi⁷ ».

⁵ *Ibidem*, p. 421–423.

⁶ *Le Roman du Graal* (Manuscrit de Modène) par Robert de Boron, Texte établi et présenté par Bernard Cerquiglini, Paris, UGE, 10/18, Série « Bibliothèque médiévale », 1981, p. 294–295.

⁷ *La Mort le Roi Artu*, édité par Jean Frappier, Genève-Paris, Droz-Minard, «Textes Littéraires Français», 1964, p. 197 : « Mais quand le moment fut venu où messire Gauvain vit clairement qu'on approchait de midi, il appela Lancelot à la bataille, aussi dispos que s'il n'avait pas donné un seul coup d'épée de la journée (...) Telle était la réflexion que Lancelot se faisait sur messire Gauvain qui connaissait un regain de force et de rapidité vers l'heure de midi. Il disait vrai. Ce phénomène ne datait pas de cette fois- là, mais on l'avait constaté partout où il avait livré combat : sa vigueur augmentait autour de midi. » Traduction de Marie-Louise Ollier, Paris, U.G.E. 10/18, « Bibliothèque médiévale », 1992, p. 238–239.

Dans le *Lancelot en prose*, le « miracle » se manifeste une première fois pendant le duel contre Segurades : « Mais teus estoit sa coustume que tous jors empiroit sa force a eure de midi et si tost que midis tornoit, si li retornoit au double, et cuer et seurté et forche recovroit. Et lors i parut bien, que si tost que midis torna, le virent tout chil qui l'esgardoient autresi fort et autresi viste com il avoit esté au commencement de la mellee⁸ ». Il se renouvelle à nouveau au cours du combat contre Lancelot : « et dure la bataille moult longuement tant que mesire Gauvain en a moult le pior, et si estoit ja entre midi et none [...] Et mesire Gauvain a souffert moult longuement que l'eure fu passée ou il soloit empirier, si a s'alaine un poi reprinse et sa force li commenche a doubler [...] si li cort sus moult vistement ... et miex que devant n'avoit fait, que sa force est doublée et croist adés⁹ ». Au reste, dans le portrait que ce même *Lancelot en prose* peint de Gauvain et de chacun de ses frères, le trait mythique est déjà mentionné : « kar de chevalerie avoit il assés de meillors en la maison le roi Artu tant com alaine lor durait, se ne fust une costume qu'il avoit, kar entor midi li dobroit sa force, par quoi nus ne pooit venir a chief de lui conquerre al chaple des espees (LXIX, 2) ».

Ce don solaire est à ce point l'apanage de Gauvain que, dans *Meraugis de Portlesguez* de Raoul de Houdenc, lorsque Gauvain, incognito, se bat dans l'île contre Méraugis, le lecteur, qui jusqu'ici l'ignore, devine son identité à la révélation et à l'entrée en action de celui-ci :

Einsi dura com ge vos di
 La bataille jusqu'à midi.
 Après quant midiz tu passez
 Li chevaliers s'est porpensez.
 A Meraugis vient, si l'assaut.
 Meraugis qui encontre saut
 Se deffent ; e li vint de près,
 Voire, miex qu'il ne fist hui mes.

⁸ *Lancelot*, Roman en prose du XIII^e siècle, Edition par Alexandre Micha, Paris-Genève, Droz, «Textes Littéraires Français», 1982, t. VIII, LVIIa, 41, p. 181–182 : « Mais il avait accoutumé de voir toujours sa force croître à l'heure de midi et, dès que midi était arrivé, cette force doublait et il recouvrait courage, assurance et force. Et l'on s'en rendit compte, car, dès qu'il fut midi, tous ceux qui le regardaient le virent aussi fort et aussi rapide qu'il l'était au début du combat. »

⁹ *Ibidem*, t. VIII, LXXa, 9–12, p. 426–428 : « et le duel s'éternise si bien que messire Gauvain a nettement le dessous, et on était déjà entre midi et none [...] Et messire Gauvain a longuement résisté, si bien que l'heure fut passée où il avait l'habitude de faiblir ; il reprend son souffle et sa force commence à doubler [...] Il court sus à Lancelot à toute vitesse ... et bien mieux qu'il ne l'avait fait auparavant, car sa force a doublé et ne cesse de croître. »

L'assaut e gregnors cops li done.
Meraugis qui des cops trestorne
S'eslonge e dit : « Or ne sai gié
Jouer. Li dé me sont changié ! »

(v. 3040–3051)

« *La bataille se prolongea ainsi jusqu' à midi. Dès que midi fut passé, le chevalier prit une résolution: il s'avança vers Meraugis et l'attaqua. Meraugis se précipita en avant pour se défendre, mais son adversaire le pressait et l'assailait plus âprement encore qu' il ne l'avait fait ; il lui assénait des coups encore plus violents. Reculant pour parer les coups, Méraugis s'exclama : « Je ne peux plus jouer : les dés sont contre moi¹⁰. »*

Avec de menues variations qui introduisent des nuances sans incidence sur le fond, le thème ressurgit dans cinq ou six autres romans qu'avec sa méticulosité habituelle, son goût de l'exhaustivité et son souci de la perfection, Pierre Gallais a répertoriés et cités dans son *Excursus sur le « privilège mythique » ou « solaire » de Gauvain¹¹*.

L'acointance avec l'heure de midi, instant où le soleil culmine au plus haut du ciel, constitue un « marqueur » clair de la dimension mythique et solaire du personnage. Elle lui colle à la peau tel un insigne. *La Mort le roi Artu* raconte l'origine de ce lien et de ce pouvoir extraordinaires. À peine né, le jeune Gauvain fut amené à un saint ermite pour être baptisé. Le baptême eut lieu *endroit eure de midi* (« à midi pile »). Et le lendemain, après avoir chanté la messe, l'ermite prophétise aux messagers du roi :

¹⁰ Raoul de Houdenc, *Meraugis de Portlesguez*, Roman arthurien du XIII^e siècle, publié d'après le manuscrit de la Bibliothèque du Vatican, Édition bilingue ... par Michelle Szkilnik, Champion Classiques « Moyen Âge », Paris, 2004.

¹¹ Pierre Gallais, *L'imaginaire d'un romancier français de la fin du XII^e siècle*. Description raisonnée, comparée et commentée de la *Continuation Gauvain*, t. III, 1885–1906 — Succesivement, l'auteur cite *L'Estoire Merlin*, le *Huth-Merlin*, le *Livre d'Artus*, le *Tristan en prose*, *Escanor* de Girart d'Amiens. Auxquels il eût pu ajouter *Les Premiers Faits du roi Arthur* qui présentent ce privilège solaire avec une sorte de graduation : « Et quant il se levoit au matin il avoit la force al meillour chevalier del monde et quant il venoit a ore de prime si li doubloit et a eure de tierce aussi. Et quant ce venoit a eure de midi si revenoit en sa première force ou il avoit esté au matin. Et quant venoit a eure de nonne et a toutes les eures la nuit engreignoit sa force et au matin estoit tousdis en sa droite force. Itele estait la coustume Gavain l'esquier com je vous di. » ; et plus loin : « Mais quant miedis fu passés fist mesires Gavains toutes les merveilles del monde. » (dans *Le Livre du Graal*, Paris, NRF, Gallimard, 2001, tome I, p. 871 et p. 1427).

Seigneur, de cest enfant qui ci est vos puis ge dire seürement qu'il sera alosez de proesce deseur ses compaignons, ne ja tant comme il vive ne sera veincuz entor eure de midi ; car de tant est il amendez de ma prière que touz jorz a eure de midi, en cele eure meïsmes qu'il fu bautisiez, amendera sa force et sa vertu en quel que leu qu'il soit, ne ja tant devant n'avra eü peine ne travaill qu'il ne se sente a celui point tout fres et tout legiers ». Tout ainsi com li preudons dist avint il, car toz jorz amendoit sa force et sa vertu entor eure de midi en quel que leu qu'il fust ; dont il ocist meint preudome et veinqui meinte bataille, tant com il porta armes.

Et le narrateur de développer le sujet en détails sur une bonne dizaine de lignes¹². Sous l'habillage de la « mythologie chrétienne¹³ », où la christianisation du motif métamorphose l'héritage mythologique en privilège divin, le talent prodigieux et si personnel du neveu d'Arthur persiste. Au reste cette relation avec le milieu du jour lui est à ce point attachée que Thomas Mallory (ou sa source), dans *Le Morte d'Arthur*, situe à ce moment de la journée la mort du héros : « A l'heure de midi, il rendit l'esprit¹⁴ ».

* * *

Soslan, le héros ossète, est fondamentalement un joueur. Il possède un *talisman-soleil* qui représente son arme cachée. Dans une variante tcherkesse de son duel contre le fils d'Al'bedz, Sausuruk (Sosryko) obtient la victoire grâce à ce « talisman brillant comme le soleil » qu'il porte dissimulé par une étoffe sur sa poitrine et qu'il découvre brusquement au cours du combat. Ebloui, le cheval de son adversaire s'effraie et Sausuruk peut dès lors tuer sans peine son cavalier¹⁵. Dans ce conte, l'affrontement a lieu à midi : « Les Nartes ne refusent jamais un délai, a répliqué l'autre ; trouve-toi demain, à midi, au mont Sober Uasa... ». Or, il y a là un clair signal de la dimension solaire du héros dont la puissance, pareille à celle du chevalier médiéval, atteint son apogée à l'heure méridienne et permet à celui-ci de remporter systématiquement ses victoires au moment où l'astre du jour

¹² *La Mort le Roi Artu*, éd. J. Frappier, § 154, p. 197–199. Traduction dans Marie-Louise Ollier, *La Mort du roi Arthur*, 10/18, « Bibliothèque médiévale », Paris, U.G.E., 1992.

¹³ Comment ne pas voir dans ce choix de la cérémonie et de l'heure précise du « baptême » de Gauvain un lien supplémentaire avec le personnage de saint Jean-Baptiste ? Dans son roman d' *Escanor*, Girart d'Amiens laïciserait le motif et attribuerait aux fées le don prodigieux du héros (cf. P. Gal lais, *op. cit.*, p. 1897).

¹⁴ Thomas Malory, *Le Roman du Roi Arthur et de ses chevaliers de la Table Ronde (Le Morte d'Arthur)*, Traduit de l'anglais par Pierre Goubert, L'Atalante, Nantes, 1994, t. II, p. 1106.

¹⁵ LN, p. 94–95.

culmine à son zénith. Ainsi Sosryko triomphe-t-il des fils de Buraefaernyg : « Une fois, Sosryko jouait avec les fils de Buraefaernyg ; avant le dîner, il gagna ... Le lendemain, il joua et, à midi, il gagna : il leur coupa les moustaches et les emporta. Le lendemain, il alla encore les trouver et leur dit : « Aujourd'hui, notre enjeu sera l'œil droit ! » Quand il fut midi, il gagna encore et leur prit l'œil droit¹⁶ ». Un symbolisme analogue est à lire dans la légende qui narre la lutte du même Sosryko contre les trois Nogaïs : retenu au lit par les artifices pseudo-nocturnes et trompeurs de la belle Agunda, il ne venge le double meurtre d'Ahsar et Ahsartag qu'*après le lever du soleil*¹⁷ : « Tout se passe, explique G. Dumézil, comme si Sosryko ne pouvait vaincre, et même combattre, que sous le triomphe du soleil¹⁸ ».

D'autres indices trahissent ce lien privilégié. Il épouse la Fille du Soleil qu'il a conquise à travers maintes épreuves et arrachée au château de fer où elle vivait recluse¹⁹. Dans une version osse de la conquête de la belle Bedoukha, la Soleil se révèle l'allié sinon le complice de Soslan. Celui-ci a, d'un maître coup d'épée, fait sauter la moitié du crâne du père récalcitrant de la belle. La victime, Tchelaehsaertaeg, demande à Kurdalaegon le forgeron de lui fabriquer un demi-crâne de cuivre. Au jour fixé pour la reprise du duel, Soslan adresse à Dieu cette prière : « Dieu des dieux, fait luire un soleil tel que cette tête galeuse se fende et que le cuivre fonde ! » Il se mit alors à faire si chaud que le pays était comme incendié. Le demi-crâne de cuivre fondit, brûlant le cerveau, et Tchelaehsaertaeg mourut sur le champ²⁰. Parallèlement convient-il sans doute d'interpréter dans une perspective similaire, telle une marque de la solarité du héros, la maîtrise du froid dont il fait preuve au cours des fameux « jeux » avec les géants Mukara et Bibyts : « Dieu des dieux, mon Dieu, fais un gel si puissant que, si un enfant s'accroupit dehors, son jet devienne une colonne de glace ! » Et un tel froid survint que la mer ne fut plus qu'un immense bloc de glace²¹. Semblablement, aux périodes de froidure intense Sosryko joue auprès des Nartes le rôle de pourvoyeur de feu et de chaleur : « J'ai toujours du feu sur moi » dit-il et, s'il s'en trouve dépourvu, il part en chercher chez un géant endormi, le corps replié en anneau, un anneau au milieu duquel un feu brûle²². Un

¹⁶ LN, p. 99.

¹⁷ LN, p. 83–84.

¹⁸ LN, p. 192.

¹⁹ LN, p. 103–104 et LH, p. 116–133.

²⁰ LH, p. 100–101.

²¹ LH, p. 91 — Cf. aussi p. 88 — Cf. *Romans de Scythie et d'alentour, op. cit.*, p. 104 : « Les seules magies propres à Soslan-Sosryko consistent à susciter à volonté des journées de gel et des journées de chaleur étouffante : elles ne lui confèrent donc qu'une puissance sur les températures ajustée à son caractère solaire. »

²² LN, p. 77–79. — Sur le géant-anneau, gardien du feu, voir *Romans de Scythie et d'alentour, op. cit.*, p. 115–117.

géant en forme de cercle ou de roue, et qui en son centre abrite le feu qui réchauffe, imagine-t-on plus limpide métaphore solaire ?

L'importance du symbolisme solaire attaché au personnage de Soslan-Sosryko semble suffisamment démontrée. Mais, outre cette connivence avec le soleil, le Narte partage avec Gauvain un autre caractère distinctif : le *donjuanisme*, cette propension quasi malade à *courir le guilledou*, à séduire. G. Dumézil écrit : « la virilité de Soslan [...] ne s'exprime pas seulement dans des exploits : il est aussi le mâle, auprès de qui les femmes sont en péril et qui fait d'elle l'objet, consentant ou non, de plusieurs de ses entreprises²³ ». Pareil à la vie d'« aventures » du Bon Chevalier médiéval, le destin de Soslan est truffé de conquêtes féminines. Guerrier valeureux, véritable « risque-tout », il multiplie les « fiancées » ou les épouses et se lance, seul ou mobilisant la troupe des Nartes, dans d'intrépides expéditions dont l'objectif le plus fréquemment s'avère une conquête amoureuse, où la prise d'une forteresse ne constitue au fond que la métaphore d'un rapt ou d'un enlèvement. Ainsi en va-t-il du récit connu sous de nombreuses variantes qui relate la façon dont le héros, pourtant vainqueur du concours de danse dont la belle Bedoukha (ailleurs Agunda) est l'enjeu, se voit contraint de livrer combat pour s'emparer de la belle rétive. Finalement, il ressuscite la récalcitrante suicidée, arrache celle-ci à son tombeau et l'emmène chez lui : « Ils vécurent ensemble comme mari et femme, dans le bonheur d'un amour mutuel²⁴ ». De même en va-t-il de la fourbe Koser et de sa tour volante, laquelle un temps ridiculise le prétendant par trop empressé puis finit par rendre les armes²⁵. Au cours de ses pérégrinations « sentimentales », Soslan se voit même proposées en mariage par le Prince des diables qui connaît son penchant pour le beau sexe, ses trois filles chéries, offre que celui-ci, devant la laideur des demoiselles, refusera élégamment en arguant qu'au pays des Nartes il possède déjà trois femmes²⁶ ! Le Narte aux yeux étincelants ne recule du reste devant rien pour satisfaire son désir. Par exemple, afin d'obtenir Atsyruhs, la fille du Soleil, il n'hésite pas à forcer la porte du Pays des Morts pour solliciter l'aide de Bedoukha, sa première épouse. D'ailleurs, une péripétie de ce voyage fantastique rappelle à l'ordre l'impénitent coureur de filles. Au nombre des « spectacles étranges » que le héros rencontre tour à tour figure une ronde de cent jeunes filles qui, au bord d'une grande rivière, se tiennent par la main et dansent la grande danse des Nartes :

²³ *Romans de Scythie et d'alentour*, p. 118.

²⁴ *LH*, p. 101 — Autres variantes dans *LN*, p. 96–99.

²⁵ *LH*, p. 113–116.

²⁶ *LH*, p. 115.

Elles l'entraînent dans leur danse. Soslan se place entre les deux plus belles et, fougueux comme il est, il presse fortement la main de l'une d'elles. Elle ne dit rien. Il recommence et cette fois elle ne le supporte pas. Se dégageant vivement, elle saisit le danseur par l'épaule et le jette au milieu de la grande rivière. Entraîné par le poids de ses armes, Soslan plonge, il se soulève et les appelle.

— J'ai mal fait, pardonnez-moi !

Elles décident de lui pardonner. La jeune fille qu'il avait offensée le tire de l'eau et lui dit :

— On ne peut pas se conduire ici comme dans le monde d'en haut²⁷ !

L'anecdote et la leçon sont emblématiques : même dans l'Autre Monde, Soslan ne peut réfréner sa nature foncière de « coureur ». Ses « faiblesses du côté des femmes » — pour reprendre la pudique expression utilisée par G. Dumézil²⁸ — l'entraînent, on l'a vu, à des conduites peu glorieuses voire à des postures caricaturales. On se souvient de l'escapade honteuse dans la tour volante ou de l'infamant déguisement en cadavre rempli de vers. Il n'a par ailleurs aucun scrupule à sacrifier à ses appétits sexuels la vie d'un tout jeune garçon, son précieux auxiliaire, lorsqu'il entend dire — mensongèrement — que « les Nartes ont pris la forteresse de Hyz et [lui] enlèvent la belle Bedoukha²⁹ ! ». Et lorsque la Satana des diables dépêche les plus jolies filles de son peuple auprès de la Satana des Nartes, dont il est « le fils qu'elle n'a pas enfanté », il les croise en chemin et les viole. Rattrapé par les Kadzitae, il se retrouve — situation humiliante — cloué au mur de la chambre de nacre et ne doit son salut qu'à l'intervention musclée de son « frère » Batradz³⁰.

²⁷ LH, p. 120.

²⁸ *Romans de Scythie et d'alentour*, op. cit., p. 94.

²⁹ LH, p. 99.

³⁰ LH, p. 202–204. G. Dumézil ajoute en note : ce récit « illustre bien l'opposition du vertueux Batradz et de Soslan, *peu réservé devant les occasions de plaisir*. »

DOI: 10.46698/VNC.2024.79.68.001

Гарник Асатрян

*Институт Востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) Университет
Ереван, Армения*

О ЛИЧНЫХ ИМЕНАХ В ШАХНАМЕ: СЕМЕЙСТВО РУСТАМА

Статья представляет собой анализ некоторых личных имен в «Шахнаме», в частности, ближайших родственников центральной фигуры эпоса — Рустама, его матери Родабы и сына Сухраба. Кроме того, впервые предпринимается попытка этимологии имени Сухраб.

К л ю ч е в ы е с л о в а: личные имена в Шахнаме, Рустам, Нариман, Сам, Зал, Родаба, Сухраб, Тахмена, Фарангис, Искандар, чеснок.

0. Ономастикон Шахнаме очень богат: почти 400 личных имен, плюс топонимы, титулы, названия реалий и т. д. — в целом около тысячи единиц. Понятно, что познания Фирдоуси по истории и культуре домусульманского Ирана не могли охватывать такой широкий и разнообразный спектр. Скажем, в сфере антропнимии он, наверное, знал не более двух десятков арабо-мусульманских имен и, пожалуй, несколько иранских, типа Хусрав, Хурмуз (или Урмазд), Джамшед, Кубад, Кайкавус, Нахид, Рустам, Сийаваш и т. д.

Создание такого грандиозного художественного творения как Шахнаме, охватывающего тысячелетний временной континуум, без наличия фундаментальных письменных источников, причем с системным изложением материала, в X веке было абсолютно невозможно. Поэт не мог придумать в целом слаженную сюжетную линию такого охвата с описанием давно минувших исторических событий, деталями из домусульманского прошлого, зороастрийских реалий, топонимов и сотен имен, которые в его время уже давно были забыты.

Основным источником для Фирдоуси послужило сочинение, известное под названием *Шахнама-йи Абу Мансури*, написанное по поручению Саманидского правителя Абу Мансура Мухаммада Ибн Абдаль-Раззака четырьмя зороастрийскими священниками, магами, в 957 году в Тусе (Хорасан) — родном городе поэта. Оно представляло собой общее изложение истории Ирана до арабских завоеваний страны на основе зороастрийской

традиции и известных авторам пехлевийских текстов, по большей части ныне утраченных. Другим базовым источником информации для Фирдоуси мог выступить составленный в позднеасанидский период по приказу Хусрава Ануширвана (531-579) так называемый *Хватай-намак* (в новоперсидском *Худай-нама*), а, скорее, некие персидские версии этого труда, который описывал по всей видимости мифо-историческую хронику Сасанидского Ирана. В VIII веке он был переведен на арабский Ибн-Мукафтой, известным также своим переводом пехлевийского *Калила и Димны*. *Хватай-намак* («Книга правителей»), был впоследствии переведен с арабского на персидский. Кстати, могло быть и несколько версий переводов на персидский, одна из которых, возможно, и оказалась у Фирдоуси. К сожалению, ни *Шахнама-йи Абу Мансури* (кроме его Предисловия), ни *Худай-нама* не сохранились. Но можно с уверенностью сказать, что основной материал этих сочинений нашел отражение в «Книге царей» Фирдоуси, которую именно поэтому иногда и называют версификацией *Шахнама-йи Абу Мансури*. Фирдоуси наверняка не знал пехлевийскую письменность и не мог читать тексты на среднеперсидском, хотя время жизни поэта, X-XI вв., как раз совпало с периодом расцвета пехлевийской письменности после падения Сасанидов, уже в условиях доминирования ислама.

1. Относительно личных имен действующих лиц Шахнаме следует отметить, что, несмотря на наличие под рукой богатого корпуса имен и обозначений из указанных выше источников, Фирдоуси нередко и сам придумывал имена или переименовывал их исходя ради рифмы или по иным соображениям. Например, имя *Rādmān*, считающееся обычно именем некоего армянского полководца, *Sipāhdār-i Armīnīya Rādmān*, на самом деле придумано Фирдоуси в качестве эпитета «Мушела-армянина» — *Mūšel-i-arman* (историческая личность Мушег Мамиконян), который командовал армянскими войсками, поддерживаемыми Хусрава II в его борьбе против Бахрама Чубина. Слово создано поэтом на основе прилагательного *rād-maniš* «великодушный», здесь — в значении «благородный». Такую же словообразовательную модель он использовал для создания имени туранского воина *Bārmān* в значении «высокомерный» — на основе незасвидетельствованного в персидском **abar-maniš* (ср. ср.-перс. *apar-manih* «высокомерие»). Интересно также имя дочери правителя Турана Афрасийаба и жены Сийаваша — *Фарангис*, очень распространенное ныне в ираноязычных сообществах, особенно собственно в Иране. В наиболее ранних рукописях Шахнаме имя выступает как *Фаригис* (*Фарангис* на самом деле — результат позднего ошибочного прочтения переписчиков). Так вот, оригинальная форма имени в источниках Фирдоуси, вероятнее всего, **Гисфари*. В пехлевийских текстах, например, в Бундахишне оно засвидетельствовано в виде *Vispān-frih* (Wsp'nplyh), что означает «любимая всеми». Вследствие такого

же «трюка» поэта мы имеем мужское имя *Фарибурз* (в современном персидском звучании *Фариборз*), из **Бурзфари*, которое также довольно популярно сегодня.

1.1. Кроме подобных авторских интервенций в передаче имен, хотелось бы также *inter alia* вкратце рассмотреть и систему отражения инородных имен в Шахнаме, прежде всего греко-римских, которые, как правило, передаются по арабской модели. Например, *Farfūryūs*, соответствующее Порфύριος (*Porphyrius*), или *Fīlqūs*, имя македонского царя Φίλιππος (*Philippos*) и т.д. В тексте Шахнаме отмечены два армянских имени: *Мушел*, которое точно передает раннее звучание армянского *Mušel* (сегодняшнее армянское фрикативное *γ* до XI века звучало как твердое *l*, которое в заимствованиях в соседних языках отражалась как простое *l*) и «армянский храбрец» *Бабой* (*Babōy*), которое образовано от *Bāb* (ср.-перс. *Pāp*, арм. *Pap*) с диминутивным суффиксом *-ōy*. В целом армяне в Шахнаме упоминаются одиннадцать раз, практически всегда — с восторженными эпитетами. Они участники почти всех описываемых Фирдоуси исторических событий в позднесасанидском Иране; армянские воинские соединения упомянуты в составе сасанидской армии в судьбоносном сражении при Кадисии (636г.) против арабских войск под командованием Са‘да ибн Аби Ваккаса.

Интересно упомянуть также интерпретацию имени Александра Великого, которая приводится в истории *Andar zādan-i Iskandar az mādar* «О рождении Александра». Согласно версии Шахнаме, Александр является сыном иранского царя Дараба. Последний женится на дочери римского императора Нахид, но вскоре узнает, что у Нахид зловонное дыхание. Для лечения этого недуга Дараб приглашает именитых лекарей, одному из которых удается исцелить царицу с помощью некоего растения, называемого римлянами *искандар*. Растение очень острое на вкус, обжигает рот и нутро. Тем не менее, иранский царь возвращает жену ее отцу, императору (*qayšar*) Рима (Византии). Последний, обидевшись на царя, усыновляет вновь рожденного ребенка и называет его *Искандар* в честь целительного растения.

Насколько мне известно, до сих пор никто не задавался вопросом, что за растение скрывается под упомянутым названием, разве что, помнится, в начале 1980-х, в бытность мою аспирантом ЛО ИВАН СССР (ныне Институт восточных рукописей РАН в Петербурге), на одном из регулярных Фреймановских чтений Иван Михайлович Стеблин-Каменский предположил, что это растение — чеснок. Сейчас мне трудно вспомнить подробности его аргументации, но она казалась мне убедительной, поскольку соматический характер чеснока действительно мог быть решающим при лечении дурного запаха изо рта царицы. Скорее всего, в указанном контексте мы и вправду имеем дело с чесноком, поскольку в некоторых традициях образ Александра действительно связан с этим растением. Например, в

одном из армянских народных преданий говорится, что Александр всегда перед выходом на ратное поле выпивал бокал чесночного эликсира в качестве напитка бессмертия (см. Łanalanyan 1969: 280). Как бы то ни было, я более чем уверен, что обозначение чеснока как *искандар*, арабо-персидским вариантом имени Александр, навеяно сходным его звучанием с греческим названием чеснока, т.е., σκόροδον (в византийском греческом и в новогреческом σκόροδον или σκόραδον). Более того, подобная интерпретация имени *Искандар* могла возникнуть, вероятнее всего, в недрах арабо-персидской народной фармакологии, (несмотря на то, что в дошедших до нас фармакопеех и трактатах народной медицины мне не удалось обнаружить релевантных фактов), ибо греческое σκόροδο(v) могло передаваться в арабской графике, скорее всего, с метатезой, как *اسكدر [iskadar], которое легко воспринималось как обыкновенный *tashīf*, т.е. ошибкой переписчика при написании имени اسکندر [Iskandar]. Тем более, что, как Фирдоуси утверждает, чудо-растение называется *искандар* именно в Руме, т.е., в Византии: *Bi rūm andar Iskandaraš nām būd*.

2. Весьма занятную картину представляют собой личные имена истории Рустама, ключевой фигуры всего эпоса, символа «Книги царей». При этом, сказание о Рустаме является, по сути, частью другой иранской мифоэпической традиции, мастерски вплетенной Фирдоуси в канву повествования. Эту традицию условно называют Систанский (Сакский) эпический цикл, который, судя по его многочисленным, в том числе, более поздним литературным воплощениям (например, *Гаршасп-нама* Асади Туси, *Нариман-нама*, *Бахман-нама*, *Фарамарз-нама*, *Барзо-нама* и т.д.) представлял собой отдельный объемный эпос. История Рустама — лишь небольшая его часть, взятая Фирдоуси из устной версии, имевшей хождение в его время. Вообще, вся эпопея Рустама зиждется на фольклорной основе, в отличие от остальных частей Шахнаме, основанных на письменных источниках.

Довольно ощутимый сегмент имен Шахнаме (например, *Манучихр*, *Кайумарс*, *Джамшед*, *Фаридун*, *Хошанг*, *Арджасп*, *Зарер*, *Баствар*, *Афрасиаб*, *Гарсевоз*, *Гаршасп*, *Агрерас*, *Сийаваиш*, *Новазр* и т.д.) восходит к Авесте — разумеется, через поздне-пехлевийскую и раненовоперсидскую передачи (кстати, во времена Фирдоуси уже почти забытые). При этом, в семье Рустама только его прадед, Нариман, и дед, Сам, носят имена авестийского происхождения — соответственно, *Nərəmanah-* «обладающий мужским задором/духом» (ср.-перс. *nlymn* [Naŕīman], арм. *Nariman* < прот.-иран. **narija-manah-*) и *Sāma-* «черный» (?) (ср.-перс. *s'm* [Sām], согд. *s'm/s'xm* [Sā(x)m], бактр. Σαμο, арм. *Sam*, возможно < прот.-иран. **sīāma-*). Нариман и Сам фигурируют и в поздних зороастрийских текстах в связи с легендарным Гаршаспом (*Kərəsāspa-*), выступая в разных генеалогических комбинациях (см. SPIEGEL 1871: 558ff.; JUSTI 1895: 225, 280f.).

Но уже имена родителей эпического героя, Зала и Родабы, самого Рустама и его сына Сухраба не имеют древнеиранских аттестаций. Все они — скорее, продукт среднеиранского периода, кроме, кажется, имени главного протагониста, Рустама, которое однозначно восходит к древнеиранскому состоянию.

Этимология имени отца семейства, *Zāl*, довольно прозрачна — оно означает «седоволосый, старец» и является регулярным отражением древнеиранского **zarθa-* «старость» → «старый» (прот.-иран. **zarH-* «стареть»; ср. ав. *zarāta-* «старый»; хот.-с. *ysīra-* «стареть», пашто *zor/zarā* «старый», ос. *zæronđ* «тж.» и т. д.).

Прежде чем перейти к собственно Рустаму, а также его матери и сыну, рассмотрим, между делом, и имя его жены, дочери правителя Самангана, которую Фирдоуси называет *Taxmena*. Я полагаю, оно придумано поэтом как параллельную форму к эпитету Рустама *tah(a)m-tan*, т.е. «сильный/могучий телом» (вряд ли с древнеиранским прошлым, из **tahma-tanu-*, скорее, создано *ad hoc* самим же автором Шахнаме). Фирдоуси, давая имя жене Рустама, наделяет ее тем же качеством, которым обладает ее муж: *Tahmēna* («сильная») образовано от незасвидетельствованного **tahmēn* «сильный» (с суффиксом *-ēn* < **-aina-*) по аналогии с арабскими женскими именами с суффиксом *-ah* (*tā al-ta'nīθ*) типа *Maḥbūba*, *Jamīla*, *Ḥadīja*, *Nafīsa* и т.д. (не думаю, что это из ср.-перс. **tahmēnak*). Параллелизм между *tah(a)m-tan* и *Tahmēna* очевиден. Обе эти формы, кстати, впервые встречаются именно в тексте Шахнаме.

2.1. Наиболее ранее упоминание имени главного героя персидского эпоса отмечено в греческом тексте, найденном в районе Дура Эуроπος и датированном 250 годом н.э. в форме Ρωστάμος. Далее по хронологии идут арм. *Arostom* в «Истории Армении» автора V века Фавста Бузанда (Гл. 6,6) и *Rustam* (*Rostom*, *Rstom*) у Мовсеса Хоренаци (Гл. 7). Позже мы видим уже в VIII веке согдийское *rwstmy* [Rōstēmē]. В пехлевийских текстах имеем *lwtsthm* [Rōdstahm]. Очевидно, что первоначальная форма данного имени должна была быть с долгим *-ō-* в первом слоге, и его дальнейшее сокращение обусловлено соседством с последующим *-s-*, как в слове *bustān* «сад» (< др.-иран. **bauda-stāna-*) или *rustāq* «район, деревня» (< др.-иран. **rautas-tāka-*, дсл. «русло реки», ср. парф. *rwdyst'g* [rōdistāg]) (хотя параллельно засвидетельствованы и формы с долгим гласным, *bōstān* и *rōstā(q)*). Таким образом, предполагаемая праформа имени в первом слоге имела несомненно дифтонг *-au-*. Основываясь на этом, Н. Симс-Уильямс (см. SIMS-WILLIAMS/SIMS-WILLIAMS 2014: 15ff.) склонен объяснять *Рустам* из др.-иран. **rautas-taxma-* в значении «обладающий силой реки; силен как река». Эта этимология, учитывая имена матери Рустама и его сына (см. ниже), кажется к настоящему времени наиболее приемлемой (см. также LURJE 2010: 333; YOSHIDA 2013). В конечном счете, осторожно предложенная Шерво (см.

СКЛÆRVØ 1998: 164) этимология из др.-иран. **rautas-tauhma-* «происходящий из реки» (через **Rōdstōhm*, с ранней народно-этимологической адаптацией с *tahm*) тоже может быть воспринята серьезно.

Другой важный эпитет Рустама в Шахнаме *sagzī*, что значит «систанец, сак», из ср.-перс. *sakčīk*, которое отмечено и у Хоренаци (там же) в форме *sagčīk* (в родительном падеже *Ārustamay sagčīki*).

Имя Рустама и, надо полагать, легенды о нем, проникли в Западный Иран предположительно в последний период Сасанидского правления (5-7 вв.), до прихода арабов.

2.1.1. Имя матери Рустама, *Родабы*, дочери правителя Забула, в отличие от имеющих среднеиранские свидетельства имен ее сына и, как увидим ниже, ее внука, *Сухраба*, нигде в памятниках среднеиранского периода не отмечено, впрочем, как и в персидской литературе до Шахнаме. Но не приходится сомневаться в аутентичности этого имени в контексте ономастической парадигмы семейства Рустама. Оно явно не придумано Фирдоуси, а взято им из некоей устной версии легенды о Рустаме. А ведь и имя мужа Родабы, *Зал*, тоже не имеет среднеиранских параллелей и также впервые зафиксировано в Шахнаме.

Как бы то ни было, *Родаба* (*Rōdāba*) имеет в целом ясную структуру: это композит, состоящий из двух лексем, *rōd* (< др.-иран. **rauta-* «река») и *-āb* (< др.-иран. **āpa-* «вода»), с суффиксом *-a* (< ср.-перс. *-ak*); дословно означает «(возникшая из) речной воды» (см. СКЛÆRVØ 1998: 163f.) или просто «речная вода».

2.1.2 И, наконец, имя сына Рустама, *Сухраба* (в Шахнаме *Suhrāb*), по недоразумению убитого отцом. Оно не представлено ни в зороастрийских, ни в манихейских текстах, отмечено лишь в одной пехлевийской печати в форме *swhl'p* [*Suxgār*], а также в турфанском согдийском фрагменте предположительно VIII века как *swrx'p* [*Suxhār*] (см. YOSHIDA 2013: 210). Убедительной этимологии нет. Обычно считают сложным образованием, состоящим из перс. *surx* «красный» и *āb* «сияние, блеск» в значении «красное сияние», как бы «похожий на рубин или вино». Такое объяснение имени *Suhrāb*, восходящее к Ф. Юсти (см. Justi 1895: 313), на самом деле лишено основания, прежде всего из-за того, что оно выводит знакового героя за пределы семантического круга триады мать-сын-внук, составляющей основу сказания о Рустаме в Шахнаме. Слащавое обозначение «красноликий» и т.д. подобало бы, скорее, женщине, а не великому воину с трагической судьбой, потомку носящих эпические имена личностей. Посему, я уверен, вторая часть имени *-āb* — не отражение др.-иран. **āb(ā)-* «блеск, сияние», а закономерный рефлекс др.-иран. **āpa-* «вода». Ну а первый элемент композита, *suhr-* (*surx* — позднее развитие из *suhr*), должно быть, конечно, прилагательным, указывающим на качество или характер воды. Исходя из логики

семантического поля имен родителей Сухраба, это определение должно быть чем-то эпическим в контексте воды или реки, показывающим динамичность стихии, а не ее статическую характеристику. Следовательно, *suhr-* может быть регулярным отражением **sudra-* «быстрый» (ср. согд. *swδ swδn* [sōδ sōδən] «в спешке», арм. *-soyr, sur-am* «бежать, мчаться»), из прот.-иран. **śaud-*, восходящего к и.-е. **skeu-d-* (литературу вопроса, см. Асатрян 1989: 160). Таким образом, имя трагического героя, Сухраб (*Suhrāb*) дословно означает «бегущая вода, мчащаяся река», что отлично вписывается в парадигму имен его ближайших родственников по восходящей линии — отца, «наделенного силой реки» или «сильного как река», и бабушки, «рожденной из речной воды».

БИБЛИОГРАФИЯ

- АСАТРЯН, Г. С. (1989), «Заметки об этимологических фигурах в иранском (на материале согдийской версии Вессантара-джатаки)», *ИФЖ*, N3: 152–163.
- JUSTI, F. (1985), *Iranisches Namenbuch*, Marburg.
- ŁANALANYAN, A. (1969), *Avandapatum*, Erevan.
- LURJE, P. B. (2010), *Personal Names in Sogdian Texts*, *Mitteliranische Personennamen*, Bd. II/8, *Iranisches Personennamenbuch*, Wien.
- SIMS-WILLIAMS, N./SIMS-WILLIAMS, U. (2014), “Rustam and His Zin-i Palang”, *Iran-Nameh* 29.2.: 14-22.
- SKJÆRVØ, P. O. (1998), “Eastern Iranian Epic Traditions II: Rostam and Bhīṣma”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.*, vol. 51.1-2: 159-170.
- SPIEGEL, Fr. (1871), *Erânische Altertumskunde*, Bd. 1, Leipzig.
- YOSHIDA, Y. (2013), “Heroes of the *Shahnama* in a Turfan Sogdian Text: A Sogdian Fragment Found in the Lushun Otani Collection”, *Согдийцы, их предшественники, современники и наследники*, Труды Гос. Эрмитажа LXII, Санкт-Петербург: 201-208.

Рукопись поступила в редакцию 14.11.2023

Рукопись принята к печати 18.12.2023

Асатрян Гарник Серобович

Доктор филологических наук, профессор,
директор Института востоковедения РАУ,
0051, Армения, Ереван,
ул. Овсепя Эмина 123
E-mail: garnikasatryan@gmail.com

Asatryan, Garnik Serobovich

Dr., Head of the Institute of Oriental Studies,
Russian-Armenian State University
0051, Armenia, Yerevan, st. Hovsep Emin 123
E-mail: garnikasatryan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6171-7481>

Garnik Asatrian
*Institute of Oriental Studies,
Russian-Armenian (Slavonic) University
Yerevan, Armenia*

ON PROPER NAMES IN THE SHAHNAMEH: RUSTAM'S FAMILY

This is a brief account of the proper names in the Shahnameh, particularly those of the close relatives of Rustam, the central figure of the epic, his mother and son, with a tentative etymology of the latter's name, *Suhrāb*, hitherto remaining unexplained.

K e y w o r d s: Proper Names in the Shahnameh, Rustam, Nārīmān, Sām, Zāl, Rōdāba, Suhrāb, Tahmēna, Farangīs, Iskandar, garlik.

ASATRIAN, G. S. (1989), «Zametki ob etimologicheskikh figurah v iranskom (na materiale sogdijskoj versii Vessantara-dzhataki), IFZh, N3: 152-163.

JUSTI, F. (1985), *Iranisches Namenbuch*, Marburg.

ŁANALANYAN, A. (1969), *Avandapatum*, Erevan.

LURJE, P. B. (2010), *Personal Names in Sogdian Texts, Mitteliranische Personennamen, Bd. II/8, Iranisches Personennamenbuch*, Wien.

SIMS-WILLIAMS, N./SIMS-WILLIAMS, U. (2014), “Rustam and His Zin-i Palang”, *Iran-Nameh* 29.2.: 14-22.

SKJÆRVØ, P. O. (1998), “Eastern Iranian Epic Traditions II: Rostam and Bhīṣma”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.*, vol. 51.1-2: 159-170.

SPIEGEL, Ft. (1871), *Erânische Altertumskunde*, Bd. 1, Leipzig.

YOSHIDA, Y. (2013), “Heroes of the Shahnama in a Turfan Sogdian Text: A Sogdian Fragment Found in the Lushun Otani Collection”, *Sogdijcy, ih predshestvenniki, sovremenniki i nasledniki, Trudy Gos. Jermitazha LXII, Sankt-Peterburg*: 201-208.

Received on 14.11.2023

Accepted on 18.12.2023

DOI: 10.46698/VNC.2024.27.27.001

Agustí Alemany

*Autonomous University of Barcelona
Barcelona, Spain*

REMNANTS OF ALANIC RELIGION*

The goal of this paper is to gather evidence on the religious practices of the Alans, disregarding possible connections with Scythian or Ossetian facts and parallels unless expressly attested for the Alans by literary or material sources.

Key words: Alanic religion, cult of the seven gods, sword cult, rhabdomancy, ancestors cult, idolatry, Zoroastrianism, Trifunctionalism.

Originally a heterogeneous tribal confederation which emerged around a Sarmatian core group in the Pontic-Caspian steppes, the Alans (< OIran. **aryāna*-“Aryan”), whose ethnicon soon became a general designation for late North Iranian nomads, are attested for some fifteen centuries in a variety of literary traditions scattered throughout Eurasia, from the Atlantic Ocean to the Yellow Sea. Nevertheless, this broad spatial and temporal spectrum should not mislead us, since most of what we know about their lifestyle and customs is uncertain and subject to discussion, their religion being no exception to this rule. The reasons are the scarcity of written sources and the difficulty of properly identifying

* I am grateful to Zarina Albegova, Irina Arzhantseva, Richard Foltz, Tamerlan Gabuev, Heinrich Härke and Éric Pirart, who made useful contributions and corrections and provided me with original photos; of course, I alone am responsible for every opinion or statement. This work was first published in Hungarian as “Az alánok pogány vallásosságának emlékei [Remnants of Alanic pagan religion]”, in Ádám Molnár & Edina Dallos (ed.) *Istenek vándorútján: Vallások, hiedelmek a Kárpát-medencében és az eurázsiai háttér [Migration of Gods: Religions in Carpathia and their Eurasian Background]*. Budapest: Molnár Kiadó, 2022 (publ. 2023), p. 11–30. Abbreviations: D. = Digor; I. = Iron; Oss. = Ossetian (both dialects); Av. = Avestan; Bactr. = Bactrian; Chor. = Chorasmian; Georg. = Georgian; Med. = Median; MP = Middle Persian; OIran. = Old Iranian; OP = Old Persian; Sogd. = Sogdian.

Alanic archaeological sites before their sedentarization north of the Caucasus, a shortcoming which has traditionally been solved by recurring to the much better known cultures of their ancestors and heirs; but in the same way that facts of Alanic religion can be compared to — and explained with the help of— their Scythian and Ossetic parallels and counterparts, in my view it would be an oversimplification to assume that the Alans shared every practice and belief of these peoples if not explicitly stated by any written or material source. Besides, due to the large time span covered, this lack of information probably hides a complex reality with several different stages and developments, from the nomadic environment of the first centuries to their settling on the slopes of the Caucasus, often subject to mostly failed attempts of conversion to Christianity, Islam or even Judaism.¹ These remarks are important insofar as the last decades have seen the rise of Scythian Neo-Paganism (Oss. Уацдин, Æцæг Дин “True/Holy Religion”) among the Ossetes, also called Assianism (Oss. Æсс Дин “As/Alan Religion”, Russ. Ассианство), associated to the Post-Soviet Alanic revival and seeing an unbroken chain from Scythian traditions to the *Weltanschauung* of the Nart sagas.² However, if our knowledge were not so limited, we should at least differentiate between the beliefs of the early Alans who migrated throughout the steppes keeping close to their ancient customs — though often interacting with other peoples — and of those who became sedentarized and came under the influence of both the great religions and a not negligible Caucasian substratum. In this sense, the pagan beliefs of present-day Ossetes — whether preserved or artificially restored — are only the last stage of a millenary history, most of which is probably lost for ever. That is why in these lines I will restrict myself to a selection of *realia* of the Alanic Pre-Christian religion, since no systematic exposition on the subject has survived excepting Ammian’s brief ethnographic notes, commenting besides on some broadly accepted hypotheses, often more based on intuitive insights than on direct evidence.³

1. *Alleged traces of Zoroastrianism.* Darius clearly states in his Bīsūtūn inscription that the Scythians (at least, those conquered by him) were unfaithful

¹ On the Christianization of the Alans see [ARZHANTSEVA I., 2002; FOLTZ R., 2019; KUZNECOV V. A., 2020]. References to Judaism (Benjamin of Tudela, Cambridge Document; cf. [ABAEV V.I., 1949, 331–2; TUALLAGOV A.A., 2020]) or Islam (Ibn Baṭṭūṭa) among the Alans are scanty.

² On Scythian Neo-Paganism see [FOLTZ R., 2020; 2022, 103–121]. I am grateful to the author for having provided me with the proofs of his forthcoming book.

³ In this sense, I have tried to avoid presenting materials from Ossetian tradition as Alanic religion if there was no direct evidence in other sources; for this — otherwise legitimate — approach see [SALBIEV T. K., 2017].

(OP *arīkā*) and Ahuramazdā was not worshipped by them.⁴ Even if eventual conversions under the Achaemenid and Sasanian empires or at least a certain influence in contact areas cannot be discarded, it seems that the religions of Scythians, Sarmatians and Alans remained alien to Zoroastrianism.⁵ However, it is worth mentioning that several passages in the Achaemenid royal inscriptions mention the *Sakā Haumavargā* “Scythians laying *hauma* (instead of grass) around (the sacred fire)”, the deified plant from which the Indo-Iranians produced an intoxicating beverage (Av. *Haoma*-, Skt. *Soma*-).⁶ Besides, the word “sun” in some East Iranian languages (like e.g. Khotan Saka *urmaysde*) is derived from the name of the god *Ahura- Mazdāh*-, but this is not the case of Ossetic (cf. I. хур, D. хор “sun” < OIran. **hwar*-).⁷ Gershevitch supposed that “it would not be surprising if the Alans had absorbed a few Zoroastrian notions”, like [1] the Ossetian epithet of Christian saints Уац / Уас < OIran. **vāč*- “word”, originally in the meaning of “spirit” such as MPers. *waxš*,⁸ or [2] the name of the mythical dreamland Курьс of Iron folklore, a meadow belonging to the dead, maybe related to the mountain *Kaoirisa*- of Avestan tradition (Yt 19.6);⁹ however, these conjectures were based on his assumption that the name of the Alans reflected their connection with former inhabitants of *Airiianəm Vaējō*, the mythical

⁴ DB V 31-32 *avaṣ Sakā arikā āha utā nai Auramazdāsām ayadiya* (cf. ed. [SCHMITT R., 1991, 48, 76]; on the meaning of OP *arīkā*, [1991, 50] = commentary to DB I 22).

⁵ Thus [АБАЕВ V. I., 1990, 102].

⁶ DNa 25, XPh 26, A3Pb 14; restored in DSe 24; cf. Hdt. vii.64.2 Ἀμυργίους Σάκας; cf. [SCHMITT R., 2004, 63-64]: “laying *hauma* around” is an hypothesis by Karl Hoffmann, better than the former “drinking *hauma*”.

⁷ [АБАЕВ V. I., 1990, 103; 1958-89, iv. 246-48 s.v. *xur* / *xor*; Bailey H. W., 1979, 40a s.v. *urmaysde*].

⁸ [GERSHEVITCH I., 1955; АБАЕВ V. I., 1958-89, iv.26-28 s.v. *wac* / *wac*, *wacæ*]; found in names like I. Уастырджы, D. Уаскерги “St. George”, I. Уацилла (D. Елиа) “St. Elias”, D. Уац Никколæ “St. Nicholas”, I. Уас Тутыр, D. Уас Тотур “St. Theodor”, etc (but cf. the numerous remarks of Benveniste [1959, 133-37]); maybe already in an amulet from Kuban with the Greek legend ΘΕΩ ΟΥΑΤΑΦΑΡΝΩ “to the god Uatapharnos” (2nd-1st c. BC; cf. [MILLER V. F., 1891; АБАЕВ V. I., 1958-89, iv.30-31 s.v. **Wacæfarnæ*]).

⁹ [GERSHEVITCH I., 1955, 486; MILLER V. F., 1881-87, ii. 271-2; АБАЕВ V. I., 1958-89, i.612-13 s.v. *к̆ ўrys*]; in Digor its name is Бурку ([АБАЕВ V. I., 1958-89, i. 273 s.v. *burku*]), of unknown origin; cf. MP *kw̆dyl's* / *Kōirās*/, a mountain in Ērānwēz, often misread *kw̆ndl's* / *Kōndrās*/ (*GBd* 9.3, 9.28; *IBd* 12.2, 12.25; ed. Anklesaria, Bombay 1908, p. 79¹¹). Cf. [KOWALEWSKY M., 1893, 57] “a l'exemple des âmes défuntes, elles [= les âmes des vivants] sont emportées, les unes sur des chevaux, les autres sur des bancs dans la prairie consacrée aux trépassés et connue sous le nom de Kourisse”.

homeland of early Iranians mentioned in the *Avesta*.¹⁰ On the other side, fire temples of late age (7th-9th c. AD) built according to the classical Zoroastrian canons have been identified in Humara and Nižnyj Arhyz (Karačaevno-Čerkessija, presumably former Western Alania) and have favoured the hypothesis that Zoroastrianism was adopted as state religion by the Alans of that period,¹¹ but in my view, should their identification as fire temples be clearly proven, they would more probably be the result of the sporadic activity of Zoroastrian (Sogdian?) merchants in the Ciscaucasian Silk Road or émigrées fleeing from Islamic expansion. All in all, in the present state of our knowledge no real piece of evidence exists in favour of a Zoroastrian layer in the religion of the Alans.

2. *Ardabda and the seven gods*. According to the anonymous *Periplus Ponti Euxini* (4th/6th c. AD), “now the city of Theodosia (present-day Feodosija) is called Ardabda in Alanic or Tauric language, that is, having seven gods”.¹² The toponym *Ardabda* was explained by Abaev as from Alanic *ard “god” and *avda “seven” (OIran. *rta-hafta-),¹³ an etymology which recalls the seven Scythian gods enumerated by Herodotus: Hestia ~ Tabiti, Zeus ~ Papaeus, Earth ~ Api, Apollo ~ Goetosyrus, the Heavenly Aphrodite ~ Argimpasa, Heracles and, last but not least, Ares, the only one for whom a cult is attested among the Alans (see § 3).¹⁴ A supernatural being I. æвдиу, D. æвдеу “demon, evil spirit” survives in Ossetian, whose name has been interpreted as OIran. *hafta-dajva- “seven demons/gods”; in fact, a shrine of the seven gods (Авд Дзуары) was already

¹⁰ In this sense, as already pointed by Abaev [1990, 91], the Scythian-Alanic cult of the seven gods (cf. § 2) has nothing to do with the seven *Aməša- Spənta-* of Zoroastrianism. Other associations like those of Уастырджи ([CORNILLOT F., 2002, 67–68]) or Сæуaccæ / Сосæг Æлдар ([GUSALOV V. M., 2005]) with Av. *Sraoša-* “Obedience” should be approached with the greatest caution. Pirart [1995, 59 n. 5] explained the name of the *Rhoxolāni* “radiant Alans” (cf. Av. *raoxšna-*, I. ρυx, D. ροx “light”) as related to ritual practices (“ceux dont le culte est purement diurne”); however, nothing but etymology allows to arrive at such a conclusion.

¹¹ [KUZNETSOV V. A., 1996; RUDNICKIJ R. R., 2001] (both *status quaestionis*). Let it be noticed that the fire temple in Humara has also been explained as a Bulgarian temple of god Tengri or as a sanctuary associated with agricultural cults. Besides, Zarina Albegova [personal communication 14/12/2021] has made me note that recent research points to the fact that Humara fortress was built after the Alans disappeared from the zone.

¹² *Periplus Ponti Euxini* 51 (ed. [MÜLLER 1855–61, I.415]) νῦν δὲ λέγεται ἡ Θεοδοσία τῆ Ἀλανικῆ ἦτοι τῆ Ταυρικῆ διαλέκτῳ Ἀρδάβδα, τουτέστιν ἐπτάθεος; cf. [ABAEV V. I., 1990, 107–110].

¹³ [ABAEV V. I., 1949, 155–6 s.v. *arta*, 167–8 s.v. *hapta*; 1958–89, 1.60–62 s.v. *ard*, 82–3 s.v. *avd*; 1990, 107–8].

¹⁴ Hdt. IV.59.1-2 Ἴστῆ ~ Ταβίτι, Ζεὺς ~ Παππαῖος, Γῆ ~ Ἀπί, Ἀπόλλων ~ Γοιτόσυρος, οὐρανίη Ἀφροδίτη ~ Ἀργίμπασα, Ἡρακλῆης, Ἄρης.

noticed by Miller in the Ossetian *aul* of Galiat and is still extant to this day.¹⁵ However, several objections can be raised against the evidence for this sevenfold pantheon and the presumed Alanic **ard* “god”:

— an eighth god Poseidon ~ Thagimasadas was offered sacrifices by the Royal Scythians; thus maybe the number of Scythian gods was not restricted to seven after all.¹⁶

— Oss. ард (< Old Iranian **rta-* “cosmic order, truth”, a principle rather than a divinity, even if it became divinized, cf. e.g. Avestan *Aša-*) does not mean “god”, but “oath”, even if diverse semantic shifts from the original meaning are possible (cf. the name of god *Miθra-*, originally meaning “contract”—a deification of this concept).¹⁷

— æвдиу was explained in a different way as **āp-dajva-* “water-demon” by Miller¹⁸ (now superseded) or, more recently, as **apa-dajva-* “idol, Abgott” by Cheung, who noted that **hafta-dajva-* would have evolved otherwise into a geminated form **æвддиу*.¹⁹ Besides, we should ask ourselves about the difference between ард < **rta-* and -диу < **dajva-* (not attested so far in Alanic and never in Ossetic excepting the aforesaid æвдиу), if they both had the meaning “god”.

— I. дзуар, D. дзиуарæ “cross, angel, saint, god, sanctuary” in Авд Дзуары is a loanword from Georg. ჯვარო *ǰvari* “cross”;²⁰ there are other words for divine beings in Ossetic, namely I. зæд, D. изæд “angel” < OIran. **yazata-* “god”, lit. “one worthy of worship”,²¹ and I. дауæг, D. идауæг “angel, guardian spirit” < OIran. **vi-tāvaka-* “power”.²² Abaev translated the Digor formula

¹⁵ [MILLER V. F., 1881–87, II.259] “Узи-дз̄уар или авд дз̄уар”.

¹⁶ Hdt. IV.59.1 οἱ δὲ καλεόμενοι βασιλῆιοι Σκύθαι καὶ τῷ Ποσειδέωνι θύουσι / 2 Ποσειδέων δὲ Θαγμιασάδας.

¹⁷ The term appears in the name of the famous *magister utriusque militiae* of Alanic-Gothic descent Flavius Ardabur (Ἀρδαβούριος) Aspar and of both his father and son, as well as in Greek inscriptions of the Roman period from the Northern Black Sea; cf. [Zgusta L., 1955, § 55 Ἀρδαγδακος (225), § 56 Ἀρδαρος, Ἀρδαρακος, Ἀρδαρισκος (2nd–3rd c.), § 314 Οδισαρδος (3rd c.)] — all dates AD.

¹⁸ [MILLER V. F., 1881–87, III.157; 1903, 6 s.v. Ἀβ-νώζος], giving it as *aw-deu* “Wassergeist”.

¹⁹ [CHEUNG J., 2002, 165–6 s.v. *ævdiw / ævdew*]; cf. however the scepticism of Benveniste [1959, 130–31] “à propos d’une étymologie avestique”.

²⁰ [ABAEV V. I., 1958–89, I.401–2 s.v. *ǰwar / ziwaræ*; cf. THORDARSON F., 2000, 219].

²¹ [ABAEV V. I., 1958–89, IV.290–1 s.v. *zæd / izæd*]; BENVENISTE [1959, 132], however, considered it a loanword from Persian because the root *yaz-* is not attested in Ossetic.

²² [ABAEV V. I., 1958–89, I.348–9 s.v. *dawæg / idawæg*]; but otherwise [GERSHEVITCH I., 1955, 484]: a popular mutilation of Middle Ossetic **ærdauæg* (derived from **rta-*, cf. our § 2); [BENVENISTE É., 1959, 132–33] **vi-dāvaka-* “qui détourne, qui écarte (la maladie / le malheur)”; cf. [CHEUNG J., 2002, 178].

изæдтæ æмæ идаугутæ as “gods and powers”, considering it “an heritage of the pre-Christian religion of the Alans”, but this is highly conjectural.²³

— thanks to the recent discovery of some marginal notes in a Greek liturgical manuscript, дзугъ is the only one of these three words attested so far in Alanic τζουβάρ “cross”, whereas the (Christian) Ossetic word for “god” (I. хуыцау, D. хуцау < OIran. *hva-tāv(y)a- “autocrator”)²⁴ is preserved in Alanic χουτζάου πάν “day of god, Sunday” (cf. D. хуцаубон id.).²⁵

3. *Sword cult*. As stated by Ammian, “among the Alans no temple nor sanctuary is to be seen, not even a straw-roofed hut is visible anywhere; but according to a Barbarian custom, a naked sword is fixed in the ground and they respectfully worship it as god of war (*Martem*) and protector of the regions through which they travel”.²⁶ The passage is reminiscent of Herodotus when the latter tells that on a sacred precinct, consisting of a pile of bundles of sticks with a square flat surface on the top, an ancient scimitar (ἀκινάκης) of iron –an image of Ares– was set for each Scythian district;²⁷ but in the case of the Alans Ammian says nothing about sacrifices of cattle, horses or captured enemies, as Herodotus does for the Scythians. Hicesius’ only fragment, preserved by Clement of Alexandria, states that the Sauromatians worshipped an *akinákēs* as well.²⁸ This practice was compared by Dumézil with Priscus’ episode on the sword of Attila, a sacred relic of the Scythian kings believed to give superiority

²³ [АБАЕВ V. I., 1990, 105] “наследие дохристианской религии алан”.

²⁴ [АБАЕВ 1958–89, IV.255–6 s.v. х уцау / хуцау] rejected this etymology because of phonetic problems and preferred Georg. б џ џ б о хуц’esi (< *хуц’i) “old man, priest”, but the Ossetian word is very similar to Sogd. xwt’w /xutāw/, Chor. xwθ’w /xuθāw/ “god” (cf. MP xwadāy, Bactr. χουαδη “lord”) and the shift *t > c could be explained as a contamination with I. хицау, D. хецау “chief”. Besides, maybe the formula Хуыцаутты Хуыцау “god of gods” was “the name of the chief deity of the pagan religion”, cf. [THORDARSON F., 2000, 219].

²⁵ [LUBOTSKY A., 2015, 24–25] χουτζάου πάν, 30–31 τζουβάρ, 46.

²⁶ Amm. XXXI.2.23 *nec templum apud eos visitur aut delubrum, ne tugurium quidem culmo tectum cerni usquam potest, sed gladius barbarico ritu humi figitur nudus eumque ut Martem regionum, quas circumcircant, praesulem verecundius colunt.*

²⁷ Hdt. IV.62.2 ἐπὶ τούτου δὴ τοῦ σηκοῦ ἀκινάκης σιδήρεος ἴδρυται ἀρχαῖος ἐκάστοισι [sc. νομοῖσι], καὶ τοῦτ’ ἐστὶ τοῦ Ἄρεος τὸ ἄγαλμα; cf. IV.59.2 ἀγάλματα δὲ καὶ βωμοὺς καὶ νηοὺς οὐ νομίζουσι ποιεῖν πλὴν Ἄρεϊ “it is not customary for the Scythians to make images and altars and shrines for any god but Ares”.

²⁸ Clem. Alex. Prot. v.64 (= Hicesius fr. 1, ed. [Müller 1841–73, IV.429]) Σκυθῶν δὲ οἱ Σαυρομάται, ὧς φησιν Ἰκέσιος ἐν τῷ περὶ μυστηρίων, ἀκινάκην σέβουσιν. Hicesius’ passage also recalls this practice among the Scythians, quoting Eudoxus of Cnidus (fr. 303 ed. [LASSERRE 1966, III, 257]).

in war,²⁹ and with the Ossetian Nart epic cycle of Batraz, a hero who was unable to die until his sword was thrown into the sea.³⁰ The similarities of this episode with the theme of Excalibur (Geoffrey of Monmouth *Caliburnus gladius*) being thrown to the lake has led several scholars to look for the origin of the motif among Alans settled in Armorica in the 5th c. AD or the Iazygian *auxilia* stationed close to Hadrian's Wall with the *Legio VI Victrix* – a suggestive hypothesis in the best of cases which, however, has become very popular in the last decades.³¹

4. *Rhabdomancy*. Besides, Ammian tells that the Alans “divine the future in a surprising way; for they gather very straight osier twigs and separate them while casting certain secret magic spells at an appointed time, and so they can find out what is to be”.³² In a similar way, Herodotus records that “among the Scythians there are many diviners, who divine by means of many willow wands in the following way: after bringing large bundles of wands, they lay and unfasten them on the ground and, as they lay the wands down one by one, they foretell the fate; and while they speak, they pile up the wands once more and place them together again one by one. This manner of divination is hereditary among them”.³³ Bachrach explained such oracular practices as a result of contacts of the Alans with Chinese civilization and, more specifically, with traditions such as those contained in the “Book of Changes” (*Yi Jīng* 易經), a mere conjecture without further foundation.³⁴ In fact, various kinds of rhabdomancy are well attested among several ancient peoples, like Medes,

²⁹ Jord. *Get.* xxxv.183 (= Priscus fr. 12.2, ed. [BLOCKLEY 1981–83, 280–83]) *gladius Martis ... sacer apud Scytharum reges semper habitus*; cf. DUMÉZIL 1978: 78–83 “Attila et l'épée de Mars”.

³⁰ [DUMÉZIL G., 1978, 21–49, esp. 30–32] “Batraz, l'épée et le bûcher”. The Scythian name of Ares is unknown.

³¹ Thus [BACHRACH B. S., 1973, 110–116; LITTLETON C.S.–MALCOR L. A., 2000, 61–71]. Otherwise, GRISWARD [1969, 476] suggested a Scythian influence on Eastern Celts.

³² Amm. xxxi.2.24 *futura miro praesagiunt modo. nam rectiores virgas vimineas colligentes easque cum incantamentis quibusdam secretis praestituto tempore discernentes aperte, quid portenditur, norunt*

³³ Hdt. iv.67.1 μάντιες δὲ Σκυθέων εἰσὶ πολλοί, οἳ μαντεύονται ῥάβδοισι ἰτεῖνησι πολλῆσι ᾧδε· ἐπεὰν φακέλους ῥάβδων μεγάλους ἐνεῖκωνται, θέντες χαμαὶ διεξελίσσουσι αὐτούς, καὶ ἐπὶ μίαν ἐκάστην ῥάβδον τιθέντες θεσπίζουσι, ἅμα τε λέγοντες ταῦτα συνειλέουσι τὰς ῥάβδους ὀπίσω καὶ αὐτὶς κατὰ μίαν συντιθεῖσι. αὕτη μὲν σφί ἡ μαντικὴ πατρῴη ἐστὶ. On the problems presented by this text cf. [CORCELLA A.–MEDAGLIA S.M.–FRASCHETTI A., 1993, 287]; on its religious context [MINNS E.H., 1913, 86–7]; source study in [ALEMANY A., 2014, 445–49].

³⁴ [BACHRACH B.S., 1973, 22–23, n. 53] “it is known that some Alan groups had contact with the Chinese before moving west”; better [SULIMIRSKI T., 1970, 35–36].

Germans and Baltic Slavs.³⁵ Giving the testimony of Boris Gatiev, in 1882 Vsevolod Miller still described a similar practice among the Ossetes where a healer or witch doctor (Russ. знахарь) attending a patient made use of wands to prescribe a propitious sacrifice.³⁶

5. *Cult of the ancestors & burial rites.* A passage from the *Alethia* by Claudius Marius Victor (early 5th c. AD) dealing with the cult of the dead states that “at once all peoples embraced this endless iniquity, making funeral offerings to the spirits of the deceased, as now the Alans give testimony to, and each of them venerated their ancestors instead of their own gods”,³⁷ maybe an eyewitness account, since such a practice is not mentioned anywhere else and the author was a contemporary of Alan bands marauding in Southern Gaul. Possible parallels are the description of Scythian burial rites for both kings and commoners given by Herodotus and the burdensome funeral ceremonies carried out by 19th century Ossetes, which could cause the ruin of a family.³⁸ The Ossetian ritual of the “consecrator of the horse” (I. бæхфæлдисæг, D. бæхфæлдесæг), an old man giving a speech at a funeral to supply the deceased with a horse in the afterworld, recalls the sacrifice of horses to the Scythian kings.³⁹ Even if no source mentions similar practices among the Alans, Late Sarmatian and Alanic burials (mostly catacombs) occasionally contain horse skin depositions, horse harness items and — in the case of elite plots — sacrificial depositions of entire horses.⁴⁰

³⁵ Cf. Dinon of Colophon fr. 3 ed. Jacoby *FGrH* 690 = *Schol. in Nic. Ther.* 613 (Medes); Tac. *Germ.* 10 (Germans); Saxo Gram. *Hist. Dan.* XIV ed. [HOLDER 1886, 567] (Slavic *Rugiani*).

³⁶ [MILLER V. F., 1882, 201]; other relevant reports in [DUMÉZIL G., 1978, 212 n. 3]. Fortune-telling by using divination sticks still seems to be a current practice in Ossetia; cf. [DZADZITY A. B.–DZUCCATY X. V.–X^{ARATY} S.M., 1994, 163 s.v. фæрсæх фат].

³⁷ Mar. Vict. *Aleth.* III.190-92 (ed. [HOVINGH 1955, 173]) *nam protinus omnes / amplexae gentes scelus hoc sine fine litantes / manibus inferias, uti nunc testantur Alani / pro dis quaeque suis caros habuere parentes.* On mourning 13th century Crimean Alans, cf. William of Rubruck XI.1 (ed. [WYNGAERT 1929, 192]) *detulerunt nobis carnes coctas, rogantes ut comederemus de cibo eorum et oraremus pro quodam defuncto eorum* “and they brought us cooked meat, begging us to eat of their food and to pray for one of them who had died” ([KOWALEWSKY M., 1893, 52] “repas funèbres?”).

³⁸ Cf. Hdt. IV.71-73; [BACHRACH B.S., 1973, 22 n. 52; DUMÉZIL G., 1978, 249-61]; also [KOWALEWSKY M., 1893, 49-63, esp. 59] “dans quelques contrées de l’Ossétie, celui des parents morts qui a été le plus connu par ses actes de piété devient l’objet d’un culte spécial”.

³⁹ [KALOEV B. A., 1964; DZADZITY A. B.–DZUCCATY X. V.–X^{ARATY} S.M. 1994, 38-39 s.v. бæхфæлдисæг, бæх фæлдисын]; cf. Hdt. IV.71-72.

⁴⁰ [KOUZNETSOV V.–LEBEDYNSKY I., 2005, 80-86]; cf. e.g. HÄRKE [2018] for the case of Klin Yar, an archaeological site near Kislovodsk in Stavropol’skij Kraj. Alan catacombs contain other

6. *Idolatry*. Eochar, a king of the Alans sent by Aetius to deal with the Armorican Bacaudae ca. 447/8, is characterized as an idol worshipper (*idolorum ministro*) by Constantius of Lyons in his life of Saint Germanus of Auxerre.⁴¹ Although this hagiographic source must be approached with caution, later reports from different traditions insist in the same idea. Thus Ibn Rusta informs us that “the king of the Alans is Christian at heart, but all the people who inhabit his kingdom are heathens worshipping idols (*kuffār ya ‘budūna al-aṣnām*)”.⁴² According to the Persian anonymous geography *Hudūd al-‘ālam*, “their king is a Christian ... but among them there are both Christians and idol worshippers (*but parast*)”,⁴³ a statement similar to that given by Gardīzī, who nevertheless keeps closer to Ibn Rusta when asserting that “all the people of his kingdom are heathens and idol worshippers”.⁴⁴ Curiously enough, in the report left by bishop Theodore of his journey to the metropolitan see of Alania (ca. 1222/40) it is said that “they do not prostrate themselves before carved images, but before some demons in high places. The Alans are only Christians in name”.⁴⁵ The Greek term γλυπτός has often the meaning “idol” in the *Septuaginta*,⁴⁶ but here it probably refers to Byzantine icons, given the Orthodox aversion to statuary, since the context suggests that the “demons” (δαίμονια) are an alternative to objects like metal artefacts, pottery vessels or –exceptionally– iron long swords, probably indicating elite status.

⁴¹ Const. Lugd. *Vita S. Germ.* 28 (ed. [KRUSCH-LEVISON 1920, 271–2]) *Gochari ferocissimo Alanorum regi ... idolorum ministro*.

⁴² Ibn Rusta *Kitāb al-A‘lāq al-naḥḥa* (ed. [de GOEJE 1892, 148])
 وملك اللان في نفسه نصراني و عامة اهل مملكته كُفَّار يعبدون الاصنام
wa-malik al-Lān fī naḥḥa naṣrānī wa-‘āmmat ahl mamlukathu kuffār ya ‘budūna al-aṣnām.

⁴³ *Hudūd al-‘ālam* (ed. [Sotūde 1340/1962, 191])
 وملك شان ترساست ... و اندر میان ایشان مردمانی اند ترسا و مردمانی بت پرستند
va-malikišān tarsāst ... va-andar miyān-i tīšān mardumānī and tarsā va-mardumānī but parastand.

⁴⁴ Gardīzī *Zayn al-aḥbār* (ed. Ḥabībī 1347/1968, 595]).
 ملك اللان ترساست و همه اهل مملکت او کافراند، بت پرستند
malik-i al-Lān tarsāst va-hama-yi ahl-i mamlukat-i ū kāfirand, but parastand.

⁴⁵ Theod. *Alan.* 24 (ed. *PG* 140, c. 409) καὶ προσκυνοῦσι μὲν οὐ γλυπτοῖς, δαίμονιοις δὲ τισιν ἐν τοῖς ὑψηλοῖς. χριστιανοὶ δὲ μόνον ὀνόματι Ἀλανοί; cf. William of Rubruck xi.1 (ed. [WYNGAERT 1929, 192] cf. n. 36)) *omnia ignorabant que spectant ad ritum christianum, solo nomine Christi excepto* “they were ignorant of all things concerning Christian worship, with the sole exception of Christ’s name”.

⁴⁶ *Ex* 34.13, *Deut* 7.5 τὰ γλυπτὰ τῶν θεῶν; *Deut* 4.16 γλυπτὸν ὁμοίωμα; cf. *Lev* 26.1; *Iud* 17.3; *Sap* 14.16.

Christian cult. This worship of idols recalls the numerous amulets found at the Mokraja Balka burial ground near Kislovodsk (5th-8th c. AD), representing solar wheels, men or different animals.⁴⁷

7. *Some religious terms.* These three Ossetian sacred concepts have often been related to the Alans in one way or another:

— I. фарн, D. фарнæ “blessing, prosperity, luck”, Med. **farnah*- “royal glory”, Av. xⁿ*arənah*- “fortune”,⁴⁸ a complex notion turned into a widespread Iranian institution, is often attested in the Greek inscriptions of the Northern Black Sea colonies during the Roman imperial period in compound names containing a φαρν- element, though never in the few Alanic names known so far.⁴⁹

— I. кувын, D. ковун “to pray”, of uncertain etymology,⁵⁰ lies in the origin of I. куывд, D. кувд “prayer, offering meal, banquet”, I. кувæггаг “first drink offered by the eldest to the youngest at table after making a toast” and I. кувæндон “sanctuary”, a religious vocabulary related to Ossetian communal banquets, characterized by ritual toasting to [1] the God of Gods (I. Хуыцæутты Хуыцау) and [2] St. George (I. Уастырджи), which reminds me of Theodore’s complaining about the fake bishop who ordained priests among the Alans “at table, while masticating and holding a cup in his hand”.⁵¹

⁴⁷ [AFANAS’EV G. E., 1976]; cf. [KOUZNETSOV V.-LEBEDYNSKY I., 2005, 176-177] for similars amulets –including horsemen– from Zilgi, Zmejskaja (North Ossetia) and Čegem (Kabardino-Balkarija). As remarked by Heinrich Härke [personal communication 8/12/2021] the identification of such objects as ‘amulets’ remains purely conjectural.

⁴⁸ [ABAЕV V. I., 1958–89, I.421-22 s.v. *farn* : *farnæ*; BENVENISTE É., 1959, 127; CHEUNG J., 2002, 182]. Lubotsky [1998] considered **farnah*- a term of Scythian origin, cognate with Ved. *pārīṇas*- “fullness, abundance”; besides, ABAЕV [1949, 258] and LUBOTSKY [2015, 58–9] have tried to recognize the Ossetic word in Alan. τὸ φάρνετς ~ Gr. οὐκ αἰσχύνεσαι; “aren’t you ashamed?” in the epilogue of Tzetzes’ *Theogonia*, but the element -ετς still poses problems (Lubotsky D. *dæw farnæ (j)es* “yours is the *farn*” does not correspond to the Greek).

⁴⁹ Cf. [ABAЕV V. I., 1949, 163–4; ZGUSTA L., 1955, § 141 Μαιφαρνος (2nd/3rd c.), § 184 Πιφит(ο)φαρνακης (100/250), § 237 Φαρναρνος (200/250), § 238 Φαρνης (4th c.?), § 239 Φαρνοξαρθος (220/240), § 259 Χοφαρνος (100/279), etc] –all dates AD–, as well as the theonym Ουαταφαρνος in our n. 6. The widely attested name Φαρνακης and its variants [ZGUSTA L., 1955, § 236], however, could be due to Persian or Pontic (under Mithridates VI Eupator) influence.

⁵⁰ Monographic study in [CHRISTOL A., 1998], who explains it from OIran. **gaub*- “to speak, proclaim, praise”; other solutions in [ABAЕV V. I., 1958–89, I.603–4 s.v. *kūvyn* : *k yvd* / *kovun* : *kuvd*; BENVENISTE É., 1959, 12–13; THORDARSON F., 2000, 220–21].

⁵¹ Theod. *Alan.* 16 (ed. PG 140, c. 404) διαμασσώμενος ἐπὶ τραπέζης, καὶ τῆ χειρὶ κυλικοφορῶν.

— I. сьгьдæg, D. сугьдæg “pure, holy” < OIran. **suxta-ka-* “burnt” has been adduced to explain Σουγδαῖα, the Greek name of the Crimean town of Sudak, often regarded as an Alan foundation of the 3rd c. AD without any other proof than this etymology.⁵²

8. *Trifunctionalism*. The French scholar Georges Dumézil deserves acknowledgement for having championed the study of Ossetian mythology, folklore and language in the West, but lack of sufficient evidence prevented him from applying the trifunctional pattern to Alan religion, the only exception being maybe the Scythian and Alanic sword cult associated with the Nart hero Batraz (cf. § 3). The real problem lies in the validity of the Three Functions Theory — not universally accepted — and in the presumed Ossetian (Alanic) origin of the Caucasian Nart sagas, a hypothesis which is closely related to their trifunctional analysis — an issue exceeding the limits of the present study.⁵³ Dumézil’s disciple Georges Charachidzé suggested that the Caucasian Svans had borrowed from the Alans a variant of the Indo-European trifunctional system similar to that attested in the ‘Prayer of the Ossetian Women’ and preserved in the hierarchy of toasts to the gods in Svan communal feasts: [1] the supreme god *Xoša yermet / yērbāt*, regarded as the Lord of the skies (*upal deceš*) and his vizier *Taringzel / Targlezer* “Archangel”,⁵⁴ [2] the moon god *Žgæræg* “St. George”, protector of men, and [3] *Lamaria* “St. Mary”, goddess associated to fertility, cereals and the hearth.⁵⁵ However, until further evidence becomes available nothing other than the absence of a better candidate allows an association of the Alans to the origins of this Svan pantheon.

⁵² [ABAEV V. I., 1958–89, *III.188–9* s.v. *syğdæg* : *suğdæg*; THORDARSON F. 2000, 220]; nevertheless, the Alanic etymology is as inconclusive as the Sogdian one; cf. my treatment of the problem in [ALEMANY A., 2019].

⁵³ According to [DUMÉZIL G., 1968–73, *I.453*], “c’est chez les Ossètes, et sans doute déjà en partie chez leurs lointains ancêtres, que le noyau de l’épopée [narte], ses principaux personnages, se sont formés ... Elle a été adoptée chez plusieurs peuples voisins, transformée de différentes manières”.

⁵⁴ Cf. Oss. Тарангелоз < Georg. მთაჰარანგელოზი *mt’avar-angeloz* “Archangel” [ABAEV V. I., 1958–89, *III.231–2* s.v. *Tarangeloz*].

⁵⁵ [CHARACHIDZÉ G., 1987, *83–91, 121–27*]; the ‘Prayer of the Ossetian Women’ (I. УСТЫТЫ КУЫВД, cf. DZADZITY A.B.–DZUCCATY X.V.–X”ARATY S.M., 1994, *156–7*), transcribed by Gatiev [1876, *41–43*], was analysed by DUMÉZIL [1983, *114–119*]; on the Svan traditional cults cf. [CHIRIKBA V., 2015, *176–78*].

BIBLIOGRAPHY

- ABAEV, V. I. (1949). *Osetinskij jazyk i fol'klor* [Ossetian Language and Folklore] I. Moscow-Leningrad: AN SSSR.
- (1958–89). *Istoriko-ètimologièeskij slovar' osetinskogo jazyka* [Historical-Etymological Dictionary of the Ossetian Language] I-IV. Moscow-Leningrad: AN SSSR–Nauka.
- (1990). Doxristianskaja religija alan [The Pre-Christian Religion of the Alans]. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Vladikavkaz: Ir, 102–114 (= *Tezisy doklada na XXV meždunarodnom kongresse vostokovedov* [Abstracts of the 25th International Congress of Orientalists]. Moscow 1960, unavailable to me; also reprinted in *Nartamongæ* 5, 2008, 182–193).
- AFANAS'EV, G.E. (1976). Doxristianskie religioznye vozzrenija alan (po materialam amuletov mogil'nika Mokraja Balka) [Pre-Christian Religious Ideas of the Alans (based on amulets from the Mokraja Balka burial ground)]. *Sovetskaja Ètnografija* 1976/1, 125–130.
- ALEMANY, A. (2014). Los adivinos de las estepas: una nota a Hdt. 4.67. In A. Martínez–B. Ortega–H. Velasco–H. Zamora (edd.) *Ágalma. Ofrenda desde la Filología Clásica a Manuel García Teijeiro*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 445–456.
- (2019). Alans and Sogdians in the Crimea: on Nomads, Traders and *Namengeschiedten*. In P.B. Lurje (ed.) *Proceedings of the 8th European Conference of Iranian Studies*. Vol. 1. *Studies on Pre-Islamic Iran and on Historical Linguistics*. Saint Petersburg: State Hermitage Publishers, 7–15.
- ARZHANTSEVA, I. (2002). “The Christianization of North Caucasus (Religious Dualism among the Alans)”. In W. Seibt (ed.) *Die Christianisierung des Kaukasus*. Wien: VÖAW.
- BACHRACH, B.S. (1973). *A History of the Alans in the West*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BAILEY, H.W. (1979). *Dictionary of Khotan Saka*. London-NY-Melbourne: Cambridge University Press.
- BENVENISTE, É. (1959). *Études sur la langue ossète*. Paris: Klincksieck.
- BLOCKLEY, R.C. (1981–83). *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus* I-II. Liverpool: Francis Cairns [reprint 2007].
- CHARACHIDZÉ, G. (1987). *La mémoire indo-européenne du Caucase*. Paris: Hachette.
- CHEUNG, J. (2002). *Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert.
- CHIRIKBA, V. (2015). Between Christianity and Islam: Heathen Heritage in the Caucasus. *Studies on Iran and the Caucasus Presented to Prof. Garnik S. Asatrian on the Occasion of his 60th Birthday*. Leiden-Boston: Brill, 145–191.
- CHRISTOL, A. (1998). De la parole à la prière (Oss. *kuvyn*). In *Studia Iranica et Alanica. Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovič Abaev on the Occasion of his 95th Birthday*. Serie orientale Roma 82. Rome: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 35–43.

CORCELLA, A.; MEDAGLIA, S.M.; FRASCHETTI, A. (1993). *Erodoto. Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia*. Milano: Arnoldo Mondadori.

CORNILLOT, F. (2002). Les racines mythiques de l'appellation des Nartes. *Nartamongæ* 1, 11–76.

DE GOEJE, M. J. (ed.) (1892). *Ibn Rusta. Kitāb al-a'lāq al-naḥḥa*. Bibliotheca Geographorum Arabicorum VII. Lugduni Batavorum: E. J. Brill.

DUMÉZIL, G. (1968–73). *Mythe et Épopée* I–III. Paris: Gallimard.

— (1978). *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot.

— (1983). *La Courtisane et les seigneurs colorés. Esquisses de mythologie*. Paris: Payot.

DZADZITY, A. B.; DZUCCATY, X. V.; X'ARATY, S. M. (1994). *Iron adæmy ènografi æmæ mifologi. Cybyr dzyrduat* [A Brief Dictionary of Ossetian Ethnography and Mythology]. Dzæudžyx'æu/Vladikavkaz: Terek.

FOLTZ, R. (2019). The Caucasian Alans between Byzantine Christianity and Traditional Paganism. *Nartamongæ* 14, 78–87.

— (2020). Scythian Neo-Paganism in the Caucasus: the Ossetian Uatsdin as a 'Nature Religion'. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 13/3, 314–332.

— (2022). *The Ossetes. Modern-Day Scythians of the Caucasus*. London: I.B. Tauris.

GATIEV, B. (1876). Sueverija i predrassudki u osetin [Superstitions and Prejudices among the Ossetians]. *Sbornik svedenij o kavkazskix gorcax* [Collected Data on the Caucasian Mountain Dwellers]. Tiflis: Tipografija Glavnogo Upravlenija Namestnika Kavkazskogo, vyp. IX.3, 1–83.

GERSHEVITCH, I. (1955). Word and Spirit in Ossetic. *BSOAS* 17/3, 478–489.

GRISWARD, J. H. (1969). Le motif de l'épée jetée au lac: la mort d'Artur et la mort de Batradz. *Romania* 90 [359] 289–340, [360] 473–514.

GUSALOV, V. M. (2005). Sraoša v osetinskom èpose [Sraoša in the Ossetian Epic]. *Nartamongæ* 3, 151–158.

Ḥabībī, 'Abd al-Ḥayy (1347/1968). *Gardzī: Zayn al-aḥbār*. Tehrān: Anjoman-e Āšār va Mafāḥer-e Farhangī.

HÄRKE, H. (2018). The Sarmatian and Alanic Graves. In Belinskij, A.B.; Härke, H. (edd.) *Ritual, Society and Population at Klin-Yar (North Caucasus)*. Archäologie in Eurasien 36. Bonn: Habelt, 20–34.

HOLDER, A. (1886). *Saxonis Grammatici Gesta Danorum*. Strassburg: K.J. Trübner.

HOVINGH, P. F. (1955). *Claudii Marii Victorii Alethia*. Corpus Christianorum Series Latina 128. Turnhout: Brepols.

KALOEV, B. A. (1964). The rite of sacrificing a horse practised among the Ossets (sic)^{7th}. *International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. Moscow.

KOVALEWSKY, M. (1893). *Coutume contemporaine et loi ancienne. Droit coutumier ossétien éclairé par l'histoire comparée*. Paris: Larose (reprint Amsterdam: Rodopi 1970).

KOUZNETSOV, V.; LEBEDYNSKY, I. (2005). *Les Alains. Cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase. I^{er}-XV^e siècles apr. J.-C.* Paris: Errance.

- KRUSCH, B.; LEVISON, W. (1920). *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*. MGH SRM VII.1. Hannoverae et Lipsiae: impensis bibliopoli Hahniani.
- KUZNECOV, V. A. (1996). Fire Sanctuary in the Humara Castle. AOH XLIX, 197–204.
- (2020). Zametki k istorii xristianstva v Alanii [Remarks on the History of Christianity in Alania]. *Nartamongæ* 15, 266–290.
- LASSERRE, F. (1966). *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*. Berlin: De Gruyter.
- LITTLETON, C. S.; MALCOR, L. A. (2000). *From Scythia to Camelot*. New York-London: Garland Publishing.
- LUBOTSKY, A. (1998). Avestan *xʷarənah-*: the Etymology and Concept. In Meid, W. (ed.). *Sprache und Kultur. Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft*. Innsbruck: IBS, 479–488.
- (2015). *Alanic Marginal Notes in a Greek Liturgical Manuscript*. Wien: VÖAW.
- MILLER, V. F. (1881–87). *Osetinskie ètjudy* [Ossetian Studies] I–III. Moscow: Učenyje zapiski Imperatorskogo Moskovskogo universiteta.
- (1882). Čerty stariny v skazanijax i byte Osetin [Ancient Traits in the Tales and Life of the Ossetians]”. *Žurnal Ministerstva narodnogo prosvěščenija* 222, 191–207.
- (1891). O sarmatskom boge Uatafarne [On the Sarmatian God Uatafarn]. *Drevnosti Vostočnija* 1, 129–134.
- (1903). *Die Sprache der Osseten* (Grundriß der iranischen Philologie I, Anhang). Strassburg: Karl J. Trübner.
- MINNS, E. H. (1913). *Scythians and Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MÜLLER, K. (1841–73). *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Paris: Firmin Didot.
- (1855–61). *Geographi Graeci Minores* I–II. Paris: Firmin Didot.
- PIRART, É. (1995). Les noms des Perses. *JA* 283, p. 57–68.
- RUDNICKIJ, R. R. (2001). O Zoroastrizme u Alan v VII–IX vv. [On Zoroastrism among the Alans in the 7th–9th c.]. *Istoriko-archeologičeskij alʹmanax* 7, 75–86.
- SALBIEV, T. K. (2017). Doxristianskie verovanija Alan (zagrobnyj mir) [Pre-Christian Beliefs of the Alans (Afterlife)]”. *Nartamongæ* 12, 131–188.
- SCHMITT, R. (1999). *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text (CII I.1)*. London: SOAS.
- (2004). *Encyclopaedia Iranica* XII/1, p. 63–64 s.v. *Haumavargā*.
- SOTŪDE, M. (1340/1962). *Ḥudūd al-ʿālam min al-mašriq ila al-mağrib*. Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān.
- SULIMIRSKI, T. (1970). *The Sarmatians*. New York: Thames and Hudson.
- THORDARSON, F. (2000). Notes on the Religious Vocabulary of the Alans. *Annual of Medieval Studies at CEU* 6, 213–224.
- TUALLAGOV, A. A. (2020). Alany i iudaizm [Alans and Judaism]. *Nartamongæ* 15, 301–336.
- WYNGAERT, A. van den (1929). *Sinica Franciscana* I. *Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*. Quaracchi: Collegium St. Bonaventurae.



Fig. 1. Aerial view of the eastern section of Humara hillfort (Хумаринское городище), Karačaevo-Čerkessija; below, remains of the square stone building often identified as a fire temple. Photo: M.O. Zhukovskij / U.Ju. Kochkarov.

→ 1. *Alleged traces of Zoroastrianism*



Fig. 2. Silver *missorium* of Flavius Ardabur Aspar (434 AD), bearing on the outer edge the inscription *Fl(avius) Ardabur Aspar Vir Inlustris Com(es) et Mag(ister) Militum et Consul Ordinarius*; above left, his father *Ardabur*; center right, his son *Ardabur Iunior Pretor*. Museo Archeologico Nazionale di Firenze. Photo: Wikimedia Commons.
 → 2. *Ardabda and the seven gods* (note 17)



Fig. 3. Iron long sword, Alanic ‘princely grave’ 360, Klin-Yar (mid 7th cent. AD). Photo: H. Härke.
 → 3. *Sword cult*



Fig. 4. Complete horse deposition in the dromos of Alanic 'princely grave' 360, Klin-Yar (mid 7th cent. AD). Photo: H. Härke.

→ 5. *Cult of the ancestors & burial rites*



Fig. 5. Three presumed Alanic 'amulets', ring-shaped or in the form of horsemen, Terek oblast', Vladikavkaz okrug (different dates, 6th-8th cent. AD). Photos: T. Gabuev.

→ 6. *Idolatry*



Fig. 6. The person name Φαρνοξαρθος –framed in white– in a Greek inscription from Tanais (*CIRB* 1245, 15; Bosporan Era 517 = 220 AD). Photo: Wikimedia Commons.

→ 7. *Some religious terms* (note 49)

Received on 1.11.2023

Accepted on 4.12.2023

Agustí Alemany

Dr., Department of Antiquity and Middle Age Studies, Autonomous University of Barcelona
Edifici B
08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès)
Barcelona, Spain
E-mail: Agustí.Alemany@uab.cat
<https://orcid.org/0000-0002-5215-9481>

Алемань, Агусті

Доктор исторических наук, кафедра античности и исследований средневековья, Автономный университет Барселоны
Здание Б, 08193 Беллатерра (Серданьоладель-Вальес)
Барселона, Испания
E-mail: Agustí.Alemany@uab.cat
<https://orcid.org/0000-0002-5215-9481>

Агусті Алемань

*Автономный университет Барселоны
Барселона, Испания*

ПЕРЕЖИТКИ АЛАНСКОЙ РЕЛИГИИ

Целью данной статьи является сбор свидетельств о религиозных практиках алан, не принимая во внимание возможные связи со скифскими или осетинскими фактами и параллелями, если только это прямо не засвидетельствовано для алан литературными или материальными источниками.

К л ю ч е в ы е с л о в а: аланская религия, культ семи богов, культ меча, рабдомантия, культ предков, идолопоклонство, зороастризм, трифункционализм.

Рукопись поступила в редакцию 1.11.2023

Рукопись принята к печати 4.12.2023

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]¹, что, впрочем, не лишает их ценности².

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*

¹ 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.

² 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*)³ [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 меры⁴; 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

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

⁴ «Человеческий желудок невозможно наполнить и я должен иметь осторожность всегда об этом помнить» (*Adæjmadžy gwybyn bajdzagkængæ næw æmæ kæddaeriddaer qwamæ tæxi 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]⁵. Среди членов всего отряда по-хатиагски понимал лишь Батраз (*Xatiagaw me 'mbælttæј niči zyðta mæn jeddæmæ*) [НК 2005: 214]⁶, услышав о чем идет речь, герой сделал вывод и «понял, как несчастна женщина, как ей временами бывает тяжело⁷. 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]⁸.

⁵ 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].

⁶ 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].

⁷ 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].

⁸ 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]

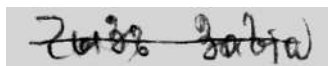
владел (или это было девичьим языком)» (*xatiagaw mæn jeddæmæ ne'mbælttæj niči zyda (oma wydon, čyndzyty ævzagæj)*) [НК 2005: 211, 635]. В данном комментарии изданного сказания словосочетание «девичий язык» в буквальном переводе означает «язык невесток» (от *čyndz* «невестка»), что почти синонимично, 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» (*čyze 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 исковерканный⁹, 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

⁹ 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]¹⁰. 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 *čygz* «девушка», *dydwar* из *dwar* «дверь», *xædædzydar* из *xædzar* «дом», *bydæx* из *bæx* «лошадь» и т.д.¹¹

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: 40¹²]. Последний тип находит полное тождество в персидском аналоге осетинского «девичьего языка». «В сельской местности был распространен сугубо девичий

¹⁰ 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].

¹¹ 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].

¹² 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]¹³.

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]¹⁴. 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].

¹³ 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].

¹⁴ Бытовал у адыгов и другой секретный язык для межполового общения т.н. «молодежный язык» (щIалэгъуалэбзэ), 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 fæsjdta*) [ИА 1956: 251–256]¹⁵. 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

¹⁵ 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 ограничен¹⁶. 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 тоном¹⁷, 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.

¹⁶ 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.

¹⁷ 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 *æнæзæгæнæг* — “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]¹⁸. Таким образом, с

¹⁸ 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].

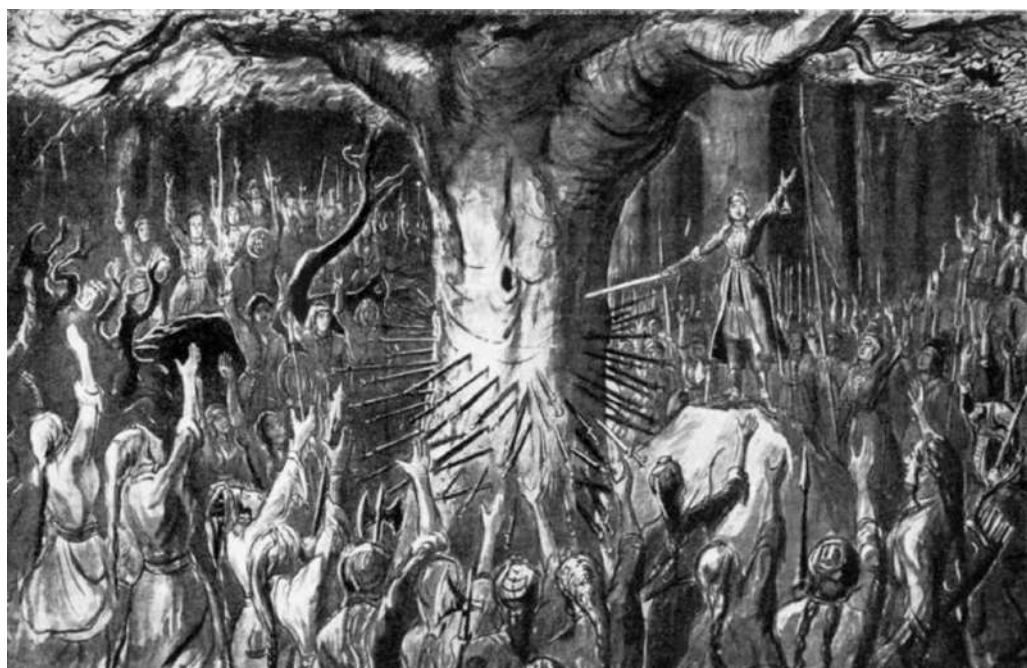


Иллюстрация Махарбека Туганова к эпизоду «клятва девичьего войска»

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]¹⁹.

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 kærdædžytæ 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

¹⁹ 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 скребницею 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 войском²⁰.



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

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

«жертвенной» позе, с подогнутыми под себя ногами либо преклонив одно колено, встречается она и в стоящей позе. На продолговатых псалиях 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]²¹.

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,*

²¹ 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 ʹmχwyzon 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» (*fýdlægæn bæx æmæ us biræ næ cærync*); «красивая женщина и красивая лошадь глаза обманывают» (*ræsug ʹd 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 ʹrxawy, jæ xorz bæxæj fyddæryl ysbady, walynmæ sæ næ bambary*); «от старости умрет твоя жена, а от дальней поездки — твоя лошадь» (*zæronðaj 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]²².

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 блестят <...> 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

²² 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 плодородию²³. 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 фарна²⁴. В мифологии алан-



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



Кушанская монета с изображением бога Дрооаспо

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

²⁴ Мужским являлся изначально и хеттский бог коней *Piruço*, однако в новохеттский период он уже отождествлялся с хурритской богиней Иштар [ГАМКРЕЛИДЗЕ, ИВАНОВ 1984: 546, 550].

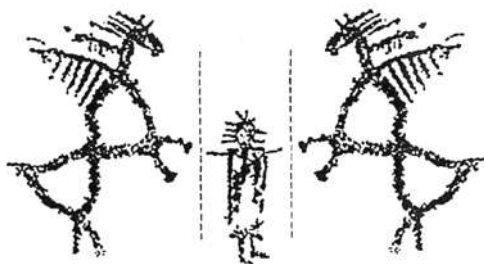
осетин, аналогичным образом покровительство лошадям, традиция приписывает солярному всаднику на крылатом коне, Уастырджи, в молитвах к которому обращаются с формулой «тот кто делает из жеребенка коня» (*bajragæj bæxgænæg*).

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 Геракла²⁵ (Геродот, История IV, 8–10)²⁶. 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.)

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

²⁶ 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 (Θαγμιασάδας), 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]²⁷.



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].

²⁷ 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-полиграфцион 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 племён 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 е у в о р д 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 posvjashhennyjsorokpjatiletnejnauchnojdeateljnosti 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 rozhdenii 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

DOI: 10.46698/VNC.2024.66.90.001

Ю. А. Дзицойты*¹Юго-Осетинский государственный
университет им. А. А. Тибилова,**²Центр скифо-аланских исследований им. В. И. Абаева,
Владикавказский Научный Центр РАН,
Цхинвал, Южная Осетия*

ЕЩЕ РАЗ О СТОЛИЦЕ АЛАНИИ

Настоящая статья является продолжением работы автора о местонахождении столицы Алании, опубликованной под названием «В поисках столицы Алании». Для определения местонахождения столицы Алании ученые обычно обращаются к сведениям арабских и китайских источников, а также к археологическим данным о средневековых аланских городищах. В первой части своей работы автор этих строк предпринял попытку дополнить эти сведения данными осетинского языка и фольклора. В настоящей публикации вопрос о столице Алании решается с помощью грузинских источников, практически полностью выпавших из поля зрения исследователей. В результате этих поисков автор приходит к выводу о том, что наиболее приемлемой является гипотеза, согласно которой столица Алании находилась на территории современной Северной Осетии в местности *Æрджныраæг* (Дзылат).

К л ю ч е в ы е с л о в а: столица, Алания, фольклор, археология, письменные источники.

Предисловие. Предлагаемая вниманию читателя статья является продолжением работы автора [Дзицойты 2022], посвященной местонахождению столицы Алании. Если в первой работе мы опирались преимущественно на данные осетинского языка и фольклора, то в настоящей публикации главенствующую роль играют нарративные источники. Кроме того, нами использован фольклорный и языковой материал, не учтенный в первой статье.

Недавно ушел из жизни Александр Юрьевич Скаков — один из лучших кавказоведов нашего времени, с которым автора этих строк связывали многолетние дружеские отношения. Настоящую статью мы посвящаем памяти нашего покойного друга и коллеги.

І. Данные письменных источников

1. Восточные источники.

1.1. Недавно вопрос о локализации столицы Алании был рассмотрен в обстоятельной статье Дж. Лэтем-Спринкла [LATNAM-SPRINKLE 2022], в которой в едином комплексе проанализированы данные письменных и археологических источников. Вывод, к которому приходит автор, не представляется нам убедительным, однако сведения о Магасе, сохранившиеся в восточных письменных источниках, позволяют отвести некоторые гипотезы, считавшиеся ранее непоколебимыми.

Прежде всего, западным историком выделены шесть городищ, которые исследователи-археологи рекомендовали на роль столицы Алании [Ibid.: 4–5]. Затем приведены сообщения средневековых авторов о Магасе у аль-Масуди, Худуд-аль-Алем, Джувейни, Рашид ал-Дина и Юаньши [Ibid.: 5–8], перекрестное сопоставление которых позволило установить следующие характерные черты столицы Алании:

а) Магас был населен, как минимум, с начала X века, по крайней мере, до 1239/40 гг.

б) В X в. Магас был либо столицей аланских царей, либо городом, находящимся под их управлением, но оставался важным центром Алании даже после ее децентрализации в XII веке.

в) Он был окружен мощными фортификационными сооружениями, и находился в хорошо защищенной местности благодаря окружающим его дремучим лесам.

г) В результате кровопролитных боев он был захвачен монголами в 1239/40 гг., что привело к разрушению города и частичному истреблению или порабощению его населения.

Этим критериям не отвечает практически ни одно из перечисленных городищ (Алхан-Кала, Али-Юрт, Манхуакяпс, Кяфар, Нижний Архыз, Верхний Джулат и др.), прежде всего, из-за хронологических несоответствий. В них, к тому же, не видно ни следов значительных разрушений, ни следов царского дворца или резиденции [Ibid.: 8–9].

В то же время, всем перечисленным критериям, по мнению ученого, отвечает Ильичёвское городище на Урупе [Ibid.: 9–17].

1.2. На наш взгляд, к самым очевидным недостаткам гипотезы Дж. Лэтем-Спринкла следует отнести, во-первых, отсутствие у него анализа грузинских и других источников, а во-вторых, отсутствие в его анализе важных деталей в процитированных им восточных источниках. К тому же этот историк упустил из виду гипотезу о тождестве Магаса Деякову, высказанную недавно Р. Ф. Фидаровым, с которой мы и начнем наше исследование.

1.3.1. Возражая Р. Ф. Фидарову, В. А. Кузнецов приводит сообщение арабского автора первой трети XIII в. Йакута о том, что у алан нет известного большого города, и сообщение ал-Мукаддаси о том, что «в стране аланов нет ни одного известного города» [Кузнецов 2014: 7]. И тут же добавляет: «[о]чевидно, что критерием определения города как “большого”, “известного” для образованных арабов были такие знаменитые в то время исламские города, как Мекка, Каир, Дамаск, Самарканд, Бухара. На Северном Кавказе таких действительно не было» [Там же].

Но что это меняет в дискуссии о местонахождении Дедякова или Магаса? Ровным счетом ничего: столицу алан следует искать среди тех городищ, которые хоть и уступают по размерам и, соответственно, по населению Дамаску, Каиру и другим перечисленным городам, но явно выделяются на фоне остальных северокавказских поселений¹.

В то же время В. А. Кузнецов забыл упомянуть о том, что в русских летописях Дедяков назван славным городом, что, несомненно, свидетельствует о его известности далеко за пределами Кавказа. В русских летописях находим также ономастический материал, позволяющий установить местонахождение Дедякова. Почин в разработке этого материала принадлежит Л. И. Лаврову и самому В. А. Кузнецову, однако в настоящее время он отказался от своей прежней позиции, отождествляющей Верхний Джулат–Татартуп с Дедяковым [Кузнецов 2014: 9]. Российский археолог, как и Дж. Лэтем-Спринкл, не упоминает и о грузинских источниках, очевидно считая их непригодными для решения рассматриваемых задач.

1.3.2. Вернемся, однако, к описанию Магаса по восточным источникам. Дж. Лэтем-Спринкл приводит одну важную деталь, обычно не рассматриваемую в работах российских исследователей. В «Юаньши» название столицы алан транскрибируется как *muzashan*, что содержит знаки (иероглифы) для леса (*mu*) и горы (*shan*) [LATHAM-SPRINKLE 2022: 7]. Это значит, что Магас мог находиться на горе, покрытой густым лесом. Но и это еще не все. Одна деталь в описании Магаса, упущенная Лэтем-Спринклом, позволяет уточнить локализацию столицы алан.

1.3.3. Согласно Джувейни (XIII в.) окрестности Магаса были «покрыты болотами и лесом до того густым, что (в нем) нельзя было проползти змее» [ТИЗЕНГАУЗЕН 1941: 23]². Как видим, в сообщении Джувейни

¹ Дж. Лэтем-Спринкл полагает, что Ильичёвское городище превосходило по своей территории такие европейские города XIV века, как Лондон, Милан и Гент [LATHAM-SPRINKLE 2022: 2].

² В этом сообщении нельзя не заметить хорошо известную метафору, встречающуюся и в осетинском языке: *Уæдæ ныр цы чындæуа, калм куынаæ абырдзæн ацы æнгом хъæды, уæд дзы куыд бацыдæуа!* [«МД» 1985, № 6: 4], т. е. «Как же [нам] теперь быть, как пробираться через этот густой лес, ведь в нем не проползти даже змее!» Эту же метафору можно найти и в других языках и нам не следует брать ее в расчет.

содержится указание на болота, которое и упустил Дж. Лэтем-Спринкл. Между тем, это очень важное обстоятельство.

Говоря о разнице между укрепленными городами феодальной Европы и Руси, Н. П. Павлов-Сильванский справедливо отмечает, что «[п]редставление о феодале [в Европе. — Ю. Д.] неразлучно с картиною каменного замка на горе, с бойницами, рвами, подъемными мостами <...> В удельной Руси не было замков, потому что здесь не было гор. Но стремление огородиться, укрепиться проявлялось у нас в удельную эпоху достаточно сильно, и эта потребность удовлетворялась у нас всеми теми средствами, какие только давала природа страны: лес, болото, возвышенные берега рек» [Павлов-Сильванский 1988: 119–120]. И далее: «За отсутствием гор наши князата, монастыри и бояре ограждались возвышенностями, излучинами рек, озерами, “лесными дебрями и непроходимыми блаты”» [Там же: 120].

Этот вывод справедлив не только в отношении средневековой Руси, но и любого другого региона, лишенного гор. А поскольку значительная часть территории Алании представляла собой горную местность, указание на густой лес и непроходимые болота в окрестностях Магаса может свидетельствовать против горной локализации Магаса. Это исключает не только Нижний Архыз и Кяфар из списка претендентов на роль столицы алан, но и Ильичёвское городище, также расположенное в горах.

Правда В. А. Кузнецов ставит под сомнение достоверность сообщения Джувеини: «[е]сли северокавказская предгорная равнина раньше была облесена гораздо больше, чем сейчас, и густые леса могли реально существовать во многих ее местах, то наличие болот с естественно-географической средой Центрального Предкавказья вяжется плохо» [Кузнецов 1992: 334]. Однако у нас нет оснований не доверять Джувеини: по своему опыту мы знаем, что заболоченные места встречаются и в высокогорной зоне, обычно в пойме реки. Правда, эти болота не столь значительны, чтобы служить серьезным препятствием для продвижения конного отряда. Болота, удостоившиеся упоминания средневековым историком, должны были быть значительнее, и находиться в пойме большой реки. Поэтому Магас следует искать, скорее всего, в предгорной полосе на стыке с равниной в пойме одной из наиболее значительных рек Северного Кавказа. Река и густой лес с болотами — это два естественных объекта, защищавших Магас от внешних врагов. В то же время «Юаньши» позволяет уточнить, что эта река с лесами находилась у подножия горы.

То, что лес в окрестностях Магаса служил естественной оградой хорошо видно из дальнейшего описания Джувеини: чтобы добраться до Магаса, монголам пришлось с разных сторон прорубить дороги такой шири-

ны, что по ним могли проехать три или четыре повозки вряд [Тизенгаузен 1941: 23]. При этом монголы вторглись в Аланию, очевидно, «с севера — северо-востока» [Кузнецов 1992: 332]. Следовательно, густой лес и болота прикрывали Магас с северо-восточной стороны. Но и это еще не все. Джувейни продолжает: прорубив дороги, монголы выставили против стен Магаса метательные орудия и через несколько дней разгромили город [Тизенгаузен 1941: 23]. Значит, Магас был окружен двойной оградой: 1) лесом (и болотами) и 2) стенами замка, которые, очевидно, и располагались на склоне горы.

1.3.4. Описание окрестностей Магаса сопоставлено нами с описанием окрестностей Дзилатской башни (или замка), покрытых, согласно осетинскому и кабардинскому фольклору, густым лесом [Дзицойты 2022: 279]. Герой предания, занимался в лесу близ Дзилата утиной охотой, что указывает на заболоченность этого леса. А внутри замка на пригорке стояли две башни. Таким образом, окрестности Дзилата в описании осетинского и кабардинского фольклора идеально подходят под описание Магаса по Джувейни и «Юаньши».

Нет сомнений, что под Дзилатской башней (или замком) имеется в виду Верхний Джулат, расположенный на берегу Терека, на окраине равнины, называемой у средневекового грузинского историка Джуаншера «Осетинской равниной» (см. ниже). При этом «в эпоху средневековья Осетинская равнина, за исключением поймы Терека, была обезлесена вплоть до XIX в.» [Кузнецов 2003: 13]. К этому следует добавить, что в «Армянской географии» «Осетинская равнина» известна как «Ардоз».

Правы те, кто происхождение топонима *Ардоз* объясняет из осетинского апеллятива *æрдүз* || *æрдоз* ‘обширная поляна среди леса’ [Миллер 1887: 106–107; Абаев 1973: 402; Кузнецов 1992: 214, 215; 2003: 12–13]. В осетинском языке существуют и другие названия для равнины — *быдыр* ‘равнина; поле’, *тъæпæн(тæ)* ‘равнина, плоскость’ и *лагъз* ‘ровная поляна’. Однако для наименования Осетинской равнины был использован термин *æрдоз*, который подчеркивал факт нахождения соответствующей равнины посреди лесов. Лес рос по периметру Осетинской равнины в пойме Терека.

Привлечение данных других письменных источников позволяет уточнить местонахождение аланской столицы. А пока позволим себе привести дополнительные аргументы против горной локализации Магаса.

1.3.5. В. А. Кузнецов, отождествлявший Магас с Нижним Архызом, сам же привел аргументы против своей гипотезы. Во-первых, во времена Масуди (нач. X в. н. э.), первым упомянувшем о Магасе, Нижний Архыз еще не был крупным городом: в нем только начиналось строительство

церквей. Во-вторых, в нем не обнаружено признаков царского дворца [Кузнецов 1988: 83]. Поэтому ученому пришлось привлечь на помощь городище на Кяфаре, где можно обнаружить царскую усыпальницу, объединив его в единый комплекс с Нижним Архызом.

Источники времен татаро-монголов, Плано Карпини (1246 г.) и Гильом Рубрук (1253 г.), сообщают, что в разгромленной Алании жители одной горы (соответственно *Mons in terra Alanorum* и *montes Alanorum*) продолжают сопротивляться татарам. Комментируя эти сообщения В. А. Кузнецов писал: «[в] горных теснинах татаро-монголы были беспомощны <...> Единственный достоверный случай глубокого их проникновения в глубь гор — нападение на сел. Рича и Кумух в Дагестане <...> О вторжении татаро-монголов в горные ущелья Осетии таких фактов нет, а сведения Карпини и Рубрука свидетельствуют скорее об обратном: эти ущелья для монголов остались недоступными» [Кузнецов 1992: 337]. Получается, что монголы не рисковали ходить походами только в высокогорную зону Дагестана и современной Северной Осетии, но для горной зоны современной Карачаево-Черкесии сделали исключение. Думается, однако, что замечание В. А. Кузнецова распространяется на всю горную зону Кавказа, поэтому Нижний Архыз, Кяфар и другие городища, расположенные в высокогорной зоне, следует раз и навсегда исключить из списка претендентов на звание столицы Алании.

1.3.6. Против отождествления Магаса со средневековым городищем на Нижнем Архызе выступил и Р. Фольц. По его мнению, не только это, но и другие оборонительные сооружения на Северном Кавказе, называемые ныне *городищами*, с которыми пытались соотнести Магас, слишком малы по площади, чтобы считаться столицей сильного государства. К тому же, византийские источники не содержат ни единого упоминания о Магасе, что довольно странно, т. к. Византия способствовала принятию христианства аланами, а ее миссионеры знали обстановку в Западной Алании несравненно лучше мусульманских и китайских историков, у которых и находим упоминания о Магасе [FOLTZ 2022: 45–47].

1.3.7. Можно привести и возражения против отождествления Магаса с Верхним Джулатом. Вспомним, что Магас был взят и разрушен зимой 1239–1240 гг. А Деяков–Верхний Джулат, скорее всего, в 1263 г. Но, с другой стороны, нельзя исключать того, что город частично возродился и просуществовал вплоть до начала XV в. (см. ниже). Отсюда и уверенность в том, что в 1277 г. «[т]атары вновь разгромили аланскую столицу» [Бзаров 2020: 38]. И только для XVII в. мы располагаем неопровержимыми свидетельствами того, что Ирак-и-Дадан, под которым нельзя не видеть исторического Деякова, был полностью и окончательно разрушен.

1.4. Нам остается добавить, что форма *ta'as* у Масуди [LATHAM-SPRINKLE 2022: 2], в которой гортанный стоп арабской графики вполне мог передавать осетинский увулярный смычный *q*, возвращает нас к вопросу об этимологии названия столицы Алании. В исконно осетинских (иранских) словах увулярный *q* восходит к древнеиранскому **g*, что исключает предложенный нами ранее этимон **taka-* [Дзищойты 2022: 246, 280]. Восстанавливать следует только этимон **maga-*, который допускает связь с двумя древнеиранскими основами. Во-первых, с основой **magā-* ‘углубление в земле, яма’, о которой см. [ЭСИЯ, V: 124]. В этом случае значение ойконима *Магас* можно сопоставить с позднейшим названием *Æрджы нараг*, о котором см. ниже. Во-вторых, с основой **mag-* ‘мочь, быть в состоянии, быть могущественным, обладать чудодейственной силой; приносить (в) жертву, даровать’ [ЭСИЯ, V: 120 и сл.], откуда идут как древнеиранское **magu-* ‘маг’, так и авестийское *magu-* — название специально (ритуально) очищенного места [ТАМ ЖЕ: 122], ‘место совершения тайных ритуалов’ [АБАЕВ 1958: 138]. В этом случае значение ойконима *Магас* тесно связано со значением второго названия аланской столицы — *Дедяков* (в русских летописях), который мы этимологизируем как «Богом созданный (город)» [Дзищойты 2022: 278–279]. Если так, то осетинское (аланское) звучание названия столицы алан было **Mæqas* / **Mæqas̄*.

2. Грузинские источники. Обратимся теперь к грузинским источникам, практически полностью выпавшим из поля зрения ученых, ищущих столицу Алании. Именно в них, как мы надеемся показать, содержатся материалы, позволяющие уточнить локализацию столицы алан-овсов.

2.1.1. Описывая события начала XI в., грузинская летопись в числе прочего сообщает о поездке царя овсов Дорголея в Грузию на встречу с царем Баграмом, который был женат на его сестре. При этом царь овсов отправился через Абхазию в Кутаиси [АГ: 41]. В. Б. Пфаф такой маршрут Дорголея объясняет тем, что его резиденция находилась в верховьях Кубани, т. е. в Западной Алании [ПФАФ 1871: 37]. Догадка Пфафа принята некоторыми исследователями [АЛЕКСЕЕВА 1971: 146; КУЗНЕЦОВ 1988: 80; ЛАВРОВ 2009: 526] и подробно прокомментирована В. И. Абаевым: «если бы столица Дорголея находилась где-нибудь в районе нынешней Осетии, ему незачем было бы кружить через Абхазию. Он отправился бы либо по нынешней Военно-грузинской дороге (если бы он направлялся в Тбилиси), либо по Военно-осетинской (если бы он направлялся в Кутаиси). Напротив, если допустить, что центр тогдашней Осетии находился в районе верхней Кубани, то путь, избранный Дорголеем, окажется наиболее удобным, коротким и естественным: через Клухорский перевал в Абхазию и оттуда в Кутаиси» [АБАЕВ 1949: 310].

Этот вывод можно было бы принять в том случае, если бы он опирался на анализ всей совокупности данных грузинских источников. Между тем, в грузинских летописях сообщается и о других поездках аланских (овских) царей в Закавказье, имевших место как в эпоху, предшествовавшую Дорголею, так и в эпоху, следовавшую за ней. Привлечение этого материала ставит под сомнение вывод о локализации столицы Алании в нынешней Карачаево-Черкесии, а также и в Краснодарском крае, и заставляет искать иную трактовку причины поездки Дорголея через Абхазию.

2.1.2. Начнем с эпохи, предшествовавшей Дорголею. Джуаншер (XI в.) довольно подробно описывает поход царей овсов в Картли, разорение Картли и пленение картлийцев, среди которых оказалась и трехлетняя сестра царя Грузии Вахтанга [АГ: 33–34]. Эти события относятся к V в. н. э. Спустя 6 лет, Вахтанг предпринял ответный поход в Осетию, разорив и ее, и земли ее союзников — джиков (адыгское племя) и пачаников (тюркское племя) [АГ: 34–36]. Решающая битва, в которой осетины и их союзники потерпели поражение, произошла в верховьях Терека, названного в одном случае «Арагвой», а в другом — «Осетинской Арагвой» [АГ: 34]³. Любопытно также географическое положение части адыгских и тюркских племен в описании Джуаншера. Грузинский летописец специально подчеркнул, что «Пачаникетия тогда граничила с Осетией по ту сторону реки Осетинской, там же была и Джикетия». И далее: «Спустя много времени бежали пачаники и джики от турков. Пачаники ушли на запад, а джики осели у перевалов Абхазии» [АГ: 36]. Т. е. описываемые события разворачивались именно на Центральном Кавказе, где и соседствовали аланы-овсы с какой-то частью тюркских и адыгских племен (= джики) по среднему течению Терека. Эти племена были союзниками алан, которые привлекли их к своему походу в Закавказье.

Как видим, в летописи указаны четкие географические ориентиры, связанные с военно-политической активностью овских царей. Это река Терек практически на всем ее протяжении и Дарьяльское ущелье. Нелишне напомнить, что Терек в его среднем и нижнем течении служил границей между Аланией и тюркскими племенами Северного Кавказа и в последующие века — вплоть до татаро-монгольского нашествия [Малахов 2020: 471; Дзиццойты 2022: 259–260]. Следовательно, местожительство политических

³ Появление этого гидронима в Осетии не случайно. Напомним, что один из осетинских сказителей называл Терек *Æрджнынарæджы дон* ‘река Арджинараг / река теснины Арг’ [Дзиццойты 2022: 255, 259]. Поскольку оба гидронима являются названиями одной и той же реки, известной сегодня как «Терек», встает вопрос: нет ли этимологической связи между гидронимами: осет. *Ærg-* || груз. *Arag-v-i* ‘Терек’?

лидеров алан (овсов) следует искать на землях, расположенных в пойме Терека. А поскольку грузинская летопись уточняет, что после разгрома равнинной части Овсетии «цари осетинские укрылись в крепостях Кавказа» [АГ: 36], следует заключить, что их столица в тот период находилась где-то на равнине или в предгорьях Кавказа. Сложив эти сведения, можно сделать вывод о том, что столица, которую Вахтанг разрушил («разрушил их города» [АГ: 36]), могла находиться на берегу Терека. Равнина, которая примыкает к этому городу, названа у Джуаншера «Осетинской равниной» [АГ: 34]. Таким образом, в грузинской летописи обрисована географическая ось «Территория на север от среднего и нижнего течения Терека–Осетинская равнина–Дарьяльское ущелье–Восточная Грузия», появившаяся задолго до описываемых событий, и надолго ставшая основным вектором военно-политической активности овсских царей. Западная Алания при этом либо вовсе не упоминается, либо упоминания о ней носят неактуальный характер.

2.1.3. Обратимся теперь к сообщению «Хроники эриставов» о трагедии, разыгравшейся в царском доме Осетии в VI или IX в. н. э. [АГ: 194–195]. Анонимный автор хроники сообщает: «В это время происходила сильная смута в стране Осетинской и обильно проливалась кровь царей их. Победителями оказались сыновья старшего брата, и перевели через Захскую гору детей младшего брата — Ростома, Бибила, Цитлосана и детей их с семьюдесятью рабами добрыми и привели в страну Двалетскую. Тогда собрались все двалы и сказали: “Не хотим иметь царя, сидящего в стране нашей, ибо съест он нас”. Но те, твердо поклявшись, сказали: “Мы не будем называться царями, а назовемся именем той местности, которую вы нам дадите”» [АГ: 59].

В дальнейшем представители царского дома вынуждены были все же покинуть Туалию (Двалети), и поселиться в Чисанском (Ксанском) ущелье. А со временем переселенцы превратились в эриставов (правителей) этого ущелья.

Точных сведений о времени переселения царских отпрысков в Южную Осетию не сохранилось. Но в летописи сообщается о том, что между правлением внука Ростома, Дмитрия, и жившим в эпоху монголов эриставом Виршелом «умерло царей 26 и эриставов 24, и лет прошло немало» [АГ: 61]. Если допустить, что на одно столетие приходится правление 5–6 эриставов, то наиболее оптимальной датой переселения их предков окажется IX в.⁴

Любопытно отметить, что в Южную Осетию были сосланы дети и внуки младшего сына царя Осетии, но не он сам. Возможно, этот «младший брат» погиб в борьбе за власть. А «сыновья старшего брата», оказавшись

⁴ Эту дату принимает и В. А. Кузнецов [1992: 183].

победителями, не стали учинять расправы над побежденными, а выслали их за пределы своей территории. Нас в данном случае интересует, во-первых, топонимия, описывающая маршрут переселенцев, а во-вторых, выбор Южной Туалии (груз. Двалети) в качестве места изгнания сыновей «младшего брата».

Если бы столица Алании находилась в западной ее части, то в качестве места изгнания для детей и сторонников младшего брата была бы выбрана Абхазия или Сванетия, но не Южная Осетия (Двалети). То, что в хронике речь идет именно о Южной Осетии, не вызывает сомнений [АГ: 191]. Во-первых, изгнанники переправились через Главный Кавказский хребет в районе селения Закка (Захская гора). Во-вторых, они оказались в Двалети, где поселились в местности «Бобалетай» [АГ: 59], что, несомненно, соответствует селению *Бобот* в Урстуалта. Автор хроники (или его информант) переделал этот ойконим на грузинский лад: *Боб-ал-ет-ай*, т. е. придал ему вид исконно грузинских ойконимов, ср.: *Баз-ал-ет-и*, *Къар-ал-ет-и*, *Мар-ал-ет-и* и пр. [Дзицойты 2021: 83]⁵ Вся остальная топонимия (в основном это ойконимы), недавно вновь проанализированная в работе автора этих строк [Дзицойты 2021], также указывает на северо-восточную часть Южной Осетии, где и находится провинция *Урстуалтæ*.

Эта провинция неслучайно была выбрана в качестве места ссылки опальных царевичей. Дело в том, что эпитет *урс* ‘белый’ в ее названии указывает не на сословное превосходство южных туалецев над северными, которых именуют *сау туал* ‘черные туалыцы’ [Дзицойты 2021: 78–80], а скорее на независимость «белых туалецев» от царской власти [Там же: 81]⁶. Нам уже приходилось отмечать, что аналогичное положение прослеживается и на Руси, где земли, зависимые от царской власти, назывались *черными*, а земли независимые — *белыми* [Там же: 80]⁷. Т. е. изгнанники оказались на землях своего же этноса, но не подчиняющегося «старшему брату», поэтому могли чувствовать себя в полной безопасности. Таким образом, столица Алании-Осетии в IX веке могла находиться только в пределах современной Северной Осетии, причем в западной ее части. Если бы сто-

⁵ Вопреки Ю. С. Гаглойти [АГ: 193] фамильное имя «Бибилури» и топоним «Бобалетай» не являются «бесспорно одного происхождения».

⁶ Этому противоречит следующее утверждение К. Л. Хетагурова: «Не только власть чужеземных повелителей никогда не проникала в Нарскую котловину, но даже самые могущественные из осетинских царей не предъявляли никаких прав на нее» [ХЕТАГУРОВА 2000: 315]. Но очевидно в раннем средневековье отношения между северокавказскими туалцами и царской властью в Алании строились на какой-то форме зависимости первых от последних.

⁷ О «черных землях» на Руси см. также [Павлов-Сильванский 1988: 64, 65].

лица находилась в восточной части современной Северной Осетии или еще дальше, то изгнанникам, во-первых, незачем было бежать в Южную Осетию, они вполне могли выбрать в качестве места изгнания горную Ингушетию или Чечню. А во-вторых, если допустить, что Южная Осетия была их конечной целью, они вполне могли воспользоваться дорогой, идущей через Дарьяльское, а затем и Трусовское ущелье (осет. *Тырсыгом*), которая и привела бы их в Урстуалта.

Косвенным свидетельством в пользу сказанного является и то, что в более поздних фамильных преданиях потомков изгнанных царевичей — эриставов-Бибилых — говорится об их родстве с известной феодальной фамилией в позднесредневековой Северной Осетии — Дударатаэ («Дударуковы») [АГ: 195–199]. Эти предания указывают на происхождение как Бибиловых, так и Дударовых из царского дома Алании-Осетии. Во-первых, Дударатаэ, как и эриставы-Бибилури, принадлежали к роду Сидæмонтæ [АГ: 198–199]. Во-вторых, Дударатаэ входили в обширное феодальное объединение *Тæгиатæ* «Тагаурцы», которые в свою очередь, судя по устной осетинской традиции, связывали свое происхождение с правителями Джулата, т. е. Деякова [Дзиццойты 2022: 254, 257–258]. Следовательно, эриставы Бибилури в позднем средневековье прекрасно помнили о своем осетинском происхождении, а также о родстве с царским домом Алании, и поддерживали с ним связь даже в монгольское время: один из эриставов, Шалва, привел себе в жены «дочь царя овсов по имени Ширди» [АГ: 62]. Выбор Южной Туалии в качестве места ссылки, маршрут опальных царевичей к месту ссылки, родственные связи, поддерживаемые эриставами с царским домом овсов на протяжении почти 400 лет, память о родстве с Дударатаэ-Тæгиатæ, которые, в свою очередь, вплоть до недавнего времени помнили о своем родстве с правителями Джулата⁸, — все это говорит о том, что столица алан-овсов находилась в Верхнем Джулате.

2.2.1. Обратимся теперь к сведениям, описывающим события, последовавшие за эпохой Дорголея. В XII в., когда в Грузии решался вопрос о замужестве царицы Тамары, «прибыли в Тбилиси осетинские ца-

⁸ Глухим отзвуком этих связей, помимо тех, которые указаны в нашей первой публикации [Дзиццойты 2022], является следующая «историческая» новелла А. Кодзати «Суадон зарыд» (Пел родник): В Дарьяльском ущелье (Арвыком) в своей крепости (мæсыг) или жилой башне (гæнах) жил некий Дудар, пытавшийся породниться с неким алдаром из далекого селения (дард хъæуккаг алдар). В ходе повествования уточняется, что сей алдар был из *Æлдары хъæу* ‘Селения правителя’ и принадлежал к *Æлдараты мыггаг* ‘роду Алдаровых’ [«МД», 1966, № 5: 42–45]. Здесь мы видим намек на родственные связи между Дударатаэ и лидерами «Селения правителя», как называют Верхний Джулат в осетинском фольклоре.

ревичи», претендовавшие на ее руку. Однако они были отвергнуты и вынуждены были вернуться на родину. Но «одного из них обуяла столь сильная любовная страсть к Тамаре, что он не выдержал, слег в беспамятстве и встретил свою кончину в Никози, где и был похоронен у храма св. Раждена» [АГ: 44]⁹.

Из Тбилиси на Северный Кавказ ведут несколько дорог. Одна из них идет через Дарьяльское ущелье, а другая — через грузинский город Гори, где она раздваивается. Одна ветка через Лихский перевал идет в Западную Грузию (город Кутаиси), откуда через Сванетию или Абхазию можно попасть на территорию современной Карачаево-Черкесии. А вторая через селение Никози ведет в Дзауское ущелье Южной Осетии, откуда можно попасть на территорию современной Северной Осетии (т. н. Двалетская дорога). Если бы столица Овсетии находилась в Западной Алании, царевичи воспользовались бы вторым из этих путей, т. е. через Кутаиси. Но они выбрали третий, что однозначно свидетельствует о том, что столица алан-овсов находилась в пределах современной Северной Осетии.

Любопытно при этом отметить, что царевичи вполне могли воспользоваться и дорогой через Дарьяльское ущелье, но не сделали этого. Почему? Ответ на этот вопрос раз и навсегда должен исключить северо-восточный Кавказ из списка претендентов на столицу Алании. Если бы столица находилась восточнее нынешнего города Алагир, скажем в Чечне или Ингушетии, то царевичи должны были выбрать именно маршрут через Дарьяльское ущелье, т. к. он короче и удобнее. Маршрут же через Никози короче для тех, кто едет в противоположном направлении — на запад от нынешнего Алагира. Таким образом, единственным претендентом на звание столицы Алании (Овсетии) остается городище Верхний Джулат, несомненно, соответствующее яскому городу Дедаков.

Следует отметить, что дорога через Дарьял была для овских царей вполне безопасна. Как увидим ниже, овские цари контролировали Дарьяльское ущелье и, следовательно, у них не могло возникнуть проблем с проездом через него. Более того, царям овсов были доступны и дороги к востоку от Дарьяла. Вспомним следующее сообщение грузинской летописи. В начале XII в. «царь овсов» Урдур, совершил поход на царя Квирике, пройдя «дорогой дурдзукской и глиггов», а затем — через Тианетию в Кахетию [АГ: 73]. Следовательно, выбор царевичами дороги через Никози был продиктован не соображениями безопасности, а соображениями

⁹ По мнению грузинского историка М. Джанашвили, среди претендентов на руку Тамары был и Сослан-Давид, ставший впоследствии вторым мужем грузинской царицы, см. [Тогошвили 1990: 58].

экономии времени: это был кратчайший путь из Грузии в западную часть современной Северной Осетии.

2.2.2. Под 20-ми гг. XII в. грузинская хроника сообщает о приезде царя Грузии Давида Строителя в Овсетию для ведения переговоров с царем Овсетии о беспрепятственном проезде кипчаков через Дарьяльское ущелье [АГ: 42]. В хронике нет описания маршрута грузинского царя, как нет и описания всего маршрута кипчаков. Единственный географический ориентир — это Дарьяльское ущелье, которое в это время контролировалось царем Осетии. Можно ли предположить, что последний жил в Западной Алании и именно туда к нему отправилась грузинская делегация? Маловероятно. Если бы грузинский царь направлялся в Западную Аланию, то зачем было ему проделывать огромный путь длиной более чем в 500 км. по территории Осетии, когда он спокойно мог преодолеть этот путь по своей территории — через Кутаиси? Создается впечатление, что конечный пункт поездки грузинского царя — территория современной Северной Осетии.

К тому же Дарьяльское ущелье — это стратегически важный путь и особая статья доходов, требовавший ежедневного контроля. Сомнительно, что этот контроль осуществлялся овскими царями из Западной Алании. Нужно полагать, что грузинский царь заплатил осетинскому коллеге значительную сумму за проезд кипчаков, размер которой в числе других вопросов был обговорен во время их встречи.

Следует уточнить, что грузинский царь, в отличие от овских царевичей, для поездки в Осетию не воспользовался дорогой через Никози. Причина, несомненно, в том, что путь через Дарьяльское ущелье намного удобнее, чем путь через Туалию. К тому же, поездка через Никози предполагала проезд по территории осетин-туальцев, которые не всегда были лояльны к грузинской царской власти. А поездка через Дарьяль исключала каких бы то ни было неожиданностей и конфликтов с местными племенами: грузинский царь попадал непосредственно на территорию осетин-иронцев.

2.2.3. В 1263 г., потерпев поражение от золотоордынских войск на Тереке, представители царствующего рода Алании из фамилии «Ахсартугиани» (осет. *Ахсартæггатæ*) вместе с князьями и дружиной эмигрировали в Грузию, пройдя «через Дербентские ворота». Возглавляла эмигрантов мать малолетних царевичей — Пареджана и Бакатара — Лимачав, старшего из сыновей которой летописец в дальнейшем называет «сыном осетинского царя» [АГ: 54, 185]. Спустя какое-то время, повзрослевший Бакатар, объединив закавказских осетин, выступил против грузинской царской власти [АГ: 189] и именно он стал тем самым «Ос-багатаром», которого в осетинских преданиях именуют последним царем Осетии [Кузнецов 1990: 85; Дзищойты 2019а: 209, 217]. Грузинская летопись именует его не царем

(мепе), а правителем — «мтавар овсов Бакатар» [АГ: 56]. Крайне любопытно, что Бакатар заложил основу того периода в истории Осетии и Грузии, который известен под названием «óсоба» [Дзиццойты, I: 37–51]. Но нас в данном случае интересует маршрут эмигрантов из Осетии в Закавказье. Г. Д. Тогошвили привел убедительные аргументы, ставящие под сомнение путь аланских беженцев через Дербент: «[г]рузинский историк Парсадан Горгиджанидзе (XVII в.), пользующийся древнейшим и более полным чем дошедший до нас списком “Картлис цховреба”, в связи с фактом эмиграции осетин в Грузию называет Дараламскую (вар. Дарьяльскую) дорогу» [Тогошвили 1983: 201–202]. И это вполне логично, ибо маршрут через Дербент был намного длиннее и опаснее.

Если бы столица Алании находилась в западной ее части, то маршрут царевичей не мог пролегать через Дарьял. Сам факт того, что решающая битва между монголами и аланами состоялась на Тереке, а также тот факт, что потерпевшая поражение аланская знать бежала через Дарьял, говорит о том, что столица Алании находилась где-то на Тереке.

Бегство царевичей вместе со знатью и остатками дружины объясняется тем, что в этой битве аланы потерпели сокрушительное поражение, приведшее к потере контроля над столицей, а значит и над всей страной [ВАНЕЕВ 1989: 272]. Это поражение способствовало также уходу значительной массы населения равнинной Алании в горы Кавказа [ТАМ ЖЕ: 273].

2.2.4. Вывод о локализации столицы Алании в пределах западной части современной Северной Осетии напрашивается и из другого сообщения грузинской хроники. Вторым мужем царицы Тамары стал «сын осетинского царя» Сослан [АГ: 44; Тогошвили 1990: 10]¹⁰, именуемый армянским историком Мхитаром Гошем «мужем из аланского царства», которого при воцарении нарекли именем Давид [АГ: 169]. В осетинской фольклорной традиции, а также в знаменитой Нузальской надписи Сослан-Давид именуется представителем рода *Цæразонтæ* (груз. *Чарджонидзе*). Их резиденция (или одна из резиденций) в предмонгольское и монгольское время находилась в селении Нузал (Алагирский район Северной Осетии) [ГУТНОВ 1993: 12]. В этом же селении в знаменитом склепе *Нузалы аргъуан*, букв. ‘Нузальская церковь’, согласно осетинским преданиям, был похоронен последний царь Осетии Бакатар (осет. *Ос-Багъатыр*), о котором речь шла выше. Это значит, во-первых, что Бакатар был ближайшим родственником Сослана-Давида¹¹, а во-вторых, при жизни последнего столица их общего

¹⁰ В одном летописном грузинском источнике Сослан-Давид неточно назван «царем овсов» [Тогошвили 1990: 13].

¹¹ Неслучайно грузинская летопись сравнивает Сослана-Давида с Бакатаром, жившим в V в. н.э. [Тогошвили 1990: 33].

пращура находилась в пределах Северной Осетии, а не в современной Карачаево-Черкесии. При этом, Нузал, как минимум, в XII веке был уже одной из резиденций аланских царей, а иначе трудно объяснить связь с этим селом как Сослана-Давида, так и выбор этого села в качестве места упокоения последнего царя Осетии.

2.3. Таким образом, грузинские источники довольно определенно свидетельствуют против западно-аланской локализации столицы Алании и, соответственно, в пользу ее локализации в Восточной Алании, а точнее — в Арджинараге. Эту локализацию поддерживают также русские летописи (XIII–XIV вв.), сообщающие о славном яском городе Деякове [Дзицойты 2022: 273 сл.], а также дагестанская хроника «Дербенд-наме» (XIV в. н. э.), сообщающая о Джулате, как об одном из главных городов области Ирхан [Там же: 269]. В начале XV в. немецкий путешественник И. Шильтбергер называет разгромленную Аланию «гористой страной Джулад», что также указывает на Джулат как на столицу Алании: называть всю страну по ее столице — это хорошо известная практика у многих народов [Там же: 261]. Сюда же относится сообщение турецкого путешественника Эвлия Челеби (XVII в.) о городе *Ирак-и-Дадриан* на Центральном Кавказе [Там же: 277]. На это же указывает осетинский фольклор, в котором главный город (т. е. столица) старой Осетии, локализуемый в Арджинараге, известен под несколькими описательными названиями: *Алдары хъау* ‘Селение правителя’, *Алдаратае* ‘Алдаровы (= правитель и его семейство)’, *Алдараты хъау* ‘Селение правителя и его семейства’, *Алдараты хъаубастае* ‘то же’, *Дзылаты маesyг* ‘Дзилатская башня’, *хани гъау* ‘ханское селение’, *ахсини гъау* ‘селение правителя’, *паддзахи гъау* ‘селение царя’ [Там же: passim].

3. Армянские источники. Очевидно, в этом же ключе следует рассматривать сообщение Мовсеса Хоренаци о мятеже в стране алан после смерти отца царевны Сатиник. Армянский царь Арташес, женатый на Сатиник, направил войско в страну алан, разбил противников брата Сатиник и взял их в плен. «Земля, откуда были приведены пленники, называется и поныне Артаз» [Алемань 2003: 378–379]. Правы те, кто отождествляет «Артаз» Хоренского с упомянутым выше «Ардозом» «Армянской географии» [Там же: 370, 379]. Следовательно, резиденция царской династии алан, согласно армянским источникам, и в это время (II в. н. э.) находилась где-то в районе Осетинской равнины (Ардоз / Артаз), а вовсе не в Западной Алании.

4. Маршрут Дорголея. Таким образом, локализация столицы аланов в Арджинараге и до, и после Дорголея не вызывает сомнений. В связи с этим вновь встает вопрос о маршруте Дорголея через Абхазию и

город Кутаиси. Этот маршрут явно выпадает из общего ряда и требует своего объяснения. Если вопреки процитированным сведениям допустить, что столица Алании в эпоху Дорголея находилась в западной ее части, то придется предположить, что Дорголень или его непосредственный предшественник перенес столицу в Западную Аланию, но кто-то из его наследников снова вернул ее в Арджинараг. Можно ли подкрепить эту догадку какими-нибудь аргументами?

4.1. Строго говоря, грузинская летопись вообще не упоминает столицу Алании ни в связи с Дорголемем, ни в связи с цитированными выше другими событиями. Утверждение о том, что Дорголень отправился на встречу с грузинским зятем из своей столицы, это предположение современных исследователей. Возможно, в Западной Алании находилась одна из резиденций царей Алании (см. выше), и Дорголень именно оттуда отправился на встречу с грузинским царем. Но нельзя исключать и того, что он отправился на встречу из Арджинарага через Западную Аланию. При этом Дорголень мог преследовать определенную цель — продемонстрировать местному населению, а также своему зятю, что он надежно контролирует всю территорию своего царства. Ведь Дорголень отправился на встречу со своим визави еще и «со всеми князьями Осетии» [АГ: 41]. Таким образом, поездка Дорголея может оказаться ритуальным объездом своих владений, призванным показать всему миру, что он действительно «великий царь овсов» (*didman ovsta mepeman*), как его именует грузинская летопись [АГ: 41]. Ни до, ни после Дорголея ни один из царей Осетии не удостоился такого звания, очевидно по той причине, что они перестали быть царями всей Алании или же плохо контролировали ее западные территории. Вот что пишет по этому поводу З. Н. Ванеев: «нужно полагать, что уже в конце XI века Осетия больше не представляла объединенного политического целого и раздробилась на отдельные владения» [ВАНЕЕВ 1989: 245]. Мы бы уточнили: Алания-Осетия всегда состояла из отдельных владений, которые сумел объединить Дорголень Великий. Таким образом, маршрут, выбранный Дорголемем, подчеркивает его особый статус и не может служить опровержением вывода об Арджинарагской локализации столицы Алании-Осетии¹².

4.2. Вывод об Арджинарагской локализации столицы Алании давно был сформулирован З. Н. Ванеевым: «Деяков вероятно был главным населенным пунктом (столицей) алан-асов» [ВАНЕЕВ 1989: 270]. В. А. Кузнецов счел необходимым уточнить, что в Арджинараге могла находиться

¹² Менее вероятно полагать, что под Абхазией в сообщении о поездке Дорголея имеется в виду Западная Грузия — именно так именовалась западная часть грузинского царства (вплоть до границ Южной Осетии) в тот период.

столица восточной части Алании-Асии, но не всей Алании [Кузнецов 2003: 24]. Позже, как мы видели, Кузнецов отказался от этих слов [Кузнецов 2014: 9], оставив вопрос о локализации столицы Алании открытым. Мы в свою очередь до недавнего времени тоже колебались в выборе окончательного решения [Дзиццойты 2022: 273, 281 и сл.]. Однако в свете цитированных грузинских источников, знакомство которых с политической обстановкой в Алании-Осетии зиждилось как на длительном соседстве и политических контактах, так и на тесных династических браках, предпочтение следует отдать восточно-аланской (Арджинарагской) локализации столицы алан-овсов. Столица эта носила несколько названий, в числе которых, как это предполагал Р. Ф. Фидаров, — Деяков и Магас.

4.3. Поскольку этот вывод вызвал возражения у В. А. Кузнецова, мы не вправе обойти молчанием позицию российского ученого. При этом мы не станем возвращаться к аргументам против горной локализации Магаса.

4.3.1. Прежде всего, В. А. Кузнецов высказывает гипотезу о дуализме этнокультурной структуры Алании, производным от которого считает дуализм в плане политическом. При этом исследователь полагает, что в Алании было два племенных союза — протодигорцев (асдигор) на западе и протоиронцев на востоке [Кузнецов 1988: 76–77]. В соответствии с этим делением выдвинута гипотеза о двух царствующих династиях в Алании, первую из которых, согласно византийским источникам, возглавлял эксусиократор алан, а вторую — архонт асов [Там же: 77–80]. Этот вывод представлен и в обобщающей монографии автора по истории алан: «можно полагать, что в это время [X–XI вв. — Ю.Д.] в Алании существовали две властвующие династии, одна из которых (политически более влиятельная) возглавляла Верхнекубанскую Аланию, другая локализуется в восточной части Алании — Ирхане» [Кузнецов 1992: 238–239]. Приблизительно такую же картину политического «дуализма» у алан рисует и Ф. Х. Гутнов [1993: 37–38].

Однако В. А. Кузнецов пошел еще дальше, предположив, что западная династия представляла собой осетинскую ветвь грузинских Багратидов. Но поскольку автору хорошо известна полемика между осетинскими и грузинскими историками по этому вопросу, он уточняет, что восточная династия, одним из представителей которой был Сослан-Давид, конечно же, была осетинской, носившей родовое название Цæразонтæ. А западная была грузинской, т. е. ветвью Багратидов, причем «западная династия осуществляла высшую политическую власть по всей территории Алании, тогда как восточная династия правила только восточной Аланией» [Кузнецов 1988: 77–80].

Этот вывод противоречит источникам. Ю. С. Гаглойти [1969], Г. Д. То-гошвили [1981; 1990: 10–45] и В. И. Абаев [1990: 417–420] показали

несостоятельность гипотезы об осетинской ветви грузинских Багратидов. Эта версия была сочинена в XVIII в. грузинским историком и географом Вахушти Багратиони¹³. А сочинена она по очень простой причине: Вахушти было ясно, что за признанием осетинского происхождения Сослана-Давида должно последовать признание того факта, что в XII в. в Грузии правила новая, осетинская, династия. А так как это не отвечало политическим и национальным интересам Вахушти, он решил «исправить» биографию Сослана-Давида, сочинив «историю» об осетинской ветви Багратидов. Версия Вахушти была вписана на полях некоторых списков «Картлис цховреба», однако она отсутствует, как минимум, в одном из них, а также противоречит сведениям грузинских и армянских источников. Ввиду своего искусственного происхождения версия Вахушти и была отвергнута осетинскими историками. Решив спасти фальсификацию Вахушти, В. А. Кузнецов привлек В. И. Абаева в качестве своего «союзника». Оказывается, Абаев тоже писал о двух правящих династиях у алан. И это, действительно, так, однако Абаев имел в виду два независимых осетинских рода — Цæразонтæ и Æгъуызатæ [АБАЕВ 1990: 421], а отнюдь не Цæразонтæ и осетинскую ветвь грузинских Багратидов.

Чтобы спасти версию Вахушти, В. А. Кузнецову необходимо найти такой список «Картлис цховреба», который был бы создан до эпохи Вахушти, но заведомо не побывал в его руках, и в котором была бы представлена его версия. До обнаружения такого списка всякие разговоры о багратидстве западной ветви правителей Алании — не более чем досужие разговоры. Нет поэтому оснований считать концепцию В. А. Кузнецова о дуализме правящей верхушки алан обоснованной.

4.3.2. Если, однако же, из концепции В. А. Кузнецова удалить фальсификацию Вахушти, то и в этом случае она будет вызывать много вопросов. Начнем с того, что нам не ясны причины установления этнокультурного и политического дуализма у алан. Ведь арабоязычный историк иранского происхождения Ибн Руста (начало X в.), достаточно полно описавший как политическую, так и этническую и конфессиональную ситуацию в Алании, говорит о четырех племенах, из которых состоит народ алан, подчеркивая, что «благородство и царская власть принадлежат племени, называемому» **Ruxsās* [АЛЕМАНЬ 2003: 343]. Эти сведения неоднократно цитируются и В. А. Кузнецовым, который при этом делает вывод о «дуализме» этнокультурной структуры Алании. Однако его позиция противоречит не только сведениям Ибн Руста, но и «Армянской географии». Последний из этих источников также дает основание говорить о четырех

¹³ Впрочем, такие грузинские ученые, как А. И. Джавахишвили, Н. Марр и И. Мегрелидзе также высказывали сомнения в версии Вахушти.

основных племенных подразделениях у алан: аланы-ардозцы, асы, дигорцы (названные общим термином аш-дигор) и туалыцы (а вместе с ними — кударцы / кудеты [АЛЕМАНЬ 2003: 370]). В этом списке сложнее всего решается вопрос об ас-дигорах. С одной стороны, нет сомнений в том, что дигоры соответствуют современным дигорцам [АЛЕМАНЬ 2003: 370], а с другой, не ясно, идет ли речь о дигорцах, проживавших в современной Северной Осетии, или дигорцах, проживавших в современной Карачаево-Черкесии.

По мнению В. А. Кузнецова, ас-дигор — это западная группа алан, которую он именует «протодигорцами» [КУЗНЕЦОВ 1988: 77]. Но не ясно, почему дигорцы упоминаются вместе с асами? Можно ли тут предполагать смешанное племя, состоящее из двух родственных групп — алан-асов и алан-дигорцев? Возможно, дело было именно в этом, и мы вправе говорить о разной степени взаимопроникновения асов и дигорцев на означенной территории. Следует при этом иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, на территории современной Кабардино-Балкарии, судя по современному осетинскому названию *асы* для балкарцев, процесс смешения привел к полному поглощению дигоров. Во-вторых, выражение «Армянской географии» «народ аланов аш-дигор на юге» можно понимать в том смысле, что дигорцы жили в горах и, возможно, предгорьях Алании, а асы — к северу от них. Таким образом, мы отделяем дигоров от асов, находившихся на разных ступенях взаимоассимиляции, и предлагаем видеть в сообщении «Армянской географии» четыре основных аланских племени: асов, дигоров, алан-ардозцев и туалы. Племена **Ruxsās* у Ибн Руста соответствуют аланы-ардозцы. Первые три подразделения в разных источниках известны как «аланы», однако, по сообщениям Рубрука и Иосафата Барбаро, цитируемым и В. А. Кузнецовым [1988: 77], самоназванием алан было *ās*. В полном соответствии с этими сообщениями аланы в грузинских источниках встречаются под названием *овсни*, т. е. «асы». При этом в грузинских источниках этноним «овсни» ни разу не прилагается к аланам-туалыцам, а в грузинских фольклорных источниках овсы противопоставлены также и дигорцам. Вывод, напрашивающийся из этих сведений, давно сформулирован Г. С. Ахвледиани: под овсами грузинских источников скрываются аланы-иронцы [АХВЛЕДИАНИ 1960: 69; ДЗИЦЦОЙТЫ, I: 11]. «Аланы в стране Ардоз» «Армянской географии» признаны «предками современных восточных осетин, или иронцев» и другими учеными [АЛЕМАНЬ 2003: 370]. Что касается туалыцев (двалов), то они отождествляются с предками южных осетин [ТАМ ЖЕ: 39, 371].

Таким образом, нет сомнений, что на всем протяжении средневековья доминирующим этническим элементом на всей территории равнинной и предгорной Алании были асы. Именно в недрах этой этнической группы вызревали будущие иронцы, наиболее яркими представителями которых

стали правители (эксусиократоры) Алании. К моменту создания «Армянской географии» (VII в. н. э.) восточные аланы-асы («ардозцы») уже обособились от своих западных сородичей, асов, последние из которых тесно сблизились с дигорами.

Чтобы получить двучленную схему этнокультурной структуры алан, В. А. Кузнецову пришлось исключить дигоров и двалов (туальцев) из четырехчленной схемы, и, вслед за В. И. Абаевым, признать их автохтонами Кавказа. Именно дигоры и туалы, по мнению российского исследователя, послужили субстратом для алан. Здесь нет возможности вступать в дискуссию о субстрате в осетинском языке и культуре. Автор этих строк неоднократно высказывался по этому вопросу (последний раз в [Дзицойты 2021]). Наше мнение вкратце сводится к следующему: если бы средневековые туалыцы были автохтонами, то субстрат был бы исключительным достоянием современных туалыцев, а не всех осетин, т. е. не алагирцев, не куртатинцев и т. д. Между тем, то, что В. И. Абаев называет «субстратом», равномерно распределено по диалектам и говорам осетинского языка. Это исключает не только средневековых туалыцев, но и средневековых дигоров из списка кандидатов на роль «субстратного» этноса.

Так кто же правил в Западной Алании? Ибн Руста называет правящее племя в Алании **Ruxsās*, т. е. «светлыми асами» (см. выше). Грузинские источники называют всех царей Алании, включая Дорголея, «овсами», т. е. асами, осетинами. Монголы называли всех своих противников в Алании асами (асуд) [Алемань 2003: 480, 486]. В китайских источниках правители различных областей Алании, покорившиеся монголам, также известны как асы [Там же: 523–528]. Таким образом, вся правящая верхушка у алан была асской. Ни о каком этнокультурном дуализме у этой верхушки источники не сообщают.

4.3.3. Сказанное, конечно же, не означает, что у алан не было племенной и политической раздробленности. Но, во-первых, племенных подразделений, во всяком случае, основных, было четыре, а во-вторых, главенствующее положение среди них занимали асы, превосходившие всех остальных алан как по численности, так и по политическому весу.

4.4. Позиция В. А. Кузнецова требует ответа еще на один вопрос: почему в одних источниках основное население Алании известно под названием «алан», а в других — под названиями ас (овс), дигор и туал? Как соотносились три последних этнонима с этнонимом *алан*?

В. А. Кузнецов сначала полагал, что асы — западное, а аланы — восточное подразделение народа Алании, но впоследствии отказался от этой идеи [Кузнецов 1988: 77]. Недавно мы предложили свое решение проблемы, опираясь на параллель с Древней Персией [Дзицойты 2019б: 247].

В древнеперсидских надписях цари из династии Ахеменидов именуют себя одновременно и персами, и арийцами. В знаменитой «Накш-и-Рустемской» надписи Дарий I сообщает о том, что он *Pārsa : Pārsahyā : riça : Ariya : Ariya : čiça* (DNa, 13–15), т. е. «перс, сын перса, ариец (из) арийского рода / племени». Аналогичное утверждение находим и в других надписях Дария (DSe, 12–14), а также и в надписях Ксеркса (XPh, 12–13). Двойная этническая принадлежность персидских царей всегда вызывала недоумение. Очень тонкое наблюдение итальянского ираниста Г. Ньюли расставило все по своим местам.

Привлечение авестийского, древне- и среднеперсидского материала показало, что там, где персидские цари говорят о своей принадлежности к персам, речь идет о вполне конкретной стране (т. е. Персии) с вполне определенными границами и населением. А там, где речь заходит об ариистве, цари всегда имеют в виду мифическую прародину, называемую *Арианам ваэджо* (в Авесте), или *Еранвеж* (в среднеперсидских текстах) [Gnoli 1989: 17; Rossi 2000: 2074]. Поскольку этноним *алан* восходит к этнониму «арий», мы вправе предположить аналогичную дистрибуцию этнонимов на древнеосетинской почве. Все племена скифо-сарматского круга называли себя как определенными, только им принадлежащими этнонимами, позволявшими отличать их от остальных родственных и неродственных племен, так и общим для них этнонимом «арий», позволявшим соотнести себя со славными предками далекой эпохи. При этом, этноним *алан*, как и этноним «арий» у персов и других иранских народов, ассоциировался у предков осетин с мифической эпохой и мифической прародиной, свидетельством чему являются упоминания об *аллон*'ах рядом с великанами-людоедами в осетинском фольклоре [Дзиццойты 2019б: 246–247]. Потому-то и кавказские аланы называли себя то аланами, то асами. Это значит, что носители этнонима *ас*, несомненно, считали себя потомками и/или частью *алан*, т. е. ариев. У нас нет сомнений в том, что точно так же могли мыслить себя и дигоры, и туалыцы. Поэтому противопоставление асов аланам у некоторых современных авторов лишено всякого смысла.

Нет, стало быть, никаких оснований для постулирования этнокультурного и политического дуализма у алан.

II. Фольклорные данные

5.1. Сказание о царях и купцах. Обратимся теперь к фольклорному материалу, ранее не привлекавшемуся в связи с локализацией столицы Алании. Речь идет о фольклоре южных осетин, в котором представлено предание об осетинских царях, проживавших в замке на вершине священной

горы Бурхох и периодически совершавших ритуальный объезд подвластной им территории. Анализ этих преданий представлен в нашей статье [Дзищойты 2019а], к которой мы отсылаем за подробностями. Нас в данном случае интересуют сохранившиеся в этих преданиях сведения о купцах (базырган), едущих в Стамбул через Рачу и город Кутаис [ТАМ ЖЕ: 195]. Мы уже указывали на архаичные черты в данном предании [ТАМ ЖЕ: 193–196]. Во-первых, Стамбул назван городом греческого царя, а не турецкого султана. Это может указывать на то, что основа предания восходит к византийской эпохе (до 1453 г.). Во-вторых, город Кутаиси назван не *Кутаис*, как в современном осетинском, а *Кутаты калак*, что, несомненно, указывает на древнегрузинскую форму **Кутати*. В-третьих, Черное море названо не *Сау денджыз*, как в современном осетинском, а *Сау фурд*. Таким образом, перед нами один из древнейших фольклорных текстов осетин. Вместе с тем ясно, что на вершине горы Бурхох не могло быть замка. Этот сюжет первоначально был прикреплен к другой священной горе, возле которой и находился реальный замок царей. Эта гора не могла находиться в современной Карачаево-Черкесии, т. к. в этом случае неясны пути миграции фольклорного сюжета в Южную Осетию. Не исключено поэтому, что в первоначальной редакции рассматриваемого предания речь шла о священной горе в окрестностях современного Верхнего Джулата. Таким образом, отправная точка ритуального объезда царями своей территории находилась не на горе Бурхох, а в Арджинараге, рядом со священной горой. После татаро-монгольского нашествия, когда значительная масса равнинных алан оказалась в горах Центральной и Южной Осетии, священная гора аланской столицы была прикреплена к другой священной горе — Бурхоху. Только по этой причине осетинские цари со своим замком переместились на вершину одной из самых священных гор Южной Осетии.

Однако вернемся к купцам. Совершенно ясно, что и они в первоначальной редакции анализируемого предания отправлялись в Стамбул не с вершины горы, а из столицы (или замка царей). Надо полагать, что этот замок был не только политическим, но и торговым центром средневековой Осетии. Маршрут купцов через Рачу и Кутаиси говорит о том, что столица находилась не в Западной Алании, а на территории современной Северной Осетии. Т. е. если в этом предании есть историческое зерно, то мы можем заключить, что в эпоху средневековья существовали торговые связи между Арджинарагом и Византией.

Ритуальный объезд своей территории в осетинском предании может быть репликой объезда своей территории Дорголемем, а также и другими реальными царями Осетии.

5.2. Пророк Сем и Дзилатская башня. В осетинском фольклоре сохранились сведения о жизни и деятельности выдающегося осетинского пророка Санаты Сема. В преданиях о нем для нашей темы важен сюжет о смерти пророка. В нем упоминается некий храм или церковь (аргъуан), обрушение которого приводит к кончине пророка.

Эпизод с разрушением храма встречается в нескольких вариантах, не всегда, впрочем, связанных со смертью пророка. Согласно двум из них, Сем посетил храм (аргъуан), который вот-вот должен рухнуть. Поняв это, Сем предупредил прихожан, которые, однако, проигнорировали его слова и даже объявили Сема сумасшедшим. Но храм действительно рухнул, похоронив под собой прихожан [ХИФ 1936: 556; «Ф» 1981, № 11: 85–86]. В других вариантах обрушение храма влечет за собой смерть самого пророка.

В трех текстах указан даже день смерти пророка — пятница [«Ф» 1964, № 6: 66–67; «Ф» 1993, № 2: 105; «Ф» 1993, № 5: 104]. Третий из этих текстов имеет наиболее сложную структуру. Как-то раз, проходя мимо женского монастыря (букв. *кувæндон* ‘святилище’), где проходила служба в честь святой Марии (Майрæм), пророк получил удар камнем в затылок, и тут же потекла его кровь. Увидев это, женщины смягчились, но вместе с тем послали в его адрес следующее пророчество-проклятие: «Сегодняшняя пятница — день нашей молитвы, а в следующую пятницу рухнет это святилище, а третья пятница пусть станет днем твоей смерти!» Все так и случилось: рухнул храм, а через неделю умер пророк.

Существует еще и четвертый, несколько упрощенный вариант, в котором нет указания на день смерти пророка. Увидев храм (аргъуан), пророк так обращается к нему: «О, храм! Через год в этот же день ты рухнешь, а вслед за этим наступит и моя смерть» [«Ф» 1993, № 2: 104].

Разбор расхождений между рассматриваемыми вариантами не входит в задачу наст оящего исследования. Для нашей темы важно то, что практически в каждом варианте говорится о конфликте между пророком Семом и христианской паствой. При этом в том тексте, где говорится о «святилище» (*кувæндон*), речь на самом деле идет о христианском храме, т. к. вход в традиционные осетинские святилища (*капища*) был заказан не только для женщин, но и для рядовых богомольцев-мужчин. Женщин не пускали даже на территорию, прилегающую к святилищу. К тому же женщины в святилище молятся Деве Марии (Майрæм), от имени которой и происходит название пятницы в современном осетинском языке — *майрæмбон*, букв. «день (святой) Марии» [АБАЕВ 1973: 67–68]. Именно пятница в христианской традиции (например, у славян) считалась женским днем и почиталась в виде женского божества Параскева (или Пятница) [МНМ, II: 357; УСПЕН-

ский 1982: 134–138]. В осетинском языке греческое *παρασκευή* ‘пятница’ приняло значение ‘траур’ — осет. *барысчъи* [АБАЕВ 1958: 238]. Очевидно, в аланском христианстве пятница была посвящена еще и поминанию мертвых. Перечисленными обстоятельствами и объясняется пятничная молитва женщин, проклявших пророка.

Таким образом, во всех шести вариантах предания речь идет о христианском храме, а описываемое событие прикреплено к пятнице.

Агрессия женщин против пророка свидетельствует о конфликте между двумя конфессиями — традиционно осетинской, олицетворением которой выступает пророк Сем, и христианской¹⁴. Но о каком христианстве может идти здесь речь? Об аланском или о том, которое было восстановлено в XIX веке усилиями российских миссионеров? Иначе говоря, каким временем следует датировать появление анализируемого сюжета и где находился упоминающийся в нем храм?

В двух из рассмотренных текстов храм расположен в каком-то неопределенном месте [ХИФ 1936: 556; «Ф» 1993, № 5: 104]. В одном тексте храм находится на территории Грузии [«Ф» 1981, № 11: 85–86], в другом — в осетинском селении Закка [«Ф» 1964, № 6: 66–67], расположенном в Центральной Осетии. Последняя локализация угадывается еще в одном тексте, согласно которому, пророк, направившись из югоосетинского селения Рук в сторону Северной Осетии, перевалил через Главный Кавказский хребет, где его взору открылся вид на храм [«Ф» 1993, № 2: 104]. Это описание подходит к селению Закка, расположенному на северном склоне хребта почти напротив селения Рук.

Но в одном тексте говорится о *Дзылаты маэсыг* «Дзилатской башне», расположенной близ селения Эльхотово [«Ф» 1993, № 2: 105]. В поддержку именно такой локализации интересующего нас храма можно привести притчу о нерадивых прихожанах одной церкви, записанную и обработанную осетинским писателем Д. Хьороты (1890–1924): *Иу быдыры хъау сæ аргъуанмæ дзæбæх нал касти æмæ ныххæлæттаг и. Хуыцау сын дæсныйы дзыхæй загъта, куы нæ йæ саразой, уæд съл æй ныккалдзæни, зæгъгæ. Ничи байхъуыста дæснымæ æмæ иу бон куы уыди, уæд съл æй ныккалдта æмæ, йæ хуылфы чи уыд, уыдон байсæфтысты* [Хьороты 1990: 96], т. е. «Жители одного равнинного села перестали заботиться о своем храме, и он стал приходить в негодность (букв. разваливаться). Бог предупредил их через жреца, чтобы они одумались и отремонтировали (свой храм), а иначе Он обрушит его им на головы. Однако к словам жреца никто не прислушался, и однажды (Бог) обрушил (на них храм), и погибли все, кто был внутри».

¹⁴ Другим фольклорным отражением этого противостояния являются рассказы о соперничестве между небожителем Уастырджи и Христом [«Ф» 1995, № 1: 78–82].

В этой притче нет прямого упоминания Сема. Однако он, на наш взгляд, выступает под видом того самого жреца, который был направлен к прихожанам церкви. У них одна и та же функция: будучи лидерами конкурирующей конфессии, они направлены самим Богом с миссией предупреждения о грядущем бедствии. Однако христианская паства им не поверила, ибо привыкла доверять только своим, христианским пророкам и миссионерам. В результате случилась трагедия. Думается, рассматриваемый сюжет возник в наизидание той части населения, которая примкнула или склонна была примкнуть к христианской вере. Идеологический контекст как предания, так и притчи таков: вы, верующие, зря отвернулись (или отворачиваетесь) от исконно осетинских пророков и жрецов — именно они являются носителями истинных знаний и проводниками воли Всевышнего. Как видим, тут налицо конфессиональный антагонизм, который мог возникнуть только в эпоху первой христианизации осетин-алан, ибо в эпоху восстановления христианства в Осетии в народе ходили совершенно другие предания и притчи (кстати, до сих пор не изученные).

Установив тождество образа Сема с жрецом, мы можем предположить, что и в цитированных выше преданиях о Семе последний был направлен в храм самим Богом. А соответствующую притчу можно признать редуцированным вариантом рассматриваемых преданий.

В притче обрушившийся храм расположен где-то на равнине, а в одном из преданий — рядом с Дзилатской башней. Сложив эти сведения, мы приходим к выводу о том, что под рухнувшим храмом имеется в виду один из христианских храмов Дедякова. У нас нет сомнений в том, что и в тех вариантах, в которых локализация храма неопределенна, первоначально речь шла именно о храме в Дедякове. Полное уничтожение этого города монгольскими захватчиками привело к тому, что фольклорные сведения о храме стали постепенно тускнеть. Устная традиция осетин превратила рухнувший храм близ Дзилатской башни сначала в храм, расположенный где-то на равнине, затем — в храм, расположенный где-то в неопределенном месте, а затем и вовсе стала ассоциировать с различными другими объектами — храмом в селении Закка и храмом в Грузии.

Как видим, осетинский фольклор сохранил сведения о христианском храме в столице Алании, а также намек на конфессиональный антагонизм между традиционной религией и христианством. Гибель Сема от символа христианской религии свидетельствует о победе последней. Если так, то образ Сема находит параллель в Нартовском эпосе в лице героя Батрадза, олицетворяющего народные, дохристианские верования осетин и вступившего в конфликт с христианами, а точнее — с христианизированными

божествами древнеосетинской религии. Батрадз, как и Сем, пал жертвой христианских богов¹⁵.

Очевидно, именно конфессиональной борьбой между традиционной («хетаговской») религией и христианством в столице Алании объясняется тот факт, что центр почитания традиционных святых сместился (или сохранился?) в район нынешнего Суадага, где расположен *Хетæджы къох* ‘святилище Хетага’, подробнее о котором см. [Дзиццойты 2020]. При этом мы приводили сведения из осетинского фольклора, свидетельствующие о том, что один из храмов (святилищ?) в Арджинараге осетины и сегодня называют «хетаговским» [Дзиццойты 2022: 248, 249–250, 267]. Догадка о наличии в прошлом христианского святилища на вершине высокого пригорка под названием *Тæтæртупп* высказывалась и ранее [Цагаева 1975: 508]. Сейчас к этим сведениям следует добавить формулу, встретившуюся у одного из осетинских писателей: *Науæд Тæтæртупп-Хетæджы Уастырджийы раз цы цæсгомæй балæудзынæн?* [«МД», 1982, № 1: 40], т. е. «А иначе с какой совестью я предстану перед Татартупом — (святилищем) Уастырджи Хетага / Хетаговского Уастырджи?»

III. Данные ономастики

6. Топоним *Æрджы нараг* / *Æрги унгаг*. Долина, в которой расположен Верхний Джулат, называется у осетин *Æрджы нараг*, по-дигорски — *Æрги унгаг*, где *унгаг* ‘тесный, узкий; теснина’ — семантический эквивалент иронского *нараг*. Компонент *Æрджы* в иронском варианте представляет собой форму родительного падежа от *Æрг*. Последнее восходит к забытому этнониму [Цагаева 1975: 547; Кузнецов 1984: 148–149; 1992: 220–221; Дзиццойты 1992: 43–44, 177; 2019в: 7], представленному и в других топонимах Северного Кавказа, а также зафиксированному в осетинской паремии: *Æргæн сæ бæхрагъау куы фæтардæуыд, уæд сын сæ фаджысыл цагъд скодтой* «Когда у аргов табун лошадей угнали, они вокруг их навоза ограду построили» [ИÆ: 322; ОДНИ: 94]. Таким образом, рассматриваемый топоним означает «Теснина аргов».

Во второй половине XIX в. в иронском диалекте осетинского языка гуттуральный ряд перед гласными переднего ряда (е, и), а также перед гласной среднего ряда (ы) подвергся палатализации, приведшей к переходу в соответствующие аффрикаты. Поэтому мы имеем *æрг* в именительном, но *æрджы* в родительном падеже. Дигорский диалект избежал этих преобразований, поэтому мы имеем *æрг-* в именительном, и *æрги* в родительном падеже.

¹⁵ Об этой стороне образа нарта Батрадза подробнее см. в нашей статье [Дзиццойты в печати].

Казалось бы, с происхождением анализируемого топонима все ясно. Однако на деле это не так. У некоторых осетиноведов возникают сомнения по поводу значения и происхождения обоих компонентов. Начнем, однако, с народной этимологии, возводящей *Арджы нараг* к словосочетанию *арæджы нараг*, т. е. «недавно (образовавшаяся) теснина» [ИАА, III: 113]. Данная этимология сопровождается этимологическим мифом, однако она наивна и ошибочна с точки зрения исторической фонетики осетинского языка. Явно ошибочен также перевод «теснина неба» [ЭОН, I: 114], предполагающий в компоненте *арг* современный апеллятив *арв* ‘небо’ (в композитах — *арв-*). Н. Г. Джусойты [1979] пытался связать компонент *арг* с тюркским *арг* ‘ущелье’, что маловероятно как ввиду отсутствия ущелья в описываемом регионе, так и ввиду явной связи этого компонента с другими топонимами Северного Кавказа, не являющимися названиями ущелий, например, с гидронимом *Аргудан* в современной Кабардино-Балкарии.

Незнанием исторической фонетики осетинского языка можно объяснить и догадку Б. П. Берозова о связи рассматриваемого топонима с словосочетанием *Ардзы нараг* ‘Теснина природы’ [Берозов 1992: 56], т. е. «природная / естественная теснина». Неубедительна также попытка объяснить семантику топонима следующим умозаключением: «Здесь действительно тесно всему: и природе, и человеку» [Там же]. На самом деле, каждый, кто хоть раз побывал в этом уголке Осетии, не мог не заметить, что там нет даже ущелья в строгом смысле этого слова, не говоря уже о теснине: *Арджы нараг* — это название весьма просторной долины в предгорной зоне Осетии.

В современной географической номенклатуре осетин *нараг* — это наиболее узкое, труднопроходимое место в ущелье. Т. е. географические (ландшафтные) условия не поддерживают наименования *Арджы нараг* для этой местности¹⁶, поэтому следует предположить, что данное название было либо перенесено некими переселенцами в «готовом виде», либо компонент *нараг* имеет в нем другое значение. Мы предлагаем два возможных решения этой проблемы.

Во-первых, учитывая сказанное выше о непроходимых лесах в окрестностях столицы Алании, можно предположить, что в этом месте была проложена дорога. Выше мы видели, что столица алан была прикрыта лесом с северной и восточной стороны и, чтобы добраться до нее,

¹⁶ Как курьез можно отметить следующую фразу из стихотворения одной поэтессы, уроженки селения Эльхотово: *Арджынараеджы — Елхоты ком* [Бызыккаты 2016: 200], т. е. «Эльхотовское ущелье (находится) в Арджинараге». Если точно следовать значению современного осетинского *нараг*, то ущелье оказывается в теснине, что противоречит логике вещей: ожидали бы теснину в ущелье.

монголам пришлось прокладывать дороги. Следовательно, дорога, о которой мы говорим в связи с географическим термином *нарæг*, шла к столице алан с южной и западной стороны. Скорее всего, это была часть дороги, соединяющей столицу алан, с одной стороны, с Дарьялом и Уалладжиром, а с другой — с северо-западным Кавказом. Надо полагать, что от Дарьяла дорога шла сначала вдоль Терека, а затем, где-то в районе слияния Терека с Ардоном или ниже сворачивала вглубь леса. И именно этот отрезок, проходящий через лес, и мог называться «тесниной».

Во-вторых, как это было показано в одной из наших работ, все известные по фольклорным материалам таможенные заставы осетинских царей, находились в наиболее узких проходах в ущельях [Дзиццойты 2019а: 208, 210]¹⁷. В народной географической номенклатуре осетин эти узкие места носят название *нарæг* ‘узкий, тесный; узина; теснина’. Возможно, для аланских царей это слово стало ассоциироваться с ‘местом, где находится таможня’, откуда затем развилось значение ‘таможенная застава’. Последнее значение и могло быть перенесено в окрестности Джулата. Следовательно, в местности *Æрджы нарæг*, близ Джулата, находилась одна из таможенных застав аланских царей. В этом случае точное значение анализируемого топонима будет «Таможня (в местности) Æрг». Т. е. слово *нарæг* представлено здесь в специфическом значении «таможня».

Свои первые таможенные заставы политические лидеры Алании могли строить в горах, где и произошла эволюция значения слова *нарæг* от ‘теснины’ до ‘таможенной заставы’. А затем практику строительства таможенных застав цари Алании перенесли на равнину, используя термин *нарæг* в значении «таможня».

Косвенным подтверждением этого вывода могут служить сведения из осетинского фольклора: *Æлдаратæ сæ фæндагыл цæуæггаг илц истой* «Алдаровы взымали плату за проезд по своей территории (букв. по своей дороге)» [Дзиццойты 2022: 270]. *Æлдаратæ* — это фольклорное название правителей средневековой Осетии, а также их города.

7. О фамильном / родовом названии осетинских царей. В грузинских летописях, а также в осетинских преданиях сохранилось несколько вариантов родового названия аланских (овских) царей, из которых нам предстоит определить истинное.

7.1. Выше мы рассмотрели сообщение грузинской хроники о бегстве в Грузию юных царевичей вместе с их матерью Лимачав в 1263 г. Фамилия эмигрантов звучит *Ахасарпакъаианни* [Андроникашвили 1966: 133, 134]. Однако, учитывая, что в грузинской письменности знаки для «п» и «т» похожи, уже давно было высказано предположение, что переписчик исказил

¹⁷ О таможенных сборах в Алании см. [Ванеев 1989: 256].

форму родового названия осетинских царевичей, которое звучало **Ахсартагиани*, а эта форма, в свою очередь, соответствует осетинскому родовому названию *Æхсæртæггатæ*, представленному и в нартовском эпосе [Глагойти 2010: 160]¹⁸.

Мы не склонны видеть в эпосе отражения фамилии реальных аланских правителей. Скорее наоборот: аланские правители соотносили свою династию с царствующим родом в осетинском эпосе — *Æхсæртæггатæ*, из числа которых происходили такие выдающиеся воины и правители, как Урузмаг, Сослан и Батрадз. «Подобная опора на эпос вполне логична, поскольку она позволяет аланскому царскому дому обосновать свое историческое право на верховную власть в обществе, выводя ее из мифологической эпохи, из времен “начала начал”» [Сальбиев 2022: 302].

Эта ситуация во многом напоминает ту, которую мы обсуждали выше в связи с двойным самоназванием у аланских племен: если каждое из племенных объединений соотносило себя с легендарными предками — аланами/ариями, то царская династия соотносила себя с легендарными правителями у далеких предков скифо-сарматских племен. Напомним, что родовое название *Æхсæртæггатæ* имеет общие индоиранские корни. Таким образом, *Æхсæртæггатæ* не являлось родовым названием в строгом смысле этого слова. Однако представители доминирующей ветви у правителей Алании с гордостью носили это название, и к нему, очевидно, принадлежали все действующие цари у алан: Росмик, Урдур, Дорголель, Худдан и др., включая и последнего царя Осетии Ос-Багатара.

Обоснование своего права на верховную власть у аланских царей осуществлялось и путем наречения отпрыскам царской фамилии имен легендарных нартов. Ср. имена *Сатана* — у дочери аланского царя II в. н. э. (в армянских источниках), *Сослан* — имя осетинского царевича, мужа и соправителя грузинской царицы Тамары.

Но если *Æхсæртæггатæ* — не фамилия аланских царей, то как же звучало название царской династии? На этот счет в грузинских источниках и в осетинском фольклоре сохранились любопытные сведения.

7.2. Начнем с грузинской летописи, «Дзегли эриставта», в которой описано бегство аланских царевичей, потерпевших поражение в борьбе за власть. Обосновавшись в Южной Осетии, царевичи стали именоваться по-разному. Во-первых, *Бибилури* (осет. *Бибылтæ*) — по имени одного из братьев-переселенцев. Во-вторых, *Квенипневели* — по названию селения *Квемо Ипневи* «Нижнее Ипневи», в котором они обосновались [АГ: 60, 190]. Первое из этих родовых названий сохранилось до наших дней, но оно не

¹⁸ Прочтение этого имени как *Æхсартаæ* у В. А. Кузнецова [1990: 110] — результат недоразумения.

было исконным, т. к. в летописи прямо сказано, что так царевичей стали именовать уже после их переселения в Южную Осетию.

В более поздних источниках потомков этих переселенцев именуют *Сидамонидзе*, *Сидамон-Эристави* [АГ: 96, 194, 198]. Нет сомнений в том, что это наименование восходит к названию древнейшего осетинского рода *Сидæмонтæ* [АБАЕВ 1979: 102–105; АГ: 199]. Означает ли это, что царевичи принесли фамильное имя *Сидæмонтæ* со своей родины — Верхнего Джулата? На этот вопрос трудно ответить. Но даже если опальные царевичи прибыли в Южную Осетию с этой фамилией, которую скрывали от своих новых соседей ввиду данного ими обещания не называться царями, а называться по выделенной им местности, она не могла быть родовым наименованием всей династии. Иначе упоминание о ней всплыло бы и в связи с той ветвью, которая оставалась в Джулате. Т. е. фамилия *Сидæмонтæ*, скорее всего, существовала и до переселения царевичей, но была названием какой-то одной ветви аланских царей. В Южной Осетии же произошло ее возвеличивание, т. к. была исконным наименованием всех переселенцев и единственной нитью, связывавшей их с царским домом Алании. В связи с этим любопытно отметить, что в топонимии Малолиахвского ущелья Южной Осетии, где и произошел политический взлет потомков некогда опальных царевичей, отмечены следующие названия. Во-первых, топонимы *Сидæмонты дзуар* ‘святилище Сидамоновых’ [ТЮО, II: 366, 513], *Сидæмонты фидар* ‘замок Сидамоновых’, иначе называемый *Уанаты фидар* ‘замок селения Уанат’ [ТАМ ЖЕ: 520] и *Сидæмонты хъæу* ‘селение Сидамоновых’ [ТАМ ЖЕ: 481–482]. Во-вторых, ороним *Дзылаты хох* ‘гора Дзилат’, связь которого с топонимом «Джулат» очевидна [ТАМ ЖЕ: 364–365]. Появление этих топонимов, несомненно, связано с обоснованием в этом ущелье отпрысков царского рода Алании. Таким образом, мы получаем подтверждение того факта, что опальные царевичи бежали из Арджинарага, а не из какого-то другого региона Северного Кавказа. В то же время мы убеждаемся и в том, что их исконное родовое название было не *Бибылтæ*, а *Сидæмонтæ*.

7.3. Осетинские фольклорные тексты позволяют утверждать, что одним из царственных родов в Алании были *Цæразонтæ*. Мы не станем повторять аргументов в поддержку этой версии, они приведены и проанализированы в работах [АБАЕВ 1990: 408–422; Кузнецов 1990: 105–140]. Достаточно сказать, что Сослан-Давид, муж и соправитель грузинской царицы Тамары, в грузинской летописи именуется «сыном осетинского царя» (см. выше), а в осетинской устной традиции и в Нузальской надписи — представителем рода *Цæразонтæ*. Этого, казалось бы, достаточно, для признания основной ветви правящего рода Алании царзонидами. Но такому решению противоречат некоторые другие факты.

Если вспомнить, что матерью царицы Тамары была «дочь осетинского царя Бурдухан» [АГ: 50], а ее мужем — «сын осетинского царя» Сослан-Давид [АГ: 51], то получается, что Сослан-Давид был родным племянником Бурдухан, а Тамара и Сослан — двоюродными братом и сестрой. Однако кросскузенные браки в Осетии не поощрялись. В связи с этим В. А. Кузнецов резонно замечает: «и Тамар (по осетинской линии) и Давид Сослан происходят из царских династий, которые не могли быть близкими между собой, иначе брак был бы невозможен (браки между членами осетинских “арвадалта” — братств — могли иметь место не раньше девятого поколения)» [Кузнецов 1990: 112]. Далее идет комментарий, справедливость которого не может вызвать сомнений: «отсюда следует вывод, что род Давида Сослана и род Худдана–Бурдухан–Тамар — это действительно гетерогенные роды или “стыр мыггаг”, давшие две параллельно существовавшие аланские династии» [Там же]. Далее следует повтор выводов автора о дуализме политической организации Алании, однако с тем дополнением, что *Цæразонтæ* признаны второстепенными, локальными правителями Восточной Алании, а эксусиократора Алании (по К. Багрянородному) признаны потомки Саросия, олицетворяемые известными по письменным источникам царями Дургулелем, Худданом и его дочерью Бурдухан [Там же: 112–113]. Дальнейшие рассуждения привели российского ученого к утверждению о связи династии Дургулеля–Худдана с грузинской царствующей фамилии Багратидов [Там же: 86]. Однако тут можно усмотреть противоречие: ведь В. А. Кузнецов связывает Дургулеля и Худдана с правителем алан Саросием (V в. н. э.) [Там же: 111], который заведомо не мог быть Багратидом. Мы не станем возвращаться к вопросу об осетинской ветви Багратидов. Однако вывод о принадлежности Сослана-Давида и царицы Тамары (по материнской линии) к двум разным, хотя и родственным царским династиям средневековой Алании представляется нам убедительным. Абсолютно обоснованным представляется нам и вывод о том, что *Цæразонтæ* были боковой ветвью аланских царей, не обладавшей реальной властью¹⁹.

7.4.1. Проблема однако в том, что рассуждения о двух правящих династиях у алан с опорой на вывод В. И. Абаева о двух конкурировавших фамилиях, *Æгъуызатæ* / *Алгъуызтæ* и *Цæразонтæ*, привели В. А. Кузнецова к полному игнорированию первого из этих родов, который подменен вымышленной ветвью грузинских Багратидов. Между тем, если принимать во внимание выводы В. И. Абаева, то логика рассуждений должна была привести В. А. Кузнецова к совершенно иному выводу:

¹⁹ Не исключено, что к одной из боковых ветвей принадлежали и те аланские царицы, которые добивались руки Тамары (см. выше).

линия, представленная Дургулелем, Худданом и Бурдухан, — это и есть та самая ветвь, которая в осетинском фольклоре именуется *Æгъуызатæ* / *Алгъуызтæ*.

7.4.2. Это заставляет нас пристальнее присмотреться к родовому объединению *Æгъуызатæ* / *Алгъуызтæ*.

В письменных источниках, нет упоминаний об этом роде в связи с царями Осетии. Единственный источник, указывающий на царственность этого рода — анонимная поэма «Алгъузиани», написанная на грузинском языке в самом конце XVIII или в начале XIX века. Происхождение этой поэмы окутано туманом, поэтому она пока не может быть привлечена в качестве полноценного источника.

Осетинский фольклор, а также грузинские письменные источники позднего средневековья называют представителей рода *Æгъуызатæ* (груз. *Иагузишвили*) региональными правителями (груз. *азнаури*) [АГ: 95–96]. Однако есть основание полагать, что под упомянутыми выше *Æхсæртæггатæ* (груз. **Ахсартагиани*) скрываются именно *Æгъуызатæ* / *Алгъуызтæ*.

7.4.3. Если анонимная поэма «Алгъузиани» действительно написана по мотивам реальной истории алан, то представители рода *Æгъуызатæ* / *Алгъуызтæ* были правящей династией Алании-Осетии. В. И. Абаев обратил внимание на одну загадочную фразу в этой поэме: «Сослан соблазнил других сказывателей». И тут же следующим образом прокомментировал ее: «Не следует ли это понимать так, что были сказители, воспевавшие подвиги Сослана из рода *Særazon*, тогда как автор “Алгузиани” считал достойным воспевания только царя из другой фамилии, *Alghuzon*?» [АБАЕВ 1990: 421].

Действительно, анонимный автор пытается показать, что царями средневековой Осетии были представители рода *Алгъуызтæ*, а не *Цæразонтæ*. Встает вопрос: с кем полемизирует анонимный автор? Ответ на этот вопрос для нас очевиден: полемика ведется с автором столь же анонимной и столь же загадочной по происхождению Нузальской надписью, в которой утверждается, что Багатар, а это, несомненно, упомянутый выше Ос-Багатар, как и целый ряд других политических деятелей Осетии, приписаны к роду *Чарджонидзе-Чъархилани*, т. е. *Цæразонтæ-Цъæхилтæ*. Соответственно и заслуги Ос-Багатара приписаны роду *Цæразонтæ*.

Анализу Нузальской надписи, наряду с некоторыми смежными вопросами, мы посвятили отдельную статью [Дзиццойты 2019а], выводы которой и сегодня представляются нам верными. Мы, как и В. А. Кузнецов, не считаем Нузальскую надпись фальшивкой в том смысле, что она

действительно существовала. В ней в очень сжатом виде изложена вся политическая биография Ос-Багатара, и что принципиально важно, большинство его биографических данных совпадает с тем, что рассказывает осетинский фольклор об Ос-Багатаре, и грузинская летопись «Жамтаагъмцѣрели» об историческом Бакатаре. Но существуют нюансы, на которые мы тогда не обратили внимания. Прежде всего, это форма родового имени *Чарджонидзе*. Хорошо известно, что древнеосетинская *-a-* перед носовыми фонемами перешла в *-o-* только после XIV века. Следовательно, Нузальская надпись, в которой имеем современную форму на *-он-*, не могла быть составлена раньше XV века. Точнее было бы сказать, что надпись появилась тогда, когда представители рода *Цѣразонтѣ* стали единоличными хозяевами Нузала, и у них появилась возможность оцарозонить Ос-Багатара. Это могло произойти между XV и XVIII вв. Именно против этой попытки и направлена поэма анонимного автора, фактически повторившего в развернутом виде содержание Нузальской эпитафии, но исправившего некоторые сведения.

К числу совпадений можно отнести следующее.

- 1) Бакатар — царь Осетии, живущий в эпоху монголов (ноины).
- 2) Он живет не на Северокавказской равнине, а где-то в горах (когда однажды ему пришлось пробираться из Чечни в Кабарду, он поехал не через равнину, а через горы).
- 3) Бакатар, объединив некоторые кавказские народы, борется против монголов.
- 4) Бакатар был доверчив, о чем знали его противники в Грузии, которые и погубили его.

Однако есть и существенные расхождения, которые, и были важны для автора поэмы. Бакатар — потомок легендарного *Алгъуыз*'а, хотя он же отождествляется с этим Алгузом, ибо с монгольскими ноинами борется именно Алгуз²⁰. Эта путаница свидетельствует об отсутствии у автора поэмы четких представлений о генеалогии осетинских царей, однако одно несомненно: автор уверен в том, что последний царь Осетии принадлежит к роду *Алгъуызтѣ*, а род *Цѣразонтѣ* у него вообще не упоминается.

Характерно, что анонимный автор поэмы называет своего героя не Ос-Багатаром, снискавшим недобрую славу в Грузии, а эпонимным именем *Алгъуз(он)*. Это значит, что и ему не было известно истинное имя Ос-Багатара, хотя не исключено, что Алгъуз для анонима — собирательный образ аланских правителей.

²⁰ Сопоставительному анализу Нузальской эпитафии и поэмы «Алгъузиани» мы надеемся посвятить отдельное исследование.

Добавим к этому еще один вывод, также вытекающий из позиции анонимного автора: конкурирующий род *Цæразонтæ* был возвеличен задним числом благодаря авторитету Сослана-Давида, который, во-первых, не был царем Осетии, а во-вторых, всю свою жизнь трудился на благо Грузии. Осетинский фольклор, путая Сослана-Давида с последним осетинским царем, Ос-Багатаром, который тоже провел большую часть своей жизни в Грузии и Южной Осетии, объявил Ос-Багатара мужем царицы Тамары [ИАА, III: 28, 29]. Эту путаницу и отражает Нузальская надпись, а впоследствии она проникла и на страницы научных изданий, объявивших Ос-Багатара представителем рода *Цæразонтæ* [АБАЕВ 1990: 462; Кузнецов 1990: 133]. Даже Ивана Йалгъузидзе, которого многие ученые не без основания считают автором анонимной поэмы, и фамильное имя которого, несомненно, отражает осетинское *Алгъуызтæ*, некоторыми современными исследователями причислен к роду *Цæразонтæ* [Калоты 1982: 8]. Следует отметить, что эта путаница не могла появиться на пустом месте. Очевидно, *Цæразонтæ* и *Алгъуызтæ* были близкородственными фамилиями, что и способствовало их сближению в сознании носителей осетинской устной традиции.

Вдобавок ко всему, осетинский фольклор объявил Ос-Багатара прародителем всех аристократических родов Осетии, в числе которых оказываются как *Цæразонтæ*, так и *Æгъуызатæ* / *Алгъуызтæ*, окончательно лишив нас возможности установить родовую принадлежность Ос-Багатара по осетинским преданиям.

7.4.4. Однако в осетинском фольклоре сохранились сведения об Ос-Багатаре, исключаящие его принадлежность к Царазоновым. Речь идет о событиях, связанных с таким явлением в истории Осетии и Грузии, как *óсоба*. Основу этому явлению заложил интересующий нас Ос-Багатар. Это явление охватило территорию Центральной и Южной Осетии, а также такие регионы Грузии, как Картли, Рача и пр. Расширяя границы Осетии, Ос-Багатар опирался в первую очередь, на представителей рода *Æгъуызатæ* / *Алгъуызтæ*, которые, судя по осетинским преданиям, участвовали в событиях *óсоба*, благодаря чему и произошло их возвеличивание в Южной Осетии. Ни Сидамоновы, ни тем более Царазоновы в делах Ос-Багатара не принимали участия. Отсюда можно сделать вывод, что правящая династия аланских царей имела родовое название *Æгъуызатæ* / *Алгъуызтæ*. Второе ее название — *Æхсæртæггатæ*. Но параллельно с ними существовали боковые ветви, *Цæразонтæ* и *Сидæмонтæ*, которые не имели реальной власти и, возможно, правили какими-то областями Алании.

Вся правящая династия вместе с боковыми ответвлениями имела также общее название *Æлдаратæ*, сохранившееся в осетинском фольклоре, и

калькированное на тюркский язык в виде *Дзылатæ*, откуда и второе название столицы алан *Джулат*.

7.5. Следует сказать несколько слов о происхождении антропонима *Алгъуыз*, легшего в основу наименования всей династии аланских правителей. В. И. Абаев возвел его к латинскому *August(us)* «Август» [АБАЕВ 1990: 414], что фонетически возможно, но, на наш взгляд, маловероятно. Если принять данную этимологию, то следует признать, что вопрос о легитимизации царской власти у алан опирался на внешние факторы. Между тем, как было показано выше, свою легитимность аланские цари доказывали через родство с царским родом в Нартовском эпосе, т. е. опираясь на внутренний фактор. Это дает нам основание предложить для рассматриваемого имени другую этимологию.

Компонент *-гъуыз* в этом имени связан с современным осетинским *хуыз* ‘вид, облик; цвет’, на что указывал уже В. И. Абаев, полагая, что речь должна идти о вторичном сближении — по народной этимологии [ТАМ ЖЕ]. Мы же полагаем, что это исконное слово, тогда как первая часть *Ал-*, несомненно, восходит к др.-иран. **ārya-* ‘арий’, а имя в целом означает «арийского вида», «(имеющий) арийский вид, арийскую внешность». Точное соответствие этому имени находим в имени скифского царя (по Геродоту) **arya-paisa-* ‘имеющий арийский облик’ [АБАЕВ 1949: 156, 175]. Очевидно, обладание арийским обликом для скифских и аланских царей было частью их инвеституры, такой же, как принадлежность к легендарной царской династии, отраженной в Нартовском эпосе.

7.6. Существует мнение, что «[ц]арская династия Осетии, некогда поддерживавшая интенсивные политические и династические связи с династией Багратионов, вовсе исчезла с политической арены» [Тогошвили 1990: 17]. Против этой гипотезы возражал В. И. Абаев [1990: 419], указавший на то, что представители царствующей династии *Æгъуызатæ* и *Цæразонтæ* до сих пор живут в современной Осетии.

Нам остается добавить следующее.

Во-первых, о сохранении какой-то части царской династии в Северной Осетии косвенно свидетельствуют и грузинские источники. Именно с нею породнился один из представителей фамилии Мачабели в конце XIV в. Правда летопись уже не говорит о них как о царях (мепе) Осетии, а только как о правителях (мтавари) Осетии [АГ: 69].

Во-вторых, в Северной Осетии вплоть до середины XIX в. проживали представители фамилии *Æлдаратæ*, эмигрировавшие в 1865 г. в Турцию [Богатые 1969: 293; ср: «МД», 1966, № 11: 27]. В этих *Æлдаратæ* нельзя не видеть потомков тех *Æлдаратæ*, о которых осетинский фольклор рассказывает как о правящей царской династии в Осетии.

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 1973 — *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л.: Наука.
- АБАЕВ 1979 — *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л.: Наука
- АБАЕВ 1990 — *Абаев В. И.* Избранные труды. Т. I. Владикавказ: Ир.
- АГ — *Гаглойти Ю. С.* Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. Владикавказ: Ир, 2007.
- АЛЕКСЕЕВА 1971 — *Алексеева Е. П.* Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. (Вопросы этнического и социально-экономического развития). М.: Наука.
- АЛЕМАНЬ 2003 — *Алемань Агусты.* Аланы в древних и средневековых письменных источниках / Пер. с англ. М.: Менеджер.
- АНДРОНИКАШВИЛИ 1966 — *Андроникашвили М.* Наркъвевеби иранул-картули енобриви уртиертобидан [Очерки по иранско-грузинским языковым взаимоотношениям (на груз. яз.)]. Т. I. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета.
- АХВЛЕДИАНИ 1960 — *Ахвледiani Г. С.* Сборник избранных работ по осетинскому языку. Тбилиси: Изд-во Тбилисского гос. университета.
- БЕРОЗОВ 1992 — *Берозов Б. П.* Исторические этюды (из истории возникновения осетинских сел и казачьих станиц). Владикавказ: Изд-во СОГУ.
- БЗАРОВ 2020 — *Бзаров Р. С.* История Алании-Осетии. Владикавказ: Ир.
- БОГАЗТЫ 1969 — *Богазты У.* Уæ нæ хæхтæ, нæ бæстæ. Ордж.: Ир.
- БЫЗЫККАТЫ 2016 — *Бызыккаты З.* Цыкарийы уалдзæг. Дзæуджыхъæу: АО «Осетия-Полиграфсервис».
- ВАНЕЕВ 1989 — *Ванеев З. Н.* Избранные работы по истории осетинского народа. Цхинвал: Ирыстон. Т. I.
- ГАГЛОЙТИ 1969 — *Гаглойти Ю. С.* Средневековые летописи о Давиде Сослане // Литературная Осетия. 1969. № 33. С. 120–127.
- ГАГЛОЙТИ 2010 — *Гаглойти Ю. С.* Избранные труды. Т. I. Цхинвал.
- ГУТНОВ 1993 — *Гутнов Ф. Х.* Средневековая Осетия. Владикавказ: Ир.
- ДЖУСОЙТЫ 1979 — *Джусойты Н. Г.* Цы нысан кæнынц дзырдтæ «Къуайса», «Æрыдон», «Æрджы нарæг» // газета «Советон Ирыстон», № 62 от 30 марта 1979 г.
- ДЗИЦЦОЙТЫ 1992 — *Дзиццойты Ю. А.* Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ: Алания.
- ДЗИЦЦОЙТЫ 2019а — *Дзиццойты Ю. А.* Об исторических границах Южной Осетии // Центральная Евразия. М.: ИВ РАН, 2019. № 1(3). С. 181–236.

- Дзиццойты 2019б — *Дзиццойты Ю. А.* К этимологии этнонимов Alan и Allon // Вопросы ономастики. 2019. Т. 16, № 2. С. 232–258.
- Дзиццойты 2019в — *Дзиццойты Ю. А.* Географические названия в нартовском эпосе // Историко-филологический архив. № 9. С. 4–27.
- Дзиццойты 2020 — *Дзиццойты Ю. А.* Опыт историко-культурологического анализа преданий о Хетаге // *Nartamongæ*. Vol. XV, № 1, 2. С. 222–265.
- Дзиццойты 2021 — *Дзиццойты Ю. А.* К исторической географии Осетии: средневековая Туалия // *Acta Linguistica Petropolitana*. 2021. Vol. 17.2. P. 73–102.
- Дзиццойты 2022 — *Дзиццойты Ю. А.* В поисках столицы Алании // *Нартамонгæ*. Т. XVII, № 1, 2. С. 243–289.
- Дзиццойты (I) — *Дзиццойты Ю. А.* Вопросы осетинской филологии. Т. I. Цхинвал: Республика, 2017.
- Дзиццойты в печати — *Дзиццойты Ю. А.* Мотив богоборчества в сказании о гибели нарта Батрадза // «Историко-филологический архив» (в печати).
- ИАА (III) — *Ирон адæмон аргъæуттæ* [Осетинские народные сказки (на осет. яз.)]. Т. III. Цхинвал: Хуссар Ирыстоны паддзахадон рауагъдад, 1962.
- ИÆ — *Ирон æмбисæндтæ* [Осетинские пословицы и поговорки (на осет. яз.)]. Орджоникидзе: Ир, 1976.
- Калоты 1982 — *Калоты Г.* Ирон литературæ XIX æнусы: Хрестомати. Орджоникидзе: Ир.
- Кузнецов 1984 — *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. Орджоникидзе: Ир.
- Кузнецов 1988 — *Кузнецов В. А.* Дургулель Великий и Нижний Архыз // Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988. С. 76–91.
- Кузнецов 1990 — *Кузнецов В. А.* Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ: Ир.
- Кузнецов 1992 — *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. 2-е издание, дополненное. Владикавказ: Ир.
- Кузнецов 2003 — *Кузнецов В. А.* Эльхотовские ворота в X–XV веках. Владикавказ: ИГСИ ВНИЦ РАН и правит. РСО-А.
- Кузнецов 2014 — *Кузнецов В. А.* «Новое» в изучении аланского городища Верхний Джулат // *Вестник КБИГИ*. Нальчик. Вып. 4 (23). История, этнология. С. 7–12.
- Лавров 2009 — *Лавров Л. И.* Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачевцев, балкарцев. Нальчик, 2009.
- Малахов 2020 — *Малахов С. Н.* Аланская митрополия в X–XVI вв.: историко-археологические очерки. Владикавказ: Ир.
- «МД» — журнал «Мах дуг» (на осет. яз.). Дзæуджыхъæу.
- Миллер 1887 — *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. III. М.
- МНМ (II) — *Мифы народов мира*. Энциклопедия. М.: Советская Энциклопедия. Т. II, 1992.
- ОДНИ — *Осетинские (дигорские) народные изречения*. М.: Наука, 1980.

- ПАВЛОВ-СИЛЬВАНСКИЙ 1988 — *Павлов-Сильванский Н. П.* Феодализм в России. М.: Наука.
- ПФАФ 1871 — *Пфаф В. Б.* Материалы для древней истории осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. 1871. Вып. V. С. 1–100.
- САЛБИЕВ 2022 — *Салбиев Т. К.* Легитимация аланской царской династии в Нартиаде: схема, механизм, содержание // «Нартамонгæ», Т. XVII, № 1, 2. С. 297–310.
- ТИЗЕНГУАЗЕН 1941 — *Тизенгаузен В.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. М. –Л.: АН СССР.
- ТОГОШВИЛИ 1981 — *Тогошвили Г. Д.* Сослан-Давид (к вопросу о его генеалогии) // Известия ЮО НИИ АН ГССР. Вып. XXVI. 1981. С. 102–113.
- ТОГОШВИЛИ 1983 — *Тогошвили Г. Д.* К вопросу о времени и условиях переселения осетин на территорию Грузии: по поводу статьи В. Н. Гамрекели «Из истории Грузии рубежа XIII–XIV веков (к интерпретации некоторых сведений Жамтаагмцерели)» // Известия ЮО НИИ АН ГССР. Вып. XVIII. Тбилиси: Мецниереба. С. 195–214.
- ТОГОШВИЛИ 1990 — *Тогошвили Г. Д.* Сослан-Давид. Владикавказ: Ир.
- ТЮО (II) — *Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А.* Топонимия Южной Осетии. Т. II. М.: Наука, 2015.
- УСПЕНСКИЙ 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: Изд-во Московского университета.
- «Ф» — журнал «Фидиуæг» (на осет. яз.). Цхинвал.
- ХЕТЕГКАТЫ 2000 — *Хетæгкаты Къ.* Уацмысты æххæст æмбырдгонд фондз томæй. Цыппарæм том. Дзауджыхъæу: Гасситы Викторы номыл республикон рауагъдадон-полиграфон куыстуат.
- ХИФ 1936 — *Хуссар Ирыстоны фолклор* [Юго-осетинский фольклор (на осет. яз.)]. Сост. А. А. Тиболов. Сталинир: Изд. ЮОНИИ.
- ХЪОРОТЫ 1990 — *Хъороты Д.* Уацмыстæ [Произведения (на осет. яз.)]. Дзауджыхъæу: Ир.
- ЦАГАЕВА 1975 — *Цагаева А. Д.* Топонимия Северной Осетии. Ч. II. Орджоникидзе: Ир.
- ЭОН — *Энциклопедия осетинской Нартиады.* Под ред. Л. А. Чибирова. Т. 1. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2022.
- ЭСИЯ (V) — *Эдельман Д. И.* Этимологический словарь иранских языков. Т. V (2015). М.: Вост. лит., 2015.
- FOLTZ 2022 — *R. Foltz.* The Ossetes: Modern-Day Scythians of the Caucasus. I.B. Taurus. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney.
- GNOLI 1989 — *Gnoli Gh.* The Idea of Iran. Rome: Serie Orientale Roma, 1989.
- LATHAM-SPRINKLE 2022 — *Latham-Sprinkle J.* The Alan capital *Magas: A preliminary identification of its location // Bulletin of SOAS, 2022. P. 1–20.
- ROSSI 2000 — *Rossi A. V.* L'iscrizione originaria di Bisotun: DB Elam. A+L // Studi sul vicino oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni. Napoli: Istituto universitario orientale. Series Minor, LXI. P. 2065–2107.

Рукопись поступила в редакцию 7.09.2023

Рукопись принята к печати 10.10.2023

Дзиццойты Юрий Альбертович

кандидат филологических наук, профессор,
¹ заведующий кафедрой осетинского языка
и общего языкознания Юго-Осетинского го-
сударственного университета им. А. А. Ти-
билова; 100001, Республика Южная Осе-
тия, город Цхинвал, ул. Путина, д. 8.

² научный сотрудник научно-исследователь-
ского отдела «Центр скифо-аланских иссле-
дований» ВЦ РАН. 363110, РСО-Алания,
с. Михайловское, улица Вильямса, 1.

E-mail: dzicc@mail.ru

Dziccoity, Yuri Albertovich

PhD, Professor,

¹Head of the Department of Ossetian Language
and General Language Studies, South Ossetian
State University named after. A. A. Tibilov;
100001, Republic of South Ossetia, Tskhinval,
Putin's street, 8.

² Researcher at the "Center for Scytho-Alanic
Studies" of Vladikavkaz Scientific Center of
the Russian Academy of Sciences. 363110,
North Ossetia-Alania, Mikhailovskoe village,
Williams St., 1.

E-mail: dzicc@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-2336-4125>

Yuri A. Dziccoity

¹*South Ossetian State University named after. A. A. Tibilov,*

²*Center for Scytho-Alanic Studies of Vladikavkaz*

Scientific Center of RAS

Tskhinval, South Ossetia

**ONCE AGAIN ON THE CAPITAL
OF ALAINIA**

This article is a continuation of the author's work on the location of the capital of Alania, published under the title "In Search of the Capital of Alania". To determine the location of the capital of Alania, scientists usually turn to information from Arab and Chinese sources, as well as archaeological data about medieval Alanian settlements. In the first part of his work, the author of the given article attempted to supplement this information with data from the Ossetian language and folklore. In this publication, the issue of the capital of Alania is resolved with the help of Georgian sources, which have almost completely fallen out of researchers' view. As a result of these searches, the author comes to the conclusion that the most acceptable hypothesis is that the capital of Alania was located on the territory of modern North Ossetia in the area of *Ærdzhynaræg* (Dzylat).

К е у о r d s: capital, Alania, folklore, archeology, narratives.

- Abaev 1949 — Abaev V. I. Osetinskij jazyk i fol'klor. T. I. M.; L.: Izd-vo AN SSSR.
- Abaev 1958 — Abaev V. I. Istoriko-jetimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka. T. I. M.; L.: Izd-vo AN SSSR.
- Abaev 1973 — Abaev V. I. Istoriko-jetimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka. T. II. L.: Nauka.
- Abaev 1979 — Abaev V. I. Istoriko-jetimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka. T. III. L.: Nauka
- Abaev 1990 — Abaev V. I. Izbrannye trudy. T. I. Vladikavkaz: Ir.
- AG — Gaglojti Ju. S. Alano-Georgika. Svedenija gruzinskih istočnikov ob Osetii i osetinah. Vladikavkaz: Ir, 2007.
- Alekseeva 1971 — Alekseeva E. P. Drevnjaja i srednevekovaja istorija Karachaevo-Cherkesii. (Voprosy jetniceskogo i social'no-jekonomičeskogo razvitija). M.: Nauka.
- Aleman' 2003 — Aleman' Agusti. Alany v drevnih i srednevekovyh pis'mennyh istočnikah / Per. s angl. M.: Menedzher.
- Andronikashvili 1966 — Andronikashvili M. Narkvebebi iranul-kartuli enobrivi urtiertobidan [Očerki po iransko-gruzinskim jazykovym vzaimoot-noshenijam (na gruz. jaz.)]. T. I. Tbilisi: Izd-vo Tbilisskogo univer-siteta.
- Ahvlediani 1960 — Ahvlediani G. S. Sbornik izbrannyh rabot po osetinskomu jazyku. Tbilisi: Izd-vo Tbilisskogo gos. universiteta.
- Berozov 1992 — Berozov B. P. Istoricheskie jetjudy (iz istorii voznik-novenija osetinskih sel i kazach'ih stanic). Vladikavkaz: Izd-vo SOGU.
- Bzarov 2020 — Bzarov R. S. Istorija Alanii-Osetii. Vladikavkaz: Ir.
- Bogazty 1969 — Bogazty U. Uæ næ hæhtæ, næ bæstæ. Ordzh.: Ir.
- Byzykkaty 2016 — Byzykkaty Z. Cykarijy ualdzæg. Dzæudzhyhæu: AO «Osetija-Poligrafservis».
- Vaneev 1989 — Vaneev Z. N. Izbrannye raboty po istorii osetinskogo naroda. Chinval: Iryston. T. I.
- Gaglojti 1969 — Gaglojti Ju. S. Srednevekovye letopisi o Davide Soslane // Literaturnaja Osetija. 1969. № 33. S. 120–127.
- Gaglojti 2010 — Gaglojti Ju. S. Izbrannye trudy. T. I. Chinval.
- Gutnov 1993 — Gutnov F. H. Srednevekovaja Osetija. Vladikavkaz: Ir.
- Dziccoity 1979 — Džhusojty N. G. Cy nysan kænync dzyrdtæ «Kuajsa», «Ærydon», «Ærdzhy naræg» // gazeta «Soveton Iryston», № 62 ot 30 marta 1979 g.
- Dziccoity 1992 — Dziccoity Ju. A. Narty i ih sosedi: Geograficheskie i jetniceskie nazvanija v nartovskom jepose. Vladikavkaz: Alanija.
- Dzitstsojty 2019a — Dziccoity Ju. A. Ob istoričeskikh granicah Južnoj Osetii // Central'naja Evrazija. M.: IV RAN, 2019. № 1(3). S. 181–236.

- Dziccoity 2019b — Dziccoity Ju. A. K jetimologii jetnonimov Alan i Allon // Voprosy onomastiki. 2019. T. 16, № 2. S. 232–258.
- Dziccoity 2019v — Dziccoity Ju. A. Geograficheskie nazvanija v nartovskom jepose // Istoriko-filologičeskij arhiv. № 9. S. 4–27.
- Dziccoity 2020 — Dziccoity Ju. A. Opyt istoriko-kul'turologičeskogo analiza predanij o Hetage // Nartamongæ. Vol. XV, № 1, 2. S. 222–265.
- Dziccoity 2021 — Dziccoity Ju. A. K istoričeskoj geografii Osetii: srednevekovaja Tualija // Acta Linguistica Petropolitana. 2021. Vol. 17.2. P. 73–102.
- Dziccoity 2022 — Dziccoity Ju. A. V poiskah stolicy Alanii // Nartamongæ. T. XVII, № 1, 2. S. 243–289.
- Dziccoity (I) — Dziccoity Ju. A. Voprosy osetinskoj filologii. T. I. Chinval: Respublika, 2017.
- Dziccoity v pečati — Dziccoity Ju. A. Motiv bogoborčestva v skazanii o gibeli narta Batradza // «Istoriko-filologičeskij arhiv» (v pečati).
- IAA (III) — Iron adæmon argæuttæ [Osetinskie narodnye skazki (na oset. jaz.)]. T. III. Chinval: Hussar Irystony paddzahadon rauagdad, 1962.
- IÆ — Iron æmbisændtæ [Osetinskie poslovicy i pogovorki (na oset. jaz.)]. Ordzhonikidze: Ir, 1976.
- Kaloty 1982 — Kaloty G. Iron literaturæ XIX ænusy: Hrestomati. Ordzhonikidze: Ir.
- Kuznecov 1984 — Kuznecov V. A. Očerki istorii alan. Ordzhonikidze: Ir.
- Kuznecov 1988 — Kuznecov V. A. Durgulel' Velikij i Nizhnij Arhyz // Metodika issledovanija i interpretacija arheologičeskikh materialov Severnogo Kavkaza. Ordzhonikidze, 1988. S. 76–91.
- Kuznecov 1990 — Kuznecov V. A. Rekom, Nuzal i Carazonta. Vladikavkaz: Ir.
- Kuznecov 1992 — Kuznecov V. A. Očerki istorii alan. 2-e izdanie, dopolnennoe. Vladikavkaz: Ir.
- Kuznecov 2003 — Kuznecov V. A. Jel'hotovskie vorota v X–XV vekah. Vladikavkaz: IGSi VNC RAN i pravit. RSO-A.
- Kuznecov 2014 — Kuznecov V. A. «Novoe» v izuchenii alanskogo gorodishha Verhnij Dzhulat // Vestnik KBIGI. Nal'chik. Vyp. 4 (23). Istorija, jetnologija. S. 7–12.
- Lavrov 2009 — Lavrov L. I. Izbrannye trudy po kul'ture abazin, adygov, karachæevcev, balkarcev. Nal'chik, 2009.
- Malahov 2020 — Malahov S. N. Alanskaja mitropolija v X–XVI vv.: istoriko-arheologičeskie očerki. Vladikavkaz: Ir.
- «MD» — zhurnal «Mah dug» (na oset. jaz.). Dzæudzhyh#æu.
- Miller 1887 — Miller V. F. Osetinskie jetjudy. Ch. III. M.
- MNM (II) — Mify narodov mira. Jenciklopedija. M.: Sovetskaja Jenciklopedija. T. II, 1992.
- ODNI — Osetinskie (digorskie) narodnye izrečenija. M.: Nauka, 1980.
- Pavlov-Sil'vanskij 1988 — Pavlov-Sil'vanskij N. P. Feodalizm v Rossii. M.: Nauka.

Pfaf 1871 — Pfaf V. B. Materialy dlja drevnej istorii osetin // Sbornik svedenij o kavkazskih gorcah. 1871. Vyp. V. S. 1–100.

Salbiev 2022 — Salbiev T. K. Legitimacija alanskoj carskoj dinastii v Nartiade: shema, mehanizm, sodержanie // «Nartamongæ», T. XVII, № 1, 2. S. 297–310.

Tizenguazen 1941 — Tizengauzen V. Sbornik materialov, odnosjashhihsja k istorii Zolotoj Ordy. T. II. M. –L.: AN SSSR.

Togoshvili 1981 — Togoshvili G. D. Soslan-David (k voprosu o ego gene-alogii) // Izvestija JuO NII AN GSSR. Vyp. XXVI. 1981. S. 102–113.

Togoshvili 1983 — Togoshvili G. D. K voprosu o vremeni i uslovijah pereselenija osetin na territoriju Gruzii: po povodu stat'i V. N. Gamrekeli «Iz istorii Gruzii rubezha XIII–XIV vekov (k interpretacii nekotoryh svedenij Zhamtaagmcereli)» // Izvestija JuO NII AN GSSR. Vyp. XVIII. Tbili-si: Mecniereba. S. 195–214.

Togoshvili 1990 — Togoshvili G. D. Soslan-David. Vladikavkaz: Ir.

TJuO (II) — Chovrebova Z. D., Dziccojty Ju. A. Toponimija Juzhnoj Osetii. T. II. M.: Nauka, 2015.

Uspenskij 1982 — Uspenskij B. A. Filologicheskie razyskanija v oblasti slavjanskih drevnostej. M.: Izd-vo Moskovskogo universiteta.

«F» — zhurnal «Fidiuæg» (na oset. jaz.). Chinval.

Hetægkaty 2000 — Hetægkaty K. Uacmysty æhhæst æmbyrdgond fondz tomæj. Cypæræm tom. Dzæudzhyhæu: Gassity Viktorj nomyl respublikon rauagdadon-poligrafion kuystuat.

HIF 1936 — Hussar Irystony folklor [Jugo-osetinskij fol'klor (na oset. jaz.)]. Sost. A. A. Tibilov. Stalinir: Izd. JuONII.

Horoty 1990 — Horoty D. Uacmystæ [Proizvedenija (na oset. jaz.)]. Dzæudzhyhæu: Ir.

Cagaeva 1975 — Cagaeva A. D. Toponimija Severnoj Osetii. Ch. II. Ordzhonikidze: Ir.

JeON — Jenciklopedija osetinskoj Nartiady. Pod red. L. A. Chibirova. T. 1. Vladikavkaz: SOIGSI VNC RAN, 2022.

JeSIJa (V) — Jedel'man D. I. Jetimologičeskij slovar' iranskih jazykov. T. V (2015). M.: Vost. lit., 2015.

Received on 7.09.2023

Accepted on 10.10.2023

DOI: 10.46698/VNC.2024.66.56.001

А. А. Туаллагов

*Северо-Осетинский институт гуманитарных
и социальных исследований имени В. И. Абаева –
филиал Федерального научного центра
«Владикавказский научный центр РАН»
Владикавказ, Россия*

ЗООМОРФНЫЙ СИМВОЛ ЯСОВ

Статья посвящена продолжению исследования по проблемам геральдических символов алан раннего средневековья. В ней обращается внимание на исключительные сведения славянских источников о таком символе алан-асов как олень. Учитывая возможные сложности в верификации данных сведений, предлагается обращение к дополнительным археологическим и фольклорно-этнографическим данным. Установлено, что образ оленя в этнокультурной традиции ираноязычного «скифо-сакского мира» был связан с тотемическими культами, служил символом солнца и плодородия, соотносился с царскими культами. Культ оленя как тотемного животного представлен и в аланских материалах, где со временем он сочетается с христианской традицией. Образ оленя занимает особое место в фольклорно-этнографической традиции осетин, в которой следует особо выделить его связь с солярными представлениями и воинскими традициями. В аланском мире также вероятна его связь с солярным культом, божественным началом и с идеей обновления, представленная в материалах памятников социальных верхов общества. Не исключено, что в данном случае наблюдается непосредственная связь с соответствующими социальными традициями азиатского региона.

К л ю ч е в ы е с л о в а: геральдика, аланы, семантика изображений, письменные источники, археологические и фольклорно-этнографические данные

Проведенное ранее исследование [Туаллагов, 2021; 2022] не позволяет присоединиться к общепринятому мнению, что геральдическими символами алан раннего средневековья были образы кошачьих хищников. Но, возможно, проблема не исчерпывается только их образами. Например, в славянской «Части языкомъ», на которую уже кратко обращали внимание отечественные специалисты [Басилов, Кобычев 1976: 151], представлен

перечень символов народов, датируемый концом XII в. или началом XIII в. В нем франкам соответствует лев, куманам — пардос (леопард), влахам — кошка, венграм — рысь, а ясам, как и в русских источниках назывались аланы, — олень. Данные символы предположительно связывали с зооморфными изображениями как символами богов на их знаменах [ШАФАРИК 1848: Прил. С. 111–113, № XXVI].

Сопоставимая информация содержится в хронологически близком славянском апокрифе «Вопросы, от скольких частей создан был Адам», условно называемом также «Разумник-указ», в котором ясам соответствует олень [Памятники отреченной... 1863: 441; ТЫПКОВА-ЗАИМОВА, МИЛТЕНОВА 1999: 104, 293, 303, 305; ТАРКОВА-ЗАИМОВА, МИЛТЕНОВА 2011: 129, 526, 530, 540, 543]. В связи с данными сведениями, включенными и в древнерусский сборник поучительных статей «Измарагд» XVI в., было обращено внимание на аллегорическое сравнение половцев в «Слове о полку Игореве» XII в. с пардусом (обычно исследователи трактуют как гепарда. — А. Т.) [ПЕРЕТЦ 1926: 263; АДРИАНОВА-ПЕРЕТЦ 1968: 133; Слово о полку Игореве 1967: 501–502], что свидетельствует о живом знакомстве на Руси с соответствующей символикой.

В одной из копий символом ясов названа веверица [ТЫПКОВА-ЗАИМОВА, МИЛТЕНОВА 1999: 299; ТАРКОВА-ЗАИМОВА, МИЛТЕНОВА 2011: 538] — пушной зверек (ласка, горностай, белка). Она (фоверица, феверица) в источнике обычно символизирует зихов (представители древнего адыгского мира — А. Т.), с которыми в копии и меняются местами ясы. Данная перестановка, приписывающая ясам веверицу, отмечена и в древнерусском сборнике «Измарагд» [Памятники отреченной... 1863: 448].

В некоторых копиях, что не удивительно, аланы (аланинь) поставлены на место алеманов, что также сказывается на путанице зооморфных образов — зубр [ТЫПКОВА-ЗАИМОВА, МИЛТЕНОВА 1999: 296; ТАРКОВА-ЗАИМОВА, МИЛТЕНОВА 2011: 545, comm. 23], или ясы стоят на месте славянских чехов — белка [ТАРКОВА-ЗАИМОВА, МИЛТЕНОВА 2011: 545, comm. 24]. Еще в одной копии аланину соответствует пес [ТЫПКОВА-ЗАИМОВА, МИЛТЕНОВА 1999: 299]. Но обычно животное ассоциируется в источнике с татарами за счет определенной библейской аллюзии [ТЫПКОВА-ЗАИМОВА, МИЛТЕНОВА 1999: 104; ТАРКОВА-ЗАИМОВА, МИЛТЕНОВА 2011: 129, 542, 545, comm. 22].

Само появление в источнике этнонима «аланинь» противоречит обычному славянскому обозначению народа, представленному и в «Разумник-указ» — «иасень» («иасинь»). Такое положение позволяет полагать провоцирование его появления за счет путаницы по созвучию с «аламанинь», но, скорее, по ошибке переписчика. Показательно, что в рукописях

на месте аланина оказывается ясин или, что неудивительно, аламан [ТЪРКОВА-ЗАЙМОВА, МИЛТЕНОВА 2011: 303].

Г. Вернадский полагал, что, учитывая важную роль образа оленя в мифологии алан, в нем можно было видеть своего рода национальную эмблему (герб) народа. Но при этом исследователь исходил и из явно ошибочного [НУМВАСН 1969: 34, am. 5] сопоставления Р. Якобсона названия алан с индоевр. *elen, которое якобы отражено в древнеиран. alan и сопоставимо с названием животного в славян. jelen (русс. олень) [VERNADSKY 1944: 82]. Однако само наблюдение исследователя сравнимо с указанными выше положениями у П. И. Шафарика.

После возведения специалистами названия алан к индоевр. *elen при сопоставлении со славян. jelen не удивительно, что исследователи «Разумник-указа» также предположили, что приписывание аланами зооморфного образа оленя — «елень» произведено по созвучию [ТЪРКОВА-ЗАЙМОВА, МИЛТЕНОВА 1999: 104]. Но такому предположению, казалось бы, противоречит использование в источнике этнонима «иасень» («иасинь»). Название «аланинь» («алань») появляется за счет наличия в перечне соответствующих народов аламан — «аламанинь». Не исключено, что составителям источника или его переписчикам было известно название алан из других источников (в южнославянских источниках аланы известны в русле европейской традиции), что и приводило к соответствующей путанице и ошибке, но не приводило к отождествлению ясов и алан у них самих.

С другой стороны, обращает на себя внимание тот факт, что в славянском мире все же известны представления, прямо отождествляющие ясов и алан. Уже давно было обращено внимание, что аланы «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия [История... 2004: 671] в переводе XII в. на русский язык называются ясами [История... 2004: 393; МИЛЛЕР 1992: 538–539].

В IX в. было составлено Житие Феодора Эдесского. Известные греческие рукописи восходят к началу XI в. Самые ранние рукописи славянского перевода относятся к XIV в. В греческом тексте представлены три верные слуги правителя Мавия, аланы по происхождению [Житие иже во святых... 1893: 85]. В раннесредневековом русском переводе они представлены как «асия соуща родом» [Житие Федора Едесского... 1885: 221].

В торжественном слове «О похвале Богородице Кирилла Философа» (русская рукопись XV в.) среди народов, хвалящих Богородицу, представлены аланы (Аланес, Алане, Алани, Алени). В одном из списков добавлены в перечень ясы — «ясове», что, как полагают специалисты, является внешней переписчиком глоссой, дающей русский эквивалент к византийскому «аланы» [Турилов 1985: 257, 258–259, 260]. Обратим внимание на форму «Алени». Поэтому нельзя окончательно исключать, что символ оленя у

ясов в славянских источниках появился за счет ложноэтимологического осмысления через славянское название оленя названия алан, которые в славянском мире были известны как ясы.

В русских Кормчих XV–XVI вв. сохранился перевод на русский язык «Грамоты константинопольского патриарха Германа II к митрополиту всея Руси Кириллу I о непоставлении рабов в священный сан и неприкосновенности имуществ и судов церковных» 1228 г. В ней среди других упоминается митрополит яський (асский) Феодор [Русская историческая библиотека... 1908: 79]. Хотя греческий оригинал текста нам не известен, но речь явно идет о митрополите Алании Феодоре, посетившем в 1223–1225 гг. алан Крыма и Северного Кавказа, о чем им лично был составлен соответствующий отчет. Ясы и Яские (Яськие) горы на Северном Кавказе упоминаются в различных русских летописях [Миллер 1992: 566–567; Алемань 2003: 494, 495]. Таким образом, мы имеем все основания полагать, что в русской традиции ясами называли всех алан, вне зависимости от их различных групп, проживавших и на различных территориях.

Само соответствие различным народам определенных зооморфных образов может вызвать к себе ряд вопросов. Так, исследователи полагают, что, например, приписывание армянам образа ящерицы обусловлено неоднократным соответствующим упоминанием в Ветхом Завете [Тьпкова-Заимова, Милтенова 1999: 103]. Однако такого положения не наблюдается. В последующем издании соответствующее объяснение было снято [Тьпкова-Заимова, Милтенова 2011: 129]. Хорошо известно, что символом Армении в реальной истории был лев. Обращает на себя внимание тот факт, что в «Разумник-указе» народы делятся на правоверных, полуверных и неверных, т. е. на православных христиан, неправославных христиан и мусульман. Армяне отнесены к полуверным народам. Поэтому не исключено, что в источнике так сказалась его субъективная оценка со стороны православных христиан. В любом случае, данный пример позволяет полагать внесение в источник неисторичных свидетельств. Укажем и на отнесение к иберам такого символа, как овен [Тьпкова-Заимова, Милтенова 2011: 526, 530, 538, 540, 542], что может, например, указывать на знакомство с легендами о золотом руне.

С другой стороны, символом отнесенных к полуверным народам венгров (католики. — *А. Т.*) называется рысь. Исторически такое положение не может быть ничем подтверждено. Но в средневековых гербовниках Англии XIII–XIV вв. на гербах некоторых венгерских королей представлены львы. В данной связи отмечается, что львы появляются на печатях правителей Венгрии Эмерика (1196–1204 гг.) и Андраша II (1205–1235 гг.) в качестве

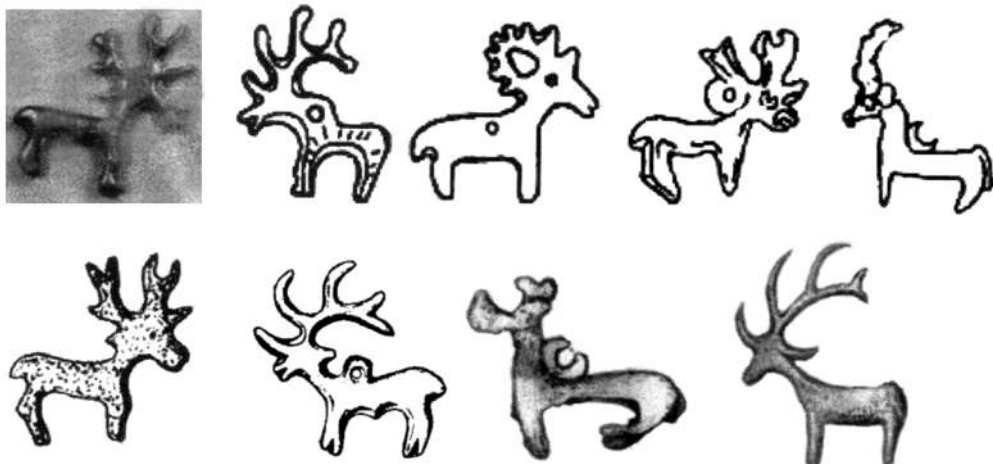
королевской инсигнии [TARJÁN 2017: 32–38; 2018: 75–79, 89]. Таким образом, можно полагать, что в болгарском источнике произошло лишь некоторое преобразование образа кошачьего хищника — лев стал рысью.

Зооморфный символ куманов (половцы) — леопард (пардос) перенесен и в русские источники, что свидетельствует о его надежном опознавании. Надо полагать, что такой кошачий образ был наглядно представлен в самой тюркоязычной среде, имея и личностные воплощения. Например, известный мамлюкский султан Египта Бейбарс (1260–1277 гг.) кипчакского происхождения не только носил соответствующее имя, но и изображал барса на монетах. Такой знак — герб Бейбарса — в шести медальонах представлен и на стеклянной вазе, хранящейся в Государственном Эрмитаже. Известен он и на других стеклянных изделиях.

Таким образом, отдавая отчет в вопросе о степени достоверности приводимых в источнике сведений, включая вопрос о признании образа оленя символом ясов-алан, обратимся к другим материалам. Археологически прослеживается тотемический образ оленя, который со временем становится межплеменным божеством. Его представляют своеобразной эмблемой в рамках этнокультурной традиции «скифо-сакского мира». Полагают, что навершая с изображениями оленей могли быть боевыми знаменами, украшавшимися изображением тотема [Членова 1962: 192–195; 1984: 9].

Считают, что у скифов и саков олень был символом солнца и плодородия, ассоциировался с древом жизни и культом богини-матери, был соотнесен с культом царского бессмертия и плодородия [Кузьмина 2002: 58; Килуновская 1987: 103–107]. Культ оленя как тотемного животного прослеживается и в аланских материалах, для которых отмечено и его сочетание с христианской традицией [Алексеева 1971: 97, 348, таб. 37, рис. 10; Афанасьев 1976: 126; Иерусалимская 1983: 109; Флёров 2000: 132, рис. 32, 12; Шестопалова 2016: 11, 12, рис. 2, 12, 14–15]. Его образ, в частности, представлен среди амулетов (илл. 1). Возможно, с ним связано, например, и изображение головы оленя на импортной хрустальной гемме из катакомбы № 2 Бермамытского могильника.

Как многократно засвидетельствовано исследователями, образ оленя необычайно популярен и положителен в фольклорно-этнографическом наследии осетин, что нашло отражение и в материальных памятниках. Отмечалась связь образа оленя с тотемическими представлениями предков осетин, тогда как для самих осетин полагалась его связь с тотемическими, земледельческими, охотничьими и солярными культами [Абаев 1979: 13–15; Чибиров 1983: 94–96; 2008: 169–173; 2012: 52–55; Дарчиева 2020: 139–149 и др.]. Указывалось, что олень у осетин выступал в роли культурного



Илл. 1

героя, что проявляется в легенде о становлении праздничного ритуала совместного вкушения еды [Чиби́ров 2008: 172–173].

Кроме того, в традиционном осетинском календаре в названиях месяцев сохранились как христианские, так и дохристианские названия, основанные на природных ассоциациях. Среди них обращает на себя внимание название месяца, соответствующего сентябрю, в дигорском диалекте осетинского языка *гухæнi мæјæ* — «месяц рева (оленей)» или для августа–сентября — *гухæнi дууæ мæјi* [Klaproth 1814: 200; Миллер 1992: 447] — «два месяца рева (оленей)». Реже такое название встречалось в иронском диалекте осетинского языка — *гухæну* (*æгхæну*, *пугхæну*) *мæј* [АБАУЕВ 1970: 1, 4, 5], поскольку обычным стали названия, определяемые по проходившим в этот период христианским праздникам. Летящую осенью паутину называли «оленьей слюной» — *sadžu sæt* [ЦГОЕВ 2015: 377].

Соответствия названию месяца усматривали в славянских, балтийских и германских языках [АБАЕВ 1973: 447–448], а к семантическим параллелям относили название того же месяца в абхазском языке *соæббра-мза* — «месяц рева быков» [АБАЕВ 1995: 21]. В действительности, соответствия осетинскому названию гораздо шире. Показательно, что они ведут в северные и восточные части Евразии [Лушникова 2005: 12–15]. Некоторые исследователи, в целом, придают особое значение совпадению общих календарных соответствий с осетинскими материалами [Славнин 1991].

Представлены соответствия и в северокавказском регионе. Так, период с 19 сентября у карачаевцев обозначался как «буу ёкюрген аман кюнле» — «плохие дни рева оленя» [Ёзденлени 2004: 90; ХАТУЕВ, ШАМАНОВ 2009: 210]. У ингушей сентябрь или октябрь обозначен как «сай Iаьха бутт» — «месяц

ревущего оленя» [Хайров 2021: 56; Мерешков 2022: 11]. Причем, название относят к локальным [Мерешков 2022: 12]. Надо полагать, исходя из общих сведений по балкаро-карачаевскому календарю [Шаманов 1971: 111; Кетенчиев, Додуева, Хуболов 2019: 111, 114], что такой же локальный характер оно носило в карачаевском ареале, не фиксируясь для балкарского. Заметим, что данные соответствия, в отличие от названия на дигорском диалекте осетинского языка, имеют вторичное положение к основным названиям, а у чеченцев и ингушей название оленя является заимствованием из осетинского языка [Абаев 1979: 15].

Учитывая и непосредственное соседство народов с осетинами, их тесное взаимодействие в прошлом с аланами, следует полагать, что данные названия определяются календарной историей алан. Также показательно, что у народов Дагестана и адыгских народов [Лугуев 2009: 73–81; Таов, Батырова 2004: 6–11], надо полагать, у родственных ингушам чеченцев, сопоставимых названий месяцев нет. За осетинским названием месяца стоит обозначения сезона гона оленей, отражающее возбужденное состояние самцов, во время которого происходят и поединки между ними. Таким образом, месяц ассоциируется с идеей плодородия, круговорота жизни, с силой и соперничеством самцов.

По наблюдениям исследователей, в христианской традиции олень-самец был символом религиозного рвения, благочестия и серьезных духовных устремлений к уединенной и религиозной жизни. Олень был истребителем змей, воплощал образ Христа, попирающего ногами дьявола. Он становится атрибутом и субститутутом Христа. Олень рассматривается как солнечный зверь, солярное существо, посредник между Небом и землей, что берет свои истоки в дохристианской традиции. Он становится символом плодородия, крещения и воскрешения. Он также был атрибутом св. Евстафия, что связано с дохристианскими представлениями о солнечном звере, выразившемся сначала в агиографических, а затем и в литературных легендах о встрече охотника с чудесным оленем, у которого между рогами сияет крест.

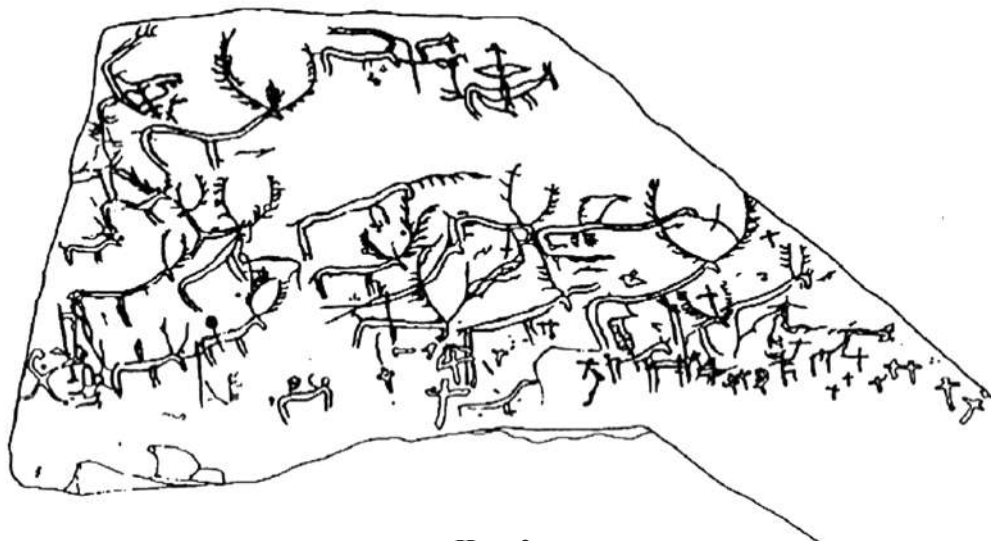
Олень — жертвенное животное, а его ритуальная смерть уподобляется Страстям Христовым. В раннехристианском искусстве олень мог быть символом верующего, чистого от греха человека, и, может быть, даже праведника. В геральдике олень, как животное, способное одним своим запахом прогнать змею, обладающее особой быстротой, служило символом мужских традиций, мужской чести и благородства, воинственности и воина, перед которым бежит враг [Уваров 1908: 206; Малахов 2018: 103; Лакиер 1990: 41; Пастуро 2012: 77–79; Левандовский 2008: 43, 94, 123].

Данные наблюдения позволили обратить внимание на роспись Нузальской часовни, в которой представлен сюжет «Чудо св. Евстафия». Согласно легенде, Евстафий Плакид на охоте увидел оленя, между рогами которого ему явился образ распятия или лик Христа. После того как олень заговорил с ним, Евстафий уверовал. Исследователи справедливо заметили, что сюжет охоты в росписи часовни необычен, поскольку в нем не представлены положенные в образ оленя христианские символы. Изначально такое отступление от традиционной иконографии представлялось допустимым с указанием на известные параллели [Кузнецов 1977: 140–143]. Но вскоре данная «поправка» стала объясняться как приспособливание изображения к духовным запросам местной осетинской среды, в которой почитался бог охоты *Æfsati* (*Ævsati*, *Æfsatij*, *Ævsatij*, *Fsati*, *Vsati*) и жили сказания о волшебном олене и охотнике *Soslan*'e (в роли такого охотника выступают также *Хæтус* и *Batradz*). При этом вновь указывалось на закавказские параллели [Кузнецов 1980: 117–121].

Современные специалисты также отмечают отступление от традиционной иконографии, но оставляют его без комментариев. Само появление образа святого, которому было дано обетование спасения, связывается с погребально-поминальным характером храма [Белецкий, Виноградов 2021: 241–242]. Заметим, что образ *Æfsati* в определенной сфере также связан с идеей возрождения, воплощаясь, например, в представлениях о возрождении оленя при сохранении его костей ударом плети божества.

Действительно, нузальская «поправка» весьма показательна в условиях несомненного отнесения росписи часовни к грузинской школе. Особенно наглядно она предстает в сравнении с росписью Зругского храма, являющегося классическим образцом грузинского церковного зодчества и живописи предшествующего периода. Здесь в соответствующей сцене между рогами оленя сохранилось слабое очертание нимба Христа [Кузнецов 1977: 165].

Следует указать, что в круге приведенных сопоставлений логично может быть представлено решение о связи имени *Æfsati*, которое еще недавно было обычным мужским именем у осетин, с именем христианского святого Евстафия Плакида, покровителя охотников, при возможной контаминации с именем другого святого — Евстратия и т. д. [Аржанцева, Альбегова 1999: 188–191; Альбегова 2000: 17; ARZHANTSEVA 2011–2012: 6–11; TUIE 2018: 141–149]. В данном случае обращается внимание не только на росписи в Зруге и Нузале, но и на «Охотничий камень» № 2 у Кяфарского городища (илл. 2), на котором изображен всадник, вероятно, вооруженный луком, и стадо оленей, между рогами одного из которых выбит крест [Аржанцева, Альбегова 1999: 198, рис. 6]. Сегодня предлагается усматривать в



Илл. 2

верхнем всаднике самого *Afsati* [Яценко 2023: 456], что остается без обоснования, а вооруженное представление всадника противоречит образу осетинского божества.

Композиция позволила исследователям полагать, что к аланам христианский образ проникал не только из Грузии, но и из Византии, распространяясь изначально из Западной Алании. Здесь же представлены и другие «оленные камни», которые, как и «Охотничий камень», предложено рассматривать в качестве жертвенников, образующих комплекс, связанный с охотничьей магией. Олени изображены с огромными ветвистыми рогами или даже парой рогов [Аржанцева 2001: 243–245, 259, рис. 6, 7].

Надо отметить, что приношение рогов оленей в осетинских святилищах (илл. 3), указывающее на отнесение образа животного к верхней сфере мироздания [Басилов, Кобычев 1976: 150–151], с другой стороны, сопоставимо с находкой в притворе одной из однонефных церквей раннесредневекового Нижне-Архызского городища, известного центра Аланской митрополии, черепов и рогов оленей [Кузнецов 1971: 81; 1993: 98; Алексеева 1971: 131; Афанасьев 1976: 126]. Конечно, следует согласиться с наблюдениями о присутствии рогов и черепов рогатых животных в различных постройках на Кавказе, что может потребовать дифференцированного их изучения. Но нельзя сбрасывать со счетов возможность схождения христианской традиции с местными представлениями, известную адаптацию христианства к определенным дохристианским условиям, что справедливо рассматривается и в прямой связи с нижне-архызской находкой [Белецкий 2011: 41–44, 57].



Илл. 3

В отношении кяфарского примера мы не можем однозначно отрицать полагаемую исследователями возможность, но заметим, что у нас нет, в отличие от авторов, уверенности, что данный символ между рогов оленей является изначальным. Изображения крестов многократно воспроизводятся в данной композиции, что не исключает отсутствия прямой связи изображения оленя с христианской легендой. Причем, всадник с луком изображен достаточно далеко от оленя, тогда как непосредственно за ним представлен, видимо,

другой всадник, в образе которого трудно распознать охотника.

Вместе с тем, следует указать и на другие археологические находки, оставшиеся в стороне от внимания современных исследователей. К ним относятся памятники на некрополе у местности Байтал-Чапкан (Карачаево-Черкессия), входившей в ареал жизнедеятельности раннесредневековых алан. На одном было нанесено изображение оленя, над которым фиксировались остатки греческих букв. На другом, также высеченным из камня, — изображения оленей и человека, двух фигур, похожих на кресты. Третий был изготовлен из белого мрамора. На одной его стороне были изображения крестов, на другой — надпись греческими буквами, помещенная между рогов (илл. 4) располагавшегося ниже изображения оленя [Lettre de M. TOKAREF a M. BROSSET 1850: 234; Фиркович 1857: 383; Помяловский 1881: 12, №№ 21–24].

Памятник с изображениями крестов на одной стороне и изображением оленя с надписью греческими буквами между рогов на другой стороне фиксировался ранее напротив казачьего пикета Утикур, на левой стороне р. Кубань [Lettre de M. TOKAREF a M. BROSSET 1850: 233; Помяловский 1881: 9–10, № 15]. Тесаные камни с изображениями оленей и крестом на одном из них отмечались в той же местности и позднее. Полагают, что речь шла об одном и том же памятнике в форме креста, с изображениями крестов на всех четырех сторонах, и оленя с надписью между рогами. Его помещают



Илл. 4

на аланском городище близ аула Кубины [МИНАЕВА 1960: 178, 179]. Отсутствие возможности прочтения надписи вызвало даже предположения о ее составлении на туземном языке, по типу Зеленчукской надписи [МИНАЕВА 1960: 181].

Кроме того, отмечались сведения о камнях с изображениями «бегущих оленей» на городище Гиляч и камней из Амгаты, ныне утраченных. На одном изображены семь танцующих человек в бурках и с поднятыми руками, на другом — четыре бегущих оленя и теленок, на третьем — всадник с луком и с нанесенной рядом тамгой.

Плиты отнесены к частям дольменообразных склепов, подобных склепам с р. Кривой [МИНАЕВА 1960: 179; 1971: 41, 69], среди которых выделяется погребальное сооружение, как полагают, аланского правителя.

Как мы видим, изображения оленей на аланских памятниках относятся как к дохристианским изображениям, так и входят в число изображений на христианских памятниках. Симптоматичное замечание оставил А. Фиркович. Отметив заметное часто встречаемое изображение оленей в данном регионе, он считал трудным истолковать смысл представленного животного. Но им было предположено в вопросительной форме, за счет известных к тому времени древних археологических памятников, что олень мог бы служить условной эмблемой земли или народа, находившегося под властью боспорских царей, чьи владения распространялись до современных автору Большой и Малой Кабарды [Фиркович 1857: 383–384]. Если оставить в стороне неудачную боспорскую интерпретацию, то остается вопрос о символизме образа оленя в аланской раннесредневековой среде.

Что касается решения об ономастической христианизации образа осетинского божества, то оно лишь вскользь замечает наличие этимологического решения для имени *Æfsati* [Гуриев 1985: 132–134; 1991: 18–19; Шапошников 2007: 304] и почему-то обходит молчанием еще одно решение, надежно утверждающее оригинальное происхождение как образа, так и названия божества [Cornillot 2002: 14–19; 2008: 153–154], несомненно, имеющие очень древнее происхождение. Данные наблюдения получили свое дальнейшее развитие [Šmitек 2010: 191, 195; Плаева 2022: 220–221] уже в контексте иных божественных образов. Поэтому нельзя исключать, что при допуске христианского влияния, никак не сказавшегося на самом образе *Æfsati*, произошло счастливое созвучие имен христианского святого и аланского божества.

Сам образ *Æfsati*, некогда воспринимавшийся как покровитель всей природы и всех животных, был, в том числе, тесно связан с образом оленя. Божество, считавшееся самым старшим по возрасту среди небожителей, превращается в оленя, имеет оленьи рога, шалаш — из шкур оленя, кровать и вешалки — из рогов оленя. Он ездит на золотом олене, в повозке из ветвей орешника, в которую запряжены два белых оленя, дарит упряжку оленей. Его сын ездит на олене (на олене ездит и божество, покровитель священной рощи *Nog dzuar*) или на лосе, на березовой бороне, запряженной двумя белыми оленями. *Æfsati* наделяется солярными чертами, называется и сыном Солнца. Его образ в своей древней ипостаси связан с образом древнеиранского солнечного Митры [АБАЕВ 1979: 12, 14; КИЛУНОВСКАЯ 1987: 104, 105; ТУАЛЛАГОВ 2010: 295–306] и может быть включен в круг этнокультурной традиции «скифо-сакского» и аланского миров.

Заметим, что в образе оленя предстает и дочь солнца. Акцент на вариантах других сказаний, трактуемых как отражающих связь образа дочери солнца с хтоническим миром [СКАКОВ 2021: 35], не снимает самой связи образа оленя с солярным началом. Мотив же нахождения, а затем освобождения такого начала от хтонических сил широко известен. В целом, следует исходить в трактовках образа из более широкого круга фольклорного осетинского материала [ЧИБИРОВ, РАХНО 2021: 374–377], позволяющего и более надежно судить о его различных характеристиках. Но, в частности, следует указать, что признание белого оленя зооморфной ипостасью нартовской Сатаны [ДРЯГИН 1932: 195], не находит своего подтверждения ни в материале, на который при этом ссылаются, ни в иных данных.

Вопреки устоявшемуся сегодня мнению, прежде *Æfsati* устраивали специальные празднества и жертвоприношения. Такое ежегодное празднование осетинских охотников *Buræ dzuarybon* происходило осенью, например, в Куртатинском ущелье [ХЪЕСАТЫ 2010: 88]. Интересно, что первая часть названия празднования сопоставима с первой частью имени родоначальника осетинского нартовского рода *Buræfærnyg/Boræfærnyg*, которую, в свою очередь, сопоставляли [АБАЕВ 1958: 272] с именем родоначальника богов скандинавской мифологии Бора — отцом Одина, как означавшего «светловолосый» (обычно древнесканд. «сын», «рожденный»). — *А. Т.* У божества были свои святилища, о чем говорят сведения о таковом в районе перевала из Дигории в Балкарию — *Stuli Æfcæg* [НАКУСОВА 2009: 81].

Определенные характеристики осетинского *Æfsati* в его связи с образами оленя и повозки, запряженной оленями, могут иметь очень древние истоки [КИЛУНОВСКАЯ 2011: 44–53; СМЕРНОВ 2018: 63–84], связанные, в том числе, с идеей «путеводного оленя» [ДЬЕНИ 2007: 39–40], что известно и осетинской традиции [РАХНО 2021: 140–150]. Они также могут дополнительно



Илл. 5



Илл. 6

свидетельствовать в пользу оригинального происхождения образа осетинского божества, связанного в данном конкретном случае с историей ираноязычных предков осетин. Заметим, что некоторые приводимые одиночные сюжеты из осетинского Нартовского эпоса, толкуемые в связи со скифской легендой о Таргитае и его конях [Цораяев 2007: 136–137], скорее, контаминированы с образом «путеводного оленя». Однако использование при таком толковании непаспортизированных текстов не дает научного основания для их привлечения к анализу.

Интересные сведения мы находим в другой части ираноязычного мира. Исследователи обратили внимание на короны парфянских правителей Санатрука (~78/77–71/70 гг. до н. э.) (илл. 5) и его сына Фраата III (~70–57 гг. до н. э.) (илл. 6), изображенные на их серебряных драхмах и тетрадрахмах. Они украшены по гребням несколькими фигурами оленей. Полагали, что таким образом правители подчеркивали свое особое расположение к сакараукам, у которых Санатрук одно время находился в заложниках, а потом был возведен ими на трон. Они оказывали поддержку и его сыну [Никоноров 2000: 33]. Однако трактовка была справедливо отклонена, с указанием на сходный головной убор на монетах индо-парфянских наместников рубежа н. э., в частности, на драхмах Гондофара [Яценко 2006: 132].

По наблюдениям других исследователей, одним из аспектов образа оленя в иранских представлениях о верховной власти были его тотемическая, или клановая, функции, связанные с образом солнечного Митры. Поэтому фигуры оленей украшали короны нескольких парфянских правителей из династии Аршакидов (247 г. до н. э.–224 г. н. э.), в частности, тех же Санатрука и Фраата III. Их головные уборы прямо связывали с рогатыми головными уборами индо-скифских царей, а позднее — «белых гуннов» (хиониты). Их поздним отражением считают рогатые головные уборы мужских женщин Гиндукуша. Они представляли древние североиранские

практики и верования [GERNOT 2006: 51, 52, fig. 55]. Отмечается, что некоторые олени на головных уборах правителей не имеют рогов, что связано с идеей об обновлении в рамках солярного культа [OLBRYCHT 1997: 31–32, 46–47, tab. I, 2, pl. III, G, K].

Видимо, аналогичные представления присутствовали и в сармато-аланской среде, о чем может свидетельствовать мужской конусовидный головной убор из погребения № 45 могильника Косика, украшенный деревянной фигурой оленя, обложенной золотом [Яценко 2006: 227]. С данными изображениями справедливо сопоставляются [OLBRYCHT 1997: 47] женские сармато-аланские диадемы (курган № 10, Кобяково, курган № 46, Усть-Лабинск, Хохлач) I–начала II вв. с Нижнего Дона и Прикубанья, на которых возле Мирового Древа изображены олени. С находками сопоставляют головной убор из сарматского погребения № 20 из Сентеш-Надьхедь (Венгрия) последней трети II в. [Иштванович, Кульчар 1998: 3–27].

Отголоском таких представлений может служить мотив ограждения волшебного дерева *Aza-baelas* в Стране мертвых забором из рогов оленя в осетинской Нартиаде. Если дерево предстает в образе потустороннего эквивалента Мирового Древа, то его прямым аналогом является волшебная яблоня нартов, растущая в саду, также огороженном оленьими рогами. С нее крадет плоды дочь морского царя, являющаяся в образе птицы или оленя. Представлен сюжет о появлении у дерева двенадцати оленей [Нарты кадджытæ 2003: 49, 69].

Вместе с тем, следует осторожно отнестись к идее воплощения в образе оленя лишь женского хтонического начала, с включением в него мотива оленя у яблони нартов [Скаков 2021: 34–35], точнее к его столь однозначной трактовке. В данном случае облик оленя принимается героиней именно для действия в мире людей, т. е. в Среднем мире, что вполне соответствует семантике образа отмеченных сармато-аланских находок. Видимо, здесь следует предостеречь от возведения всех фольклорных материалов по образу оленя к единому источнику в условиях вполне осознаваемой возможности проявления в нем на Кавказе различных культурных традиций.

Исследователи обратили внимание на связь понятия сила — *ama* в «Авесте» с образом воинского божества Веретрагны, инкарнацией которого выступают ветер, бык и олень. Эта сила помещается надо лбом, рогами, что в скифской традиции могло передаваться через образ оленя и выражаться в гипертрофированных изображениях его рогов. В такой коннотации приводятся и осетинские представления о связи образов мужчины и оленя в выражении силы, ловкости и т. д. [Вертієнко 2018: 419–423], что имеет дополнительные примеры [Осетинские тексты... 1868: 90–91,

прим. 27], на которые также справедливо обращали внимание [Иванчик 2005: 183, сн. 50]. Такое расположение ама сопоставимо с указанными уже христианскими образами оленей с крестом или нимбом между рогами. Можно осторожно предположить, что в аланской среде такие представления могли послужить основой для адаптации христианских представлений.

На Кавказе издревле могли существовать и иные сопоставимые представления, учитывая известные в кобанской бронзе изображения человека, стоящего на голове оленя или лани [Мошинский 1996: 111–113], которые, возможно, воспроизводят образ покровителя животных, типа осетинского *Æfsati* [Пчелина Е. Г. 1986. С. 48, прим. 4]. Сегодня обращается внимание и на другие кобанские изображения в контексте представления соответствующего зооморфного образа божества охоты [Вольная, Дударев 2022: 59–67], которые интересно сопоставить с упомянутым ама. Но не следует забывать и о проблеме истоков появления образа оленя на топорах, например, лишь на позднем этапе развития кобано-колхидского графического стиля [Скаков 2021: 29–33], что подчеркивает различность культурных влияний в регионе. Вопреки утверждению [Плаева 2022: 217], нами никогда не рассматривался сюжет противостояния лучника со змеями на одном из кобанских топоров как изображение божества. Данный сюжет отсутствует в осетинских материалах.

Следует отметить близкую параллель к такому образу божества в лице божества из древнего индоевропейского ареала — хеттского покровителя дикой природы. Он представлен в текстах под эпитетом, означающим, вероятно, «дух-защитник» или «проведение», и изображался стоящим на олене [Гарни 2009: 171–172, рис. 7, 230]. Данное сопоставление [Рахно 2023: 323] может оказаться еще более актуальным, если напомнить, что в своей древней ипостаси *Æfsati* выступал как покровитель всей живой природы, а эпитет хеттского божества прямо сопоставим с одной из предлагавшихся этимологий для имени *Æfsati*. Оленьи рога служили у хеттов атрибутом божества — «духа-защитника» [Гарни 2009: 177, 178, рис. 8, 32].

Сегодня полагают, что самое раннее изображение божества представлено на меотском псалии с Таманского полуострова IV в. до н. э. Персонаж изображен со звериными ушами и оленьими рогами. Если вопрос о кавказском или индоевропейском происхождении образа в одном случае оставляется открытым [Шауб, Яценко 2022: 4–12], то в другом случае полагается его формирование у осетин с определенными чертами, в которые входят и оленьи рога, за счет влияния кавказских соседей [Яценко 2022: 160–161].

Однако для второй трактовки, не отрицая факта тесного этнокультурного взаимодействия, нельзя игнорировать наличие зооморфных образов

как воплощений божеств и процессов их антропоморфизации в самой аланской среде. Источник и путь формирования образа явно синкретического персонажа на псалии сами по себе выглядят сложными и связанными с различными культурными традициями. Пожалуй, категоричность трактовки выглядит преждевременной. С образом «божества охоты» предположительно связывают изображение некоего «существа», сидящего на олене, нанесенного на стене дома Цаболовых в Абано (Трусовское ущелье) [ТМЕНОВ 1995: 252, 434, рис. 81, 12].

Олень у древних ираноязычных народов характеризовался тернарной природой, что представлено и в изобразительных памятниках. Соответственно, он отражал природу солнечного божества, инкарнацией которого и служил. В сармато-аланском мире солнечный бог имел отношение к организации природного и социального космоса, был связан с идеей круговорота смерти и жизни, что в значительной степени сближает его с иранским Митрой [ПРОХОРОВА 1994: 177, 179].

Образ сармато-аланских диадем и рогатых головных уборов кафинок напоминает о традиционном нахском женском головном уборе «кур-хаьрс/аш», «кур-хорс», имеющих также форму рога или рогов. В его названии выделяли кур — «рога оленя, кочкаря», а вторую часть некоторые ученые связывали с именем славянского солнечного божества Хорс, имеющего аланское происхождение [ВИНОГРАДОВ, АБДУЛВАХАБОВА, ЧАХКИЕВ 1985: 112–114]. Как справедливо отмечали исследователи, разновидности такого головного убора были известны и другим северокавказским народам, включая осетин, а косвенным свидетельством их широкого распространения в прошлом является современный способ повязывания косынок [УАРЗИАТИ 2018: 456].

Заметим, что эти данные полностью опускаются отдельными исследователями, полагающими, что рогатые головные уборы у отдельных народов Дагестана и Ингушетии восходят к половецким образцам [ГУСЕЙНОВ 2019: 208–210]. Причем, в данном случае игнорируются материалы самих используемых автором научных разработок, которые не позволяют связывать такие средневековые головные уборы исключительно с половцами, а рассматриваемый тип средневековых образцов [ЧХАИДЗЕ 2017] ни типологически, ни конструктивно никак не сопоставим с восточнокавказскими этнографическими образцами.

Ранее исследователи закономерно отмечали и отсутствие связи между кур-харсом и чухтой народов Дагестана [ВИНОГРАДОВ, АБДУЛВАХАБОВА, ЧАХКИЕВ 1985: 109]. Ими же осторожно рассматривался и вопрос о сопоставлении кавказских образцов с русскими кичками [ГАДЖИЕВА 1981: 99; ВИНОГРАДОВ, АБДУЛВАХАБОВА, ЧАХКИЕВ 1985: 109; АЛБОГАЧИЕВА, МАХМУДОВА

2015: 201–202]. Беспомощные «решения» о происхождении и этимологии кур-харса, к сожалению, публикуются и сегодня [АКИЕВА 2014: 179–182; 2014а: 7; 2016: 215, 323–328; 2016а: 266; ЦАРОЕВА 2016: 33]. Северокавказский археологический и этнографический материал, как справедливо полагают, пока не позволяет окончательно решать проблему происхождения подобных уборов [Доде 2007: 419–422].

В случае с нумизматическими наблюдениями, речь идет о династии Аршакидов, считавшейся выходцами из даев. Данный клан со временем установил свою власть в Парфии, Иберии, Армении, Албании и у северокавказских маскутов. Однако известное сообщение Тацита о том, как Аршакид Вонон в 16 г. н. э. пытался бежать к своему родственнику «скифскому царю» (Тас. Ann. II, 68) в район Северо-Западного Кавказа [ТУАЛЛАГОВ 2014: 231, 238–240, 327–328], что может указывать на наличие еще одной ветви рода, история которой связана с проблемой появления в Восточной Европе ранних алан.

Здесь следует обратить внимание на агатовую гемму (илл. 7, 8), источник происхождения которой, к сожалению, остался неизвестен. На гемме изображен олень и нанесена среднеперсидская надпись, которая изначально читалась как «Асай, принц алан». Имя принца связывалось с племенным аланским именем Асаю. За ним усматривали название асов или аорсов, которые впоследствии слились с аланами [SKJÆRVØ 1998: 106; LERNER 2005 (2009): 83–86]. Речь идет о народе 'Асию (Strabo. XI, 8, 2), или 'Асаю (Ptol. V, 9, 16), к востоку от Танаиса, который может быть включен в круг аланских народов. Сопоставимы названия Asiani (Pomp. Trog. Prol. 41) и 'Ассаю (Steph. Byz. s. v. 'Асса). Различные формы названия впоследствии были представлены в средневековых источниках. отождествление с аорсами явно ошибочно.



Илл. 7. Гемма



Илл. 8. Оттиск

Использование образа оленя объяснялось обращением к скифскому наследию за счет народной этимологии названия животного. В данном случае обращалось и внимание на оленей с откинутыми назад головами на головном уборе Санатрука, что вновь трактовалось как отражение помощи со стороны сакарауков в удачной борьбе за трон [LERNER 2005 (2009): 86]. Надо полагать, что общая трактовка находки не вызвала никаких возражений, за исключением указания на умозрительный характер трактовки образа оленя, поскольку, как отмечалось, мы не можем знать понимания его Асаем как степного наследия [WAUGH 2010: 136]. Оба последних замечания представляются умозрительными. Выбор образа оленя как некой эмблемы не может объясняться с позиций современного критического подхода, будучи строго определяем этнокультурными и идеологическими традициями того мира, из которого происходила правящая династия.

Вскоре была внесена строго аргументированная поправка к чтению надписи на гемме — «Асай, наследный принц Арана». Таким образом, гемма принадлежала принцу Кавказской Албании, который впоследствии стал ее правителем (~399–420 гг.), что зафиксировано письменными источниками (Мовсес Каганкатваци, Киракос Ганзакеци). Таким образом, Асай являлся представителем все той же династии Аршакидов, ветвь которой встала во главе кавказских государственных образований.

Их этнокультурная история рассматривается в том же ракурсе, как и у предшественников. Отмечается, что Аршакиды имели тесную этногенетическую связь с дахами и парнами (апарны) дахо-массагетского круга племен, с которыми были, в свою очередь, генетически связаны другие ираноязычные кочевые племена скифо-сарматского происхождения, в том числе аланы. Таким образом, Аршакидские правители Кавказской Албании имели относительно близкое этническое родство с аланами. В их общем кругу древних верований иранских народов образ оленя был тесно связан с культом поклонения Солнцу и с образом солнечного Митры. Образ солнечного оленя еще в индоиранской мифологии служил объектом небесной охоты. Именно в таком аспекте и становится понятен выбор его образа для геммы представителя царского рода.

Происхождение Аршакидов позволило полагать, что имя представителя этой династии Асай имеет иранское происхождение и связано с этнонаименованием *Astai*, которое отложилось в более позднем этнониме асы. Они жили на той же территории, что и аланы [Хуршудян 2013: 192, рис. 1, 193–197]. Сегодня прежнее «аланское» прочтение, даже при указании на определенные сомнения [Афанасьев 2016: 130; ALEMANY 2017: 52, 53], следует признать ошибочным. Вспомним такое же ошибочное «аланское»



Илл. 9



Илл. 10

прочтение для другой геммы албанского правителя уже сасанидского периода [Хуршудян 1988: 96–97].

Возможно, следует предположить возведение к единой основе как имени Асай и этнонима асы [Туаллагов 2014: 101], так и названия оленя [Bailey 1979: 28; Расторгуева, Эдельман 2000: 315–316], хотя первоначальным названием оленя в осетинском языке предлагается считать иную лексему [Абаев 1973: 320]. Тогда осторожно следует подозревать, что в славянском мире была известна соответствующая этимология названия асов, т. е. ясов в славянском обозначении, что дополнительно сказалось в выше привлеченных источниках.

Если полагаемый нами подход, который нуждается в оценке специалистов, верен, то понятным становится табуирование названия оленя в осетинском языке — sag («рог» > «рогатый», «олень»), которое дублируется в осетинском «охотничьем языке» синонимичным sion. Такое двойное табуирование [Гусалов 1987: 78–79], возможно, свидетельствует в пользу предлагаемого подхода, отражая особый статус образа оленя непосредственно в алано-асской среде. Но нельзя окончательно исключать, как отмечалось выше, того, что символ оленя у ясов в славянских источниках появился за счет ложноэтимологического осмысления через славянское название оленя названия алан.

Возможно, будет чрезмерным в данном случае проводить параллели с находками 26 деревянных одно- и двухплоскостных фигур оленей (илл. 9) на подставках в тайниках №№ 1, 2 или в дромосе кургана № 1 могильника Филипповка 1 (размеры одноплоскостных — 41–42×21,5–22 см, двухплоскостных — 51,2×45,3×25 см). Исследователи различно датируют памятник: IV в. до н. э.; вторая половина VI – первая половина V в. до н. э.; конец V – третья четверть IV вв. до н. э. Аналог им [Коллекция Филипповских... 2018: 278–321, №№ 835 (1)–884 (2–3)] усматривают в фигуре оленя, от которой сохранилась только голова (илл. 10), обнаруженной на ритуальной площадке Уляпского кургана № 1 V в. до н. э. (Кубань, Республика Адыгея) [Королькова 2018: 36–37]. Рога оленя изготовлены из

серебра, а голова — из золота. Тело было покрыто серебряными пластинами. Со своей стороны напомним об упоминавшейся деревянной фигуре оленя, обложенной золотом, на аланском косикском головном уборе.

На филипповских скульптурах, изготовленных из березы или ивы, одни образцы были покрыты золотой фольгой, а подставки — серебряной. Они крепились медными гвоздиками. Другие образцы покрыты золотой фольгой, а серебряной — внутренняя сторона ног и живот. Наконец, на третьих образцах одна сторона оббита золотой фольгой, а вторая — серебряной. Исследователи полагают, что образы оленей связаны с астральными представлениями, в которых особую роль играет Полярная звезда, а золото и серебро символизируют солнце и луну [Тютюгина 2017: 73–75]. Астральные символы отмечены на фигурах оленей еще древних наскальных изображений азиатского региона [ДЭВЛЕТ, ДЭВЛЕТ 2005: 101–105]. В осетинской традиции известно несколько названий и представлений о Млечном пути. Среди них фиксировалось и представление о следе оленя [Чурсин, 1925: 210]. Однако такое редкое определение не исключает грузинского влияния, в котором Млечный путь назывался «следом быка и оленя» и приводился соответствующий сюжет [Потанин, 1883: 741].

В одном из сказаний Нартовского эпоса осетин, в котором показательно косвенно присутствует образ *Æfsati*, у сделанного из дерева самодвижущегося оленя, кроме звезды между лопаток, были посажены по бокам улыбающееся солнце и идущий свет луны [Нарты кадджытæ 2010: 88]. Вспомним, что, в целом, в осетинской Нартиаде олень бывает золотым или белым [Дарчиева 2020: 144]. Изображения солнца и луны отмечаются на спине *Soslan'a*, солярного героя осетинской Нартиады, охотившегося за волшебным оленем. Сочетания солнечной и лунарной символики указывает на воплощение в образе оленя не только небесной, но и плодородной сущностей. Предпринятая краткая попытка интерпретации сказания с позиции сущности образа оленя [Скаков 2021: 36] не представляется исчерпывающей. Отметим и наличие в осетинском Нартовском эпосе образов олень-рыб, напоминающих о соответствующих древних наскальных изображениях оленя с хвостом в виде рыбы [ДЭВЛЕТ, ДЭВЛЕТ 2005: 124–125, рис. 109, 110], которая на востоке связана с потусторонним миром и символизирует новое рождение.

Интересно, что по данным М. К. Гарданти, боевое знамя осетинских нартов представляло собой разноцветное полотнище с тремя острыми, согласно авторского схематичного рисунка, окончаниями. На полотнище был изображен олень, между лопатками которого помещена пятиконечная звезда. Данное знамя — *ǵolon ǵædæ* («пестрое древо») — представлено автором и в осетинском быту [Гарданти 1959: 3, 9, 10; Туаллагов 2014: 349–350].

Конечно, информация нуждается в отдельной проверке. Единственно известный автору вариант, в котором представлен отдельный признак — звезда между лопатками оленя — это упомянутое нартовское (дигорское) сказание, в котором Сатана создала деревянного оленя, который мог двигаться [Нарты кадджытæ 2010: 88].

Но М. К. Гарданти явно вел речь о сказаниях, в которых Сатана шьет «штаны» с тремя штанинами, чтобы спровоцировать Сырдона посчитать войско. Следует полагать, что речь идет об исподнем белье белого цвета. Однако такие признаки никак не подходят для *ǵolon ǵædæ* с изображением оленя, и «штаны» не фигурируют в качестве знамени. В известных автору статьи нартовских материалах изображение оленя на каком-либо знамени или иной инсигнии не фиксируется.

Следует отметить, что и современные исследователи, вне материалов М. К. Гарданти, пытались трактовать «штаны» как знамя, олицетворяющее трифункциональное единство, объявляя его общевойсковым знаменем военачальника, якобы представленном в фольклоре и преданиях осетин [Чочиев 1985: 284, сн. 20; Иванеско 2004: 38]. Видимо, по недоразумению, трактовку «штанов» как знамени, причем, драконообразного, отнесли к предложению другого исследователя [Мысыккаты 2021: 51, сн. 40]. Однако трактовка осталась без приведения конкретных данных, а осетинская этнография не знает таких форм знамен. Умозрительна и попытка связать штаны — «*xælaf*» с арабским источником.

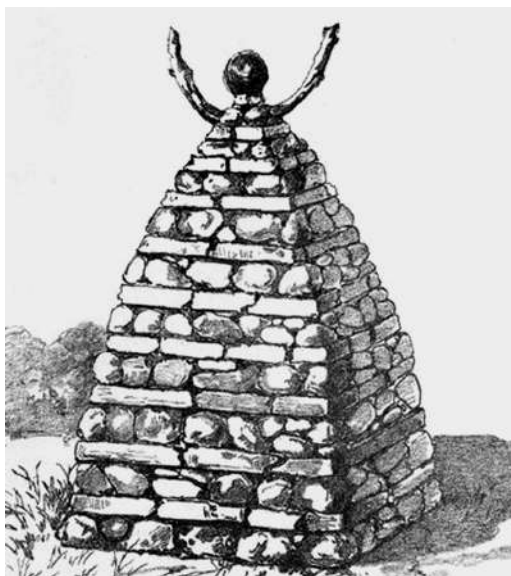
Сам же осетинский эпический материал имеет прямую параллель в «Истории Ирхана» [Шихсаидов, Айтберов, Оразаев 1993: 165]. В источнике рассказывается о хитрости с подобными штанами в Хадаре (современное с. Кадар в Буйнакском районе Дагестана), чтобы выведать от местной женщины, знавшейся с джинами, количество домов в Ирхане (современное аварское с. Ирганай Унцукульского района Дагестана). Также отметим, что образ подобных штанов встречается и в других осетинских фольклорных материалах. В сказаниях о Даредзанах они изготавливаются по совету ведуньи для поимки мальчика, выросшего среди зверей [Ирон адæмон сфæлдыстад 2007: 373]. Поэтому следует полагать, что штаны с тремя штанинами в осетинском фольклоре являются... штанами.

Следует также упомянуть, что штандарт с изображением лани с золотыми рогами в поэме Валерия Флакка «Аргонавтика» приписывается акесинам [Valerius Flaccus... 2000: 44], что рассматривается с позиции сведений о сарматских значках [Нефёдкин 2004: 140]. Река Акесин, т. е. Танаис (Дон), действительно, позволяет помещать одноименный ей народ у Азовского моря [Пьянков 1997: 32, 56, 187–188, 236, 254, 265], но оставляет открытым вопрос о действительном существовании такого

народа. Само название реки считалось еще скифским, что трудно соотнести с собственно сарматами, чего нет и в самой поэме. Сообщение о лани вписано в контекст греческих легенд [Valerius Flaccus... 2000: 46–47, п. 69–73], что вызывает дополнительные сложности в вопросе отражения в поэме реального факта.

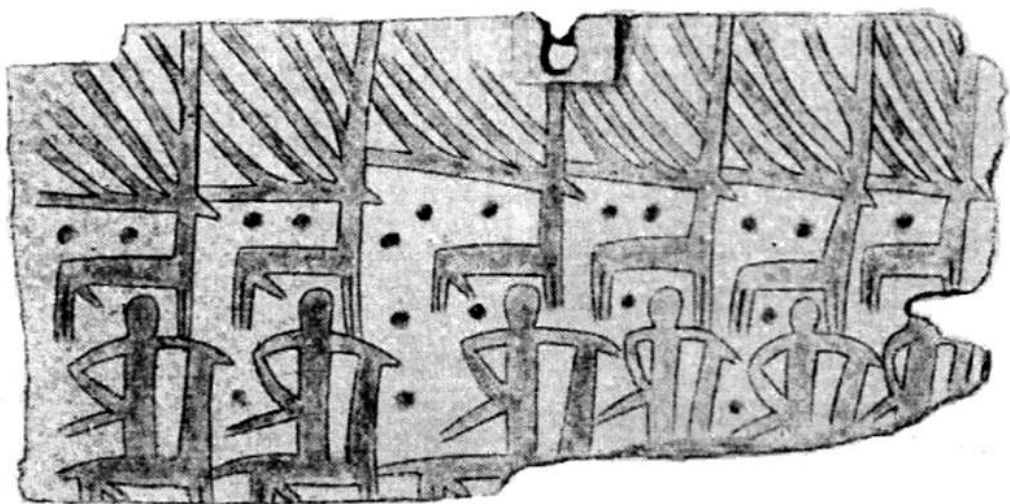
Исследователи неоднократно отмечали связь образа оленя с сакральными огненно-соляными силами. С тех же позиций рассматривался образ и в осетинском фольклорно-этнографическом наследии. Но в контексте затрагиваемой нами проблемы интересен выделяемый в ее рамках аспект.

Было обращено внимание на связку у осетин понятий «нарт–олень–мужчина» и на фигурирование образа оленя в их эпическом сказании о создании надгробного памятника [НАГЛЕР 2011: 182–183], что, в действительности, имело и непосредственное выражение в погребальной практике осетин, которые украшали рогами оленей или их деревянными воспроизведениями вершины склепов (илл. 11) и памятников, устанавливавшихся в память о покойных на перекрестках дорог [УВАРОВА 1887: 40, 41; МИЛЛЕР 1888: 62, таб. XVI; ВЕРТЕПОВ 1903: 139, 144; КОКИЕВ 1928: 15; ДЗАТТИАТЫ 2002: 69, 194]. Насколько известно, у других кавказских народов погребальные памятники не связаны с образом оленя. Интересно отметить и находку боковой доски от детского гроба из склепа № 2 с Даллаг Ерман (Южная Осетия), относящегося к группе памятников XIII–XIV вв. [ДЗАТТИАТЫ 2018: 11–12, 14, рис. 5]. На ней в верхнем ярусе вырезаны изображения благородного оленя (илл. 12).

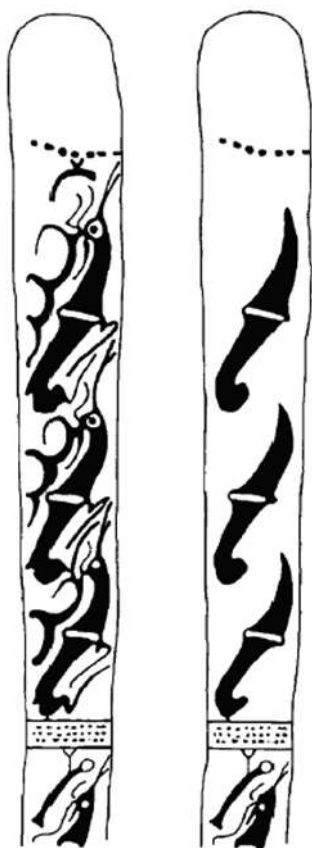


Илл. 11

Истоки таких представлений гипотетически усматривают в древних «оленных камнях» Центральной Азии, на которых представлены две главные части изображений — нож и олени рога (илл. 13), что несет в себе соответствующую информацию: мужчина (олень) — меч-герой, меч-бог. Такие камни могли посмертно устанавливаться выдающимся воинам, отражая начальный этап формирования героического эпоса. В Нартовском эпосе осетин данные понятия слились в образе *Batradz'a* [НАГЛЕР 2011: 178–183], который является эпическим приемником скифского



Илл. 12



Илл. 13

Ареса. Ему в образе меча поклонялись скифы. Аналогичный культ бога-меча представлен и у алан, реминисценции чему отмечены в осетинской этнографии.

Другие исследователи справедливо указывают на приложение табуированного названия оленя к нартовским героям [Дарчиева 2020: 147], что вводит его в круг воинских представлений. В эпосе представлен и эпизод закалки кинжала в моче оленя, а наконечников стрел — в слезах [Дарчиева 2020: 143, 146], что объединяет образы животного и оружия. Вспомним осетинский календарный образ оленя, в котором отражен возбужденный и воинственный образ животного.

Видимо, приложение образа оленя к образу мужчины, включающему символику смерти человека, было представлено и в самой этнографической действительности осетин [Материалы комплексной... 2022: 238, 241], что изначально корреспондируется с известной осетинской поговоркой [Абаев 1979: 12], представленной и в дигорских вариантах сказаний осетинского Нартовского эпоса [Нарты кадджытæ 2003: 327,

387, 456]. В данном случае она связана с образом оленя, добровольно отдающего себя на жертвоприношение, что находит параллель в юго-осетинских этнографических материалах [ТЕДЕЕВА 2009: 104–106]. Не исключено, что в последних, вопреки предлагавшейся трактовке [ТЕДЕЕВА 2009: 104–113], сказывается влияние закавказских традиций. Они являются частью легенд о жертвенном олене, которые, в целом, имели широкий ареал распространения, видимо, возникая под влиянием книжной византийско-христианской традиции [МОРОЗ 2013: 212–230; ПАНЧЕНКО 2021: 1246–1248]. Но для отмеченной частной осетинской символики смерти человека образ должен быть вторичным за счет действовавшего приложения образа оленя к образу мужчины. Что касается попытки объединить семантику осетинских сказаний об оленихе и чудовище Руймоне, приношений рогов оленей в осетинских святилищах, трактуемых как «скифское наследие», северорусских легенд о жертвенном олене и др. [ГАЗДАНОВА 2007: 234–238], то их следует отклонить в силу бездоказательности.

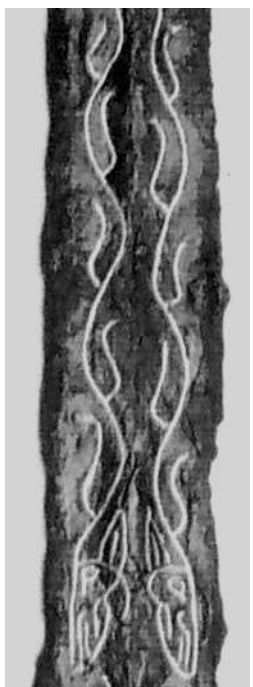
Важно отметить, что в круг соответствующего культа вводится, например, парадно-ритуальный меч, покрытый золотыми зооморфными и антропоморфными изображениями из погребения № 2 кургана № 4 могильника Филиповка I (Оренбуржье), датированный в рамках второй половины V–IV вв. до н. э., возможно, первой половиной IV вв. до н. э. Он сопровождал богатого воина, обладавшего высшей властью в своем кочевом обществе, а в раннеиранском обществе воин-герой / предводитель ассоциировался и с образом отправителя культа. Не исключено, что меч мог быть изготовлен и специально для погребения.

В целом, как полагают, изображения на мече передавали архаичный архетипичный миф, связанный с индо-иранской традицией, о герое-воинешамане, типа нартовского Soslan'a осетинского эпоса, впоследствии фиксируемый в иранском и тюркском мирах. Среди зооморфных изображений представлены образы оленей, несущие явную связь с верхним миром и огненно-соляным началом. Они символизировали фарн, нисходящий на владельца меча и несущий благодать всему обществу, солнечное божество, в отличие от изображенных хищников, связанных с нижним миром. Не исключается, что на вкусы заказчиков меча влияли культуры Северного Причерноморья и Предкавказья [ЯБЛОНСКИЙ, РУКАВИШНИКОВА, ШЕМАХАНСКАЯ 2011: 222–240; РУКАВИШНИКОВА 2011: 176–179; 2011a: 373–375; 2016: 234–239; КОТОВ, ИСМАГИЛ 2013: 78–88].

Следует указать, что не все исследователи приняли трактовку «небесного» оленя [ЯЦЕНКО 2021: 195], хотя и не привели тому аргументы. Речь идет об образе животного, которое готовы заколоть два мужских персонажа. Заметим, что в осетинском эпосе известен сюжет охоты на оленя двумя



Илл. 14



Илл. 15

персонажами, одним из которых может быть и солнечный Soslan, когда они изначально не замечают друг друга, а ситуация с пораженным животным приводит к определенному соперничеству между ними. Кроме того, вопреки приведенному возражению, наличие на бедре оленя триквестра подтверждает связь образа животного с солярным началом. Подобный знак на противоположной стороне того же лезвия помещен между рогов двух оленей, что напоминает об упоминавшихся выше ама и солярных знаках — свастиках над головами животных в кобанских изображениях [Вольная, Дударев 2022].

В осетинском Нартовском эпосе часто упоминается костер из рогов оленя [Дарчиева 2020: 149], тогда как на филипповском мече (илл. 14) рога животного принимают форму пламени, что могло бы подразумеваться и для изображения на другом филипповском мече [Коллекция Филипповских... 2018. С. 276, № 833 (1–3)], найденном в дромосе кургана № 1 (илл. 15). Солнцорогие олени отмечаются на древних наскальных изображениях азиатского региона [Дэвлет, Дэвлет 2005: 163, 164, рис. 135, 1–3). Отмечаются и иные изображения, выражающие ту же идею [Окладников 1964: 170, 173–174]. Некоторые современные исследователи полагают, что, например, название субэтнической группы хори-бурят восходит к лексеме «хор» — названию солнца (сравни осетинское (дигор.) хог — «солнце» — А. Т.) и его символа — оленя у кочевых ираноязычных племен бронзового и раннего железного века степей Центральной Азии [Дашиева 2020: 941–948].

Исходя из указанных наблюдений, можно предположить, что образу солнечного оленя придавалось особое значение ираноязычными кочевниками, в том числе, в контексте их воинских и «шаманских» культов, олицетворяя солнечное божество и фарн. У некоторых из представителей таких кочевников образ оленя мог восприниматься как образ их небесного бога-покровителя — носителя фарна, что распространялось

не только на его воинское сословие, но и на весь социальный организм, и потому служившего его символом. Его композиционные включения в сцены терзания и жертвоприношения, олицетворяющие идею круговорота жизни и смерти, были особо важны для мировоззренческих представлений древнего общества.

ЛИТЕРАТУРА

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958. Т. I. 655 с.

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. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Указатель. М., 1995. 447 с.

Адрианова-Перетц В. П. «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI–XIII веков. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1968. 202 с.

Акиева П. Х. Рождение, свадьба, смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб.: Издательский Дом «Алеф-пресс», 2014. 292 с.

Акиева П. Х. К вопросу о некоторых культурах животных в мифолого-религиозных представлениях ингушей // Известия ВУЗов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 2014а. С. 5–10.

Акиева П. Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (по материалам мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс.. докт. ист. наук. 07.00.07. Махачкала, 2016. 425 с.

Акиева П. Х. История древних верований ингушей (на материале мифологии и нартского эпоса). Магас: ООО «КЕП», 2016а. 376 с.

Албегова З. Х. Палеосоциологическое исследование религии ранних алан V–XII вв.: Автореф. ... канд. ист. наук. 07.00.06. М., 2000. 20 с.

Албогачиева М. С.-Г., Махмудова З. У. Одежда ингушей: история и современность // Кавказ: перекресток культур. СПб., 2015. С. 192–218.

Алексеева Е. П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии (Вопросы этнического и социально-экономического развития). М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1971. 355.

Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Издательство «Менеджер», 2003. 608 с.

Аржанцева И. А. Аланское городище Кыфар IX–XII вв. н. э. в Карачае // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001. С. 241–269.

Аржанцева И. А., Албегова З. Х. Культурные камни Кяфарского городища (еще раз о религиозном дуализме алан) // Древности Северного Кавказа (сборник статей). М., 1999. С. 183–200.

Афанасьев Г. Ф. Дохристианские религиозные воззрения алан (по материалам амулетов могильника Мокрая балка) // СЭ. М., 1976. № 1. С. 125–130.

Афанасьев Г. Е. Сасанидская гемма из Нижнелубянского могильника // РА. М., 2016. № 3. С. 121–135.

Басилов В. Н., Кобычев В. П. Николайи кувд (осетинское празднество в честь патрона селения) // Кавказский этнографический сборник. М., 1976. Вып. VI (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 106). С. 131–154.

Белецкий Д. В. Материалы к изучению средневекового зодчества Северной Осетии // Историко-филологический архив. 7. Владикавказ, 2011. С. 26–70.

Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. История и искусство христианской Алании. М.: ИВ РАН, 2021. 440 с.

Вертепов Г. А. В горах Кавказа // Терский Сборник. Литературно-научное приложение к «Терскому Календарю» 1904 г. Владикавказ, 1903. Вып. 6. С. 94–148.

Вертієнко Г. В. «Над рогами — сила досконалої зовнішності» (до образу оленя у скіфському мистецтві) // Археологія і давня історія України. 2018. Вип. 27. № 2. С. 418–426.

Виноградов В. Б., Абдулвахובה Б. Б.-А., Чахкиев Д. Ю. «Солнечный гребень» ингушских женщин (о парадном головном уборе кур-харс) // СЭ. М., 1985. № 3. С. 104–114.

Вольная Г. Н., Дударев Л. С. Бронзовые прямоугольные пряжки с солярным орнаментом и головой длинноухого животного // Kavkaz-Forum. Владикавказ, 2022. Вып. 9 (16). С. 59–71.

Гаджиева С. Ш. Одежда народов Дагестана XIX–начало XX. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1981. 150+54 таб.

Газданова В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин: Сборник научных трудов. Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2007. 438 с.

Гарданти М. К. Разные исторические справки на основе преданий старины глубокой. 1959 // Научный архив СОИГСИ. Ф. Черджиева Х. С. Оп. 1. Д. 27. Т. V. 21 с.

Гарни О. Р. Хетты. Разрушители Вавилона. М.: Центрполиграф, 2009. 267 с.

Гуриев Т. А. К этимологии древнего теонима Апсати // Афсати // Этимология. 1985. М., 1988. С. 132–134.

Гуриев Т. А. Наследие скифов и алан (Очерки о словах и именах). Владикавказ: Ир, 1991. 173 с.

Гусалов В. М. Вербальное табуирование в осетинском // Проблемы осетинского языкознания. Орджоникидзе, 1987. Вып. 2. С. 64–82.

Гусейнов Г.-Р. А.-К. Головной убор половчанки («рога») у народов северо-восточно-кавказского высокогорья (Ингушетия, Дагестан): аспекты ареальной и исторической

интерпретации // Археология как жизнь. Памяти Евгения Павловича Мыськова. Сборник статей. Волгоград, 2019. С. 208–211.

Дарчиева М. В. Образ оленя (саг, хуаз / гъауанз) в осетинской Нартиаде // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2020. Вып. 38 (77). С. 139–153.

Дашиева Н. Б. Образ оленя-солнце и этноним бурятского племени Хори // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 4. С. 941–950.

Дзаттиаты Р. Г. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ: Ир, 2002. 432 с.

Дзаттиаты Р. Г. Склепы верховьев р. Лиахвы // Дзаттиаты Р. Г. Избранное. Археология, этнография, история Осетии: сборник научных трудов. Владикавказ, 2018. С. 8–14.

Доде З. В. Костюм населения Северного Кавказа VII–XVIII веков (реконструкция этносоциальной истории). Дисс. ... докт. ист. наук. 07.00.06. М., 2007. Т. I. 1096 с.

Дрягин Н. М. Любовные мотивы нартовского эпоса горцев Северного Кавказа // Тристан и Исоolda: Коллективный труд Сектора семантики мифа и фольклора. Труды Института языка и мышления. Л., 1932. Т. II. С. 183–199.

Дьёни Г. Легенда о чудесном олене: исторические корни и интерпретации мадьярской праистории // Известия Уральского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. Екатеринбург, 2007. Т. 49. № 13. С. 34–43.

Дэвлет Е. Г., Дэвлет М. А. Мифы в камне: Мир наскального искусства России. М.: Алетейа, 2005. 472 с.

Ёзденлени А. Сёз — халы кибикди... М.: Илекса; Ставрополь: Сервисшкола, 2004. 264 с.

Житие иже святых отца нашего Феодора архиепископа Едесского. По двум рукописям Московской Синодальной библиотеки издал И. Помяловский. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, Вас. Остр., 9 л., № 12, 1892. XVIII+147 с.

Житие Федора Едесского. Из рукописи, принадлежащей Князю П. П. Вяземскому № LXXXIX. Списано литографическими чернилами на прозрачную бумагу Феодором Елисеевым. СПб., 1885. Вып. 3. С. 209–323.

Иванеско А. Е. Реалии воинского быта в осетинских и нартовских сказаниях и проблема датировки ядра Нартиады // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 2003. № 2. С. 34–40.

Иванчик А. И. Накануне колонизации. Северное Причерноморье и степные кочевники VIII–VII вв. до н. э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история // *Pontus Septentrionalis* III. М., Берлин: «Палеограф», 2005. 313 с.

Иерусалимская А. А. Археологические параллели этнографически засвидетельствованным культам Кавказа (по материалам могильника Мощева балка) // СЭ. М., 1983. № 1. С. 102–113.

Ирон адæмон сфæлдыстад. Дыууæ томы. Сарæзта йæ Салагаты З. Дзæуджыхъæу: Ир, 2007. Т. I. 719 ф.

«История Иудейской войны» Иосифа Флавия: Древнерусский перевод. Издание подготовили А. А. Пичхадзе, И. И. Макеева, Г. С. Баранкова, А. А. Уткин // Памятники

славянско-русской письменности. Новая серия. М.: Языки славянской культуры, 2004. Т. I. 880 с.

Иштванович Э., Кульчар В. О верованиях, племенной принадлежности и хронологии сарматов Венгерской низменности (по материалам погребения в Сентеш-Надьхедь) // Античная цивилизация и варварский мир (Материалы 6-го археологического семинара). Краснодар, 1998. Ч. 2. С. 3–27.

Кетенчиев М. Б., Додуева А. Т., Хуболов С. М. Названия месяцев в балкаро-карачаевском календаре // Вестник Череповецкого государственного университета. Череповец, 2019. № 6 (93). С. 109–118.

Килуновская М. Е. Интерпретация образа оленя в скифо-сибирском искусстве (по материалам петроглифов и оленных камней) // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск, 1987. С. 103–107.

Килуновская М. Е. Колесницы эпохи бронзы в наскальном искусстве Тувы // Наскальное искусство в современном обществе. К 290-летию научного открытия Томской писаницы. Материалы международной научной конференции. Кемерово, 2011. Т. 2. Труды Сибирской Ассоциации исследователей первобытного искусства. Вып. VIII. С. 44–53.

Кокиев Г. А. Склеповые сооружения горной Осетии. Историко-этнологический очерк. С 38 рисунками и фотографическими снимками. Владикавказ: Типо-Фото-Цинкография из-ва «Растдзинад», 1928. 74 с.

Коллекция Филипповских курганов из фондов Музея археологии и этнографии ИЭИ УФИЦ РАН: каталог. Уфа: Китап, 2018. 400 с.

Королькова Е. Ф. Скифо-сибирский «звериный стиль» и Филипповские курганы // Коллекция Филипповских курганов из фондов Музея археологии и этнографии ИЭИ УФИЦ РАН: каталог. Уфа, 2018. С. 31–38.

Котов В. Г., Исмагил Р. Семантика декорированного оружия ранних кочевников Евразии // Уфимский археологический вестник. Уфа, 2013. Вып. 13. С. 68–90.

Кузнецов В. А. Алания в X–XIII вв. Орджоникидзе: Издательство «Ир», 1971. 247 с.

Кузнецов В. А. Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе: Ир, 1977. 176 с.

Кузнецов В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе: Ир, 1980. 136 с.

Кузнецов В. А. Нижний Архыз в X–XII веках: К истории средневековых городов Северного Кавказа. Ставрополь: Кавказская библиотека, 1993. 464 с.

Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Кузьмина Е. Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев. М., 2002. С. 47–73.

Лакиер А. Б. Русская геральдика. М.: Книга, 1990. 432 с.

Левандовский А. П. В мире геральдики. Теория — История — Сущность. М.: Вече, 2008. 184 с.

Лугуев С. А. Еще раз о традиционном земледельческом календаре народов Дагестана // Вестник Института ИАЭ. Махачкала, 2009. № 4. С. 73–82.

Лушникова А. В. Календари Северной Евразии как источник для реконструкции древней картины мира // Вопросы языкознания. М., 2005. № 5. С. 11–29.

Малахов С. Н. Христианские элементы в декоре каменных крестов средневековой Алании // Из истории культуры народов Северного Кавказа. Ставрополь, 2018. Вып. 10. С. 102–116.

Материалы комплексной фольклорно-этнографической и лингвистической экспедиции в северной и южной Осетии (2021–2022). Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2022. 380 с.

Мерешков С. А. Ингушский народный календарь: к истории вопроса // Сердало. Назрань, 3 февраля 2022. № 4 (12531). С. 10–12.

Миллер Всеv. Терская область. Археологические экскурсии // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского Археологического Общества, снаряженными на Высочайшие средства. М.: Типография А. И. Мамонтова и Ко, Леонтьевский переулоч, № 5, 1888. Т. I. V+II+134 с.

Миллер Вс. Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГИ, 1992. 713 с.

Минаева Т. М. Городище близ аула Кубины в Черкесии // Известия СОНИИ. Орджоникидзе, 1960. Т. XII. Вып. IV (История). С. 156–188.

Минаева Т. М. К истории алан Верхнего Прикубанья по археологическим памятникам. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1971. 248 с.

Мороз А. Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // *Ethnolinguistica Slavica*. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 212–233.

Мошинский А. П. Образ хозяина зверей в кобанской пластике // Между Азией и Европой. Кавказ IV–I тыс. до н. э. Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Александра Александровича Иессена. СПб., 1996. С. 111–113.

Мысыккаты Б. По следам «аланского барса» // Историко-филологический архив. 10. Владикавказ, 2021. С. 37–73.

Наглер А. О стилизованных изображениях оленей на оленных камнях Центральной Азии // «*Terra Scythica*»: Материалы международного симпозиума «*Terra Scythica*». Новосибирск, 2011. С. 178–184.

Накусова Н. Т. Образ покровителя охоты в осетинской мифологии // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Сборник научных статей. Материалы республиканской научно-практической конференции. Владикавказ, 2009. С. 77–83.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: Ирыстон, 2003. Ч. 1. 592 ф.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2010. Ч. 5. 766 ф.

Нефёдкин А. К. Под знаменем дракона: Военное дело сарматов во II в. до н. э.–V в. н. э. // Серия «*Militaria Antiqua*», V. СПб.: Петербургское востоковедение; М.: Филоматис, 2004. 192 с.

Никоноров В. П. Кочевнический пласт в культурном наследии Парфянской державы (A nomadic lyer in the cultural heritage of the Parthian realm) // Культурное наследие

Туркменистана (глубинные истоки и современные перспективы). Материалы к международной научной конференции. Ашгабат–СПб., 2000. С. 31–35.

Окладников А. П. Олень — золотые рога. Рассказы об охоте за наскальными рисунками. М.–Л.: Издательство «Искусство», 1964. 240 с.

Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым. Издал Академик А. Шифнер // Приложение к XIV-му тому Записок Императорской Академии Наук. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1868. № 4. 104 с.

Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изданы Николаем Тихонравовым (Приложение к сочинению: «Отреченные книги древней России»). М.: В Университетской типографии (Катков и К°), 1863. Т. II. IV+457 с.

Панченко А. «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре // *Quaestio Rossica*. 2021. Т. 9. № 4. С. 1241–1258.

Пастуро М. Символическая история европейского средневековья. СПб.: Александрия, 2012. 448.

Перетц В. Слово о полку Ігоревім: пам'ятка феодальної України-Руси XII віку. Вступ, текст. Коментар // Українська Академія Наук. Збірник Історично-філологічного відділу. У Києві: З друкарні Української Академії Наук, 1926. № 33. IX+351+6 с.

Плаева З. К. Древние истоки образа Афсати в охотничьей мифологии осетин // Археология, этнография и языки Кавказа. СПб., 2022. Вып. 3. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки; вып. 22). С. 213–228.

Помяловский И. Сборник греческих и латинских надписей Кавказа. Составил для V-го Археологического Съезда в Тифлисе. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1881. 95 с.

Прохорова Т. А. Некоторые аспекты идеологии сармато-алан (По материалам кургана 10 Кобяковского могильника) // ВДИ. М., 1994. № 4. С. 174–182.

Пчелина Е. Г. Ёртӕкъахыг — осетинский мифологический конь (бронзовые фигурки VI–VII вв. н. э.) // Новые материалы по археологии Центрального Кавказа в древности и средневековье. Орджоникидзе, 1986. С. 45–48.

Пьянков И. В. Средняя Азия в античной географической традиции: Источниковедческий анализ. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 343 с.

Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. Т. I. 327 с.

Рахно К. Ю. Глава 11. Вслед за оленем: сармато-аланские истоки образа оленя-проводителя в представлениях средневековых франков // ALLON. К 60-летию заслуженного деятеля науки РЮО профессора Ю. А. Дзищойты: Коллективная монография (Москва, 2021 г.; Цхинвал, 2021 г.). М., 2021. С. 140–160.

Рахно К. Ю. Хеттские параллели к Нартовскому эпосу // Энциклопедия Осетинской Нартиады: в 3-х томах. Владикавказ, 2023. Т. 3. П–Я. С. 321–324.

Рукавишников И. В. Декор меча из кургана 4 могильника Филипповка 1 // Древность: историческое знание и специфика источника. Материалы международной научной

конференции, посвященной памяти Эдвина Арвидовича Грантовского и Дмитрия Сергеевича Раевского. 12–14 декабря 2011 года. М., 2011. Вып. V. С. 176–181.

Рукавишникова И. В. Многофигурные композиции с антропоморфными сценами в контексте звериного стиля // Труды III (XIX) Всероссийского археологического съезда. Великий Новгород — Старая Русса. СПб.–М.–Великий Новгород, 2011а. Т. I. С. 373–376.

Рукавишникова И. В. Звериный стиль и мифологические сюжеты декора парадных мечей Евразии скифского времени (По материалам парадного меча из могильника Филипповка 1 и мечей из собрания ГИМ и ГЭ) // Константин Федорович Смирнов и современные проблемы сарматской археологии. Материалы IX Международной научной конференции «Проблемы сарматской археологии и истории», посвященной 100-летию со дня рождения Константина Федоровича Смирнова: сборник статей. Оренбург, 2016. С. 233–240.

Русская историческая библиотека, издаваемая Императорскою Археографическою Комиссией. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1908. Т. VI. Памятники древнерусского канонического права. Ч. I (памятники XI–XV в.). XVIII+1472 с. и стб.

Скаков А. Ю. Образ оленя в мифологии древнего населения Кавказа // Кавказский сборник. М., 2021. Т. 13 (45). С. 29–40.

Славнин В. Д. Архаика в духовной культуре кумандинцев: вселенная и человек, время и календарь // Методы реконструкции в археологии. Новосибирск, 1991. С. 179–218.

Слово о полку Игореве. Вступительная статья Д. С. Лихачева. Составление и подготовка текстов Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. Примечания О. В. Творогова и Л. А. Дмитриева. Л.: Издательство «Советский писатель». Ленинградское отделение, 1967. 539 с.

Смирнов Н. Ю. Путеводный олень: сюжет преследования оленя героем на колеснице в изобразительной традиции востока и запада Евразии второй половины II–рубежа II–I тыс. до н. э., и некоторые фольклорно-эпические параллели // Проблемы истории, филологии, культуры. М.–Магнитогорск–Новосибирск, 2018. № 2. С. 63–91.

Таов Х. Т., Батырова Л. Х. Адыгэ календарь (махуэхэм, мазэхэм, я цэхэр). Нальшык: Кабардино-Балкарский университет, 2004. 47 с.

Тедеева Л. В. Святилище Усанет: Олень и жертвоприношение оленя // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Сборник научных статей. Материалы республиканской научно-практической конференции. Владикавказ, 2009. С. 104–114.

Тменов В. Х. Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ: РИПП им. В. А. Гасиева, 1995. 437 с.

Туаллагов А. А. Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. 433 с.

Туаллагов А. А. Ранние аланы. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А, 2014. 462 с.

Туаллагов А. А. Образ леопарда в истории Осетии и современность // NARTAMONGÆ. Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. Владикавказ–Париж, 2021. Т. XVI. № 1, 2. С. 60–125.

Туаллагов А. А. Образ леопарда в истории Осетии и современность (II) // NARTAMONGÆ. Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. Владикавказ–Париж, 2022. Т. XVII. № 1, 2. С. 311–342.

Турилов А. А. К истории великоморавского наследия в литературах южных и восточных славян (Слово «О похвале Богородице Кирилла Философа» в рукописной традиции XV–XVII вв.) // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. М., 1985. С. 253–269.

Тыпкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1996. 360 с.

Тютюгина Н. В. К символике образа оленя в скифо-сибирском зверином стиле: по материалам Филипповского кургана № 1 // Искусство Евразии. Барнаул, 2017. № 3 (6). С. 68–87.

Уарзиати В. С. Осетино-ингушские этнокультурные контакты в материальной культуре // Уарзиати В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2018. Т. II. С. 440–463.

Уваров А. С. Христианская символика. М.: Типография Г. Лисснера и Д. Собко, 1908. Ч. 1. Символика древне-христианского периода. X+212 с.

Уварова П. С. Кавказ. Путевые заметки. М.: Типография А. И. Мамонтова и К°, Леонтьев. Пер., № 5, 1887. 326 с.

Фиркович А. Археологические разведки на Кавказе // Записки Императорского Археологического Общества. СПб., 1857. Т. IX. Вып. II. С. 371–405.

Флёров В. С. Аланы Центрального Предкавказья V–VIII веков: обряд обезвреживания погребенных // Труды Клино-Ярской экспедиции. I. М.: Полимедиа, 2000. 164 с.

Хайров Б. А. Наименования месяцев в ингушском народном календаре. Культовые праздники и обряды, связанные с календарными датами прошлого (К проблеме сведения наименований месяцев ингушского народного календаря к единообразию) // Вестник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч. Э. Ахриева. Магас, 2021. № 2. С. 48–59.

Хатуев Р. Т., Шаманов И. М. Календарь // Карачай с древнейших времен до 1917 года. Историко-этнографические очерки. Черкесск, 2009. С. 203–218.

Хуршудян Э. Ш. О двух сасанидских геммах // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). М., 1988. Ч. I. С. 92–102.

Хуршудян Э. Ш. Печать наследного принца Арана Асая // Commentationes Iranicae. Сборник статей к 90-летию Владимира Ароновича Лившица. СПб., 2013. С. 191–201.

Хъесаты В. Ирон цуанæтты æгъдæуттæ æмæ æвзаг: этнографичон очерк. — дыккаг баххæстгонд рауагъд. Дзæуджыхъæу: Ир, 2010. 175 ф.

Цароева М. Г. О некоторых теонимических параллелях ингушей с хуррито-урартским миром // Урарту–Ингушетия: культурно-исторические связи: Материалы научного семинара (21 апреля 2015 г., ИнгНИИ, г. Магас). Магас, 2016. С. 13–34.

Цгоев Х. Ф. Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВЦ РАН и РСО-А, 2015. 599 с.

Цораев З. У. Мифологический смысл и социальный код. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007. 271 с.

Чибиров Л. А. Аграрные истоки культа животных у осетин // СЭ. М., 1983. № 1. С. 94–101.

Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 711 с.

Чибиров Л. А. Олень в идеологии иранских народов // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2012. № 46. С. 52–55.

Членова Н. Л. Скифский олень // МИА. М., 1962. № 115. Памятники скифо-сарматской культуры. С. 167–203.

Чибиров Л. А., Рахно К. Ю. Олень // Энциклопедия Осетинской Нартиады: в 3-х томах. Владикавказ, 2022. Т. 2. И–О. С. 374–378.

Членова Н. Л. Иранские прототипы «скифских оленей» // КСИА. М., 1984. Вып. 178. Памятники железного века. С. 3–11.

Чочиев А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали: Ирыстон, 1985. 288 с.

Чурсин Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк // Материалы по изучению Грузии. Юго-Осетия. Труды Закавказской научной ассоциации. Сер. 1. Тифлис. 1925. Вып. 1. С. 132–232.

Чхаидзе В. Н. Детали женского головного убора у кочевников Восточноевропейской равнины XII–первой половины XIII веков // Памятники средневековой археологии Восточной Европы. К юбилею Марины Дмитриевны Полубояриновой. М., 2017. С. 218–234.

Шаманов И. М. Народный календарь карачаевцев // СЭ. М., 1971. № 5. С. 108–117.

Шапошников А. К. Языковые древности Северного Причерноморья (Этимология языковых реликтов Северного Причерноморья). 10.02.19 — Теория Языкознания. Дисс. ... докт. фил. наук. М., 2007. 870 с.

Шауб И. Ю., Яценко С. А. Меотский псалий с уникальным изображением // Новый Гермес. Вестник классической археологии, антиковедения и медиэвистики. Свято-Алексиевская Пустынь–Санкт-Петербург, 2022. Вып. XIV, 1. С. 4–19.

Шафарик П. И. Славянские древности. М.: В Университетской Типографии, 1848. Т. II. Кн. III. 276+151 с.

Шестопалова Э. Ю. Амулеты Архонского катакомбного могильника // Электронный научный журнал «Arctioi. Серия: Гуманитарные науки». 2016. № 1. С. 1–21.

Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М., Оразаев Г.-М. Р. Дагестанские исторические сочинения. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 302 с.

Яблонский Л. Т., Рукавишников И. В., Шемаханская М. С. «Золотой» меч из царского кургана № 4 могильника Филипповка 1 // ВДИ. М., 2011. № 4 (279). С. 219–250.

Яценко С. А. Костюм древней Евразии (ираноязычные народы). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. 664 с.

Яценко С. А. Вероятные герои эпоса скифов на фоне древних иранских и иранизированных обществ Степи // Новый Гермес. Вестник классической археологии, антиковедения и медиевистики. Свято-Алексиевская Пустынь—СПб., 2021. XIII, 4. К 70-летию Игоря Юрьевича Шауба. С. 176–212.

Яценко С. А. Боги сарматов // Материалы по Археологии и Истории Античного и Средневекового Причерноморья. Нижневартовск, 2022. № 14. С. 143–184.

Яценко С. А. О некоторых группах осетинских и аланских тамг // Вопросы древней и средневековой археологии Северного Кавказа и прилегающих территорий. Научный альманах, посвященный памяти известного специалиста по археологии Северного Кавказа Александра Пинкусовича Мошинского. Из истории культуры народов Северного Кавказа: сборник научных статей. Ставрополь—М., 2023. Вып. 16. 436–468.

Abaev V. I. The names of the months in Ossetic // W. B. Henning Memorial Volume. London, 1970. P. 1–13.

Aleman A. Ferdowsī's «King of the Alans» // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII. № 1, 2. P. 47–57.

Arzhantseva I. The Cult of Saint Eustace in the North Caucasus // Nāme-ye Irān-e Bāstān. The International Journal of Ancient Iranian Studies. Tehran, 2011–2012. Vol. 11 № 2. P. 1–12.

Bailey H. W. Dictionary of Khotan Saka. Cambridge–London–New York–Melbourne: Cambridge University Press, 1979. XVII+559 p.

Cornillot F. Les racines mythiques de l'appellation Nartes // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mithology & Language. Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw–Paris, 2002. Vol. I. № 1. P. 11–76.

Cornillot F. Le Testament du Roi Rasparagan: du Feu des Slaves au Nom des Roxolans // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mithology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2008. Vol. V. № 1, 2. P. 148–181.

Gernot W. The Stags of Filippovka: Mithriac Coding on the Southern Ural Steppes // The Golden Deer of Eurasia: Perspectives on the Steppe Nomads of the Ancient World. New York, New Haven and London, 2006. P. 46–81.

Humbach H. Die historische Bedeutsamkeit der alanischen Namen // Studia Classica et Orientalia Antonino Pagliaro Oblata III. Rome, 1969. S. 33–52.

Klaproth Ju. Kaukasische Sprachen: Anhang zur Reise in den Kaukasus und nach Georgien. Halle und Berlin: in den Buchhandlungen des Hallischen Waisenhauses, 1814. Bd. 2. XVI+288 s.

Lerner Ju. A. A Alan Seal // Bulletin of the Asia Institute. 2005 (2009). Vol. 19. Iranian and Zoroastrian Studies in Honor of Profs Oktor Skjærvø. P. 83–89.

Lettre de M. Tokaref a M. Brosset, sur quelques antiquités chrétiennes alters, des environs de l'Elbrouz. (Lu le 19 octobre 1849) // Bulletin de la Classe Historico-Philologique de

l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. St.-Pétersbourg, Leipzig, 1850. T. VII. Col. 232–236.

Ölbrycht M. J. Parthian king's tiara — numismatic evidence and some aspects of Arsacid political ideology // *Notae Numismaticae (Zapiski Numizmatyczne)*. Krakow, 1997. № I. P. 27–70.

Skjærvø P. O. On a collection of Sasanian seals // *Christie's New York, catalog of Antiquities*. Friday 18 December 1998. P. 106–107.

Šmitek Z. Od staroslovanskega Svarožiča/Radogosta do slovenskega Kresnika // *Studia mythologica Slavica*. 2010. T. 13. S. 187–197.

Tăpkova-Zaimova V., Miltenova A. *Historical-Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria*. Sofia: Изток-Запад, 2011. 605 p.

Tarján E. *Fictitious or not? Central and Eastern European Coats of Arms in the Early English Rolls of Arms (1272–1307)*. Thesis submitted to the Department of Medieval Studies, Central European University, Budapest, in partial fulfillment of the requirements of the Master of Art degree in Medieval Studies. Budapest, 2017. VI+89.

Tarján E. *Foreign Lions in England* // *Annual of Medieval Studies et CEU*. Budapest, 2018. Vol. 24. P. 75–98.

Tuite K. *Image-mediated diffusion and body shift in the cult of St. Eustace in the western Caucasus* // *Le Corps et le Lieu: Nouveaux Terrains*. Montréal, 2018. P. 141–154.

Valerius Flaccus *Argonautica*, book VI. A commentary by Henry J. W. Wijsman // *Mnemosyne: bibliotheca classica Batava*. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2000. Suppl. 204. XII+310 p.

Vernadsky G. *Sur l'origine des Alains* // *Byzantion. International journal of byzantine studies (American Series, II)*. Boston, 1944. Vol. XVI. Fasc. 1, 1942–1943. P. 81–86.

Waght D. C. [Book notes] // *Silk Road*. 2010. Vol. 8. P. 125–136.

Рукопись поступила в редакцию 5.07.2023

Рукопись принята к печати 8.08.2023

Туаллагов Алан Ахсарович

доктор исторических наук, заведующий отделом археологии Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева — филиала Федерального государственного бюджетного учреждения Федерального научного центра «Владикавказский научный центр». 362040, Республика Северная Осетия-Алания, город Владикавказ, пр-кт Мира, д. 10.
E-mail: alan167@mail.ru

Tuallagov, Alan Akhsarovich

Doctor of Historical Sciences, Head of the Department of Archeology, V.I. Abaev North Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies — a branch of the Federal State Budgetary Institution of the Federal Scientific Center "Vladikavkaz Scientific Center". 362040, Republic of North Ossetia-Alania, Vladikavkaz, Mira Avenue, 10.
E-mail: alan167@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-1857-0306>

Alan A. Tuallagov

*V. I. Abaev North Ossetian Institute
of Humanitarian and Social Studies
Vladikavkaz, Russia*

ZOOMORPHIC SYMBOL OF THE YASES

The article is devoted to the continuation of the study on the problems of the heraldic symbols of the Alans of the early Middle Ages. It draws attention to the exceptional information of Slavic sources about such a symbol of the Alans-Ases as a deer. Given the possible difficulties in verifying this information, it is proposed to refer to additional archaeological and folklore-ethnographic data. It is established that the image of a deer in the ethno-cultural tradition of the Iranian-speaking «Scythian-Saka world» was associated with totemic cults, served as a symbol of the sun and fertility, correlated with royal cults. The cult of the deer as a totem animal is also represented in the Alanian materials, where over time it is combined with the Christian tradition. The image of a deer occupies a special place in the folklore and ethnographic tradition of the Ossetians, in which its connection with solar representations and military traditions should be emphasized. In the Alanian world, its connection with the solar cult, the divine principle, and with the idea of renewal, presented in the materials of the monuments of the social elites, is also probable. It is possible that in this case there is a direct connection with the corresponding social traditions of the Asian region.

Key words: heraldry, Alans, semantics of images, written sources, archaeological and folklore-ethnographic data

Abaev V. I. Istoriko-jetimologicheskij slovar' osetinskogo jazyka. M.–L.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1958. T. I. 655 c.

Abaev V. I. Istoriko-jetimologicheskij slovar' osetinskogo jazyka. L.: Izdatel'stvo «Nauka». Leningradskoe otdelenie, 1973. T. II. 448 c.

Abaev V. I. Istoriko-jetimologicheskij slovar' osetinskogo jazyka. L.: Izdatel'stvo «Nauka». Leningradskoe otdelenie, 1979. T. III. 358 c.

Abaev V. I. Istoriko-jetimologicheskij slovar' osetinskogo jazyka. Ukazatel'. M., 1995. 447 s.

Adrianova-Peretc V. P. «Slovo o polku Igoreve» i pamjatniki russoj literatury XI–XIII vekov. L.: Nauka. Leningradskoe otdelenie, 1968. 202 s.

Akieva P. H. Rozhdenie, svad'ba, smert'. Istoriko-jetnograficheskie arhetipy ingushej. SPb.: Izdatel'skij Dom «Alef-press», 2014. 292 s.

Akieva P. H. K voprosu o nekotoryh kul'tah zhivotnyh v mifologo-religioznyh predstavlenijah ingushej // Izvestija VUZov. Severo-Kavkazskij region. Obshhestvennye nauki. Rostov-na-Donu, 2014a. S. 5–10.

Akieva P. H. Arhetipicheskoe v jetnokul'ture ingushej (po materialam mifologii, nartskogo jeposa i obrjadov zhiznennogo cikla). Diss.. dokt. ist. nauk. 07.00.07. Mahachkala, 2016. 425 s.

Akieva P. H. Istorija drevnih verovanij ingushej (na materiale mifologii i nartского jeposa). Magas: OOO «KEP», 2016a. 376 s.

Albegova Z. H. Paleosociologicheskoe issledovanie religii rannih alan V–XII vv.: Avtoref. ... kand. ist. nauk. 07.00.06. M., 2000. 20 s.

Albogachieva M. S.-G., Mahmudova Z. U. Odezhdha ingushej: istorija i sovremennost' // Kavkaz: perekrestok kul'tur. SPb., 2015. S. 192–218.

Alekseeva E. P. Drevnjaja i srednevekovaja istorija Karachaevo-Cherkesii (Voprosy jetnicheskogo i social'no-jekonomicheskogo razvitija). M.: Izdatel'stvo «Nauka». Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1971. 355.

Aleman' A. Alany v drevnih i srednevekovyh pis'mennyh istochnikah. M.: Izdatel'stvo «Menedzher», 2003. 608 s.

Arzhanceva I. A. Alanskoe gorodishhe K'jafar IX–XII vv. n. je. v Karachae // Karachaevcy i balkarcy: jazyk, jetnografija, arheologija, fol'klor. M., 2001. S. 241–269.

Arzhanceva I. A., Albegova Z. H. Kul'tovye kamni K'jafarskogo gorodishha (eshhe raz o religioznom dualizme alan) // Drevnosti Severnogo Kavkaza (sbornik statej). M., 1999. S. 183–200.

Afanas'ev G. F. Dohristianskie religioznye vozzrenija alan (po materialam amuletovej mogil'nika Mokrajaja balka) // SJe. M., 1976. № 1. S. 125–130.

Afanas'ev G. E. Sasanidskaja gemma iz Nizhnelubjanskogo mogil'nika // RA. M., 2016. № 3. S. 121–135.

Basilov V. N., Kobychiev V. P. Nikolaji kuvd (osetinskoe prazdnestvo v chest' patrona selenija) // Kavkazskij jetnograficheskij sbornik. M., 1976. Vyp. VI (Trudy Instituta jetnografii im. N. N. Mikluho-Maklaja. Novaja serija. T. 106). S. 131–154.

Beleckij D. V. Materialy k izucheniju srednevekovogo zodchestva Severnoj Osetii // Istoriko-filologicheskij arhiv. 7. Vladikavkaz, 2011. S. 26–70.

Beleckij D. V., Vinogradov A. Ju. Istorija i iskusstvo hristianskoj Alanii. M.: IV RAN, 2021. 440 s.

Vertepov G. A. V gorah Kavkaza // Terskij Sbornik. Literaturno-nauchnoe prilozhenie k «Terskomu Kalendarju» 1904 g. Vladikavkaz, 1903. Vyp. 6. S. 94–148.

Vertienko G. V. «Nad rogamii – sila doskonaloj zovnishnosti» (do obrazu olenja u skifs'komu mistectvi) // Arheologija i davnja istorija Ukraïni. 2018. Vip. 27. № 2. C. 418–426.

Vinogradov V. B., Abdulvahabova B. B.-A., Chahkiev D. Ju. «Solnechnyj greben» ingushskih zhenshhin (o paradnom golovnom ubore kur-hars) // SJe. M., 1985. № 3. S. 104–114.

Vol'naja G. N., Dudarev L. S. Bronzovye prjamougol'nye ptjazhki s soljarnym ornamentom i golovoj dlinnouhogo zhivotnogo // Kavkaz-Forum. Vladikavkaz, 2022. Vyp. 9 (16). S. 59–71.

Gadzhieva S. Sh. Odezhdha narodov Dagestana XIX–nachalo XX. M.: Izdatel'stvo «Nauka». Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1981. 150+54 tab.

Gazdanova V. S. Zolotoj dozhd'. Issledovanija po tradicionnoj kul'ture osetin: Sbornik nauchnyh trudov. Vladikavkaz: RIO SOIGSI, 2007. 438 s.

Gardanti M. K. Raznye istoricheskie spravki na osnove predanij stariny glubokoj. 1959 // Nauchnyj arhiv SOIGSI. F. Cherdzhieva H. S. Op. 1. D. 27. T. V. 21 s.

Garni O. R. Hetty. Razrushiteli Vavilona. M.: Centrpoligraf, 2009. 267 s.

- Guriev T. A. K jetimologii drevnogo teonima Apsati // *Afsati // Jetimologija*. 1985. M., 1988. S. 132–134.
- Guriev T. A. Nasledie skifov i alan (Ocherki o slovah i imenah). Vladikavkaz: Ir, 1991. 173 s.
- Gusalov V. M. Verbal'noe tabuirovanie v osetinskom // *Problemy osetinskogo jazykoznanija*. Ordzhonikidze, 1987. Vyp. 2. S. 64–82.
- Gusejnov G.-R. A.-K. Golovnoj ubor polovchanki («roga») u narodov severovostochnokavkazskogo vysokogor'ja (Ingushetija, Dagestan): aspekty areal'noj i istoricheskoj interpretacii // *Arheologija kak zhizn'. Pamjati Evgenija Pavlovicha Mys'kova*. Sbornik statej. Volgograd, 2019. S. 208–211.
- Darchieva M. V. Obraz olenja (sag, huaz / g#æuanz) v osetinskoj Nartiade // *Izvestija SOIGSI*. Vladikavkaz, 2020. Vyp. 38 (77). S. 139–153.
- Dashieva N. B. Obraz olenja-solnce i jetnonim burjatskogo plemeni Hori // *Oriental Studies*. 2020. T. 13. № 4. S. 941–950.
- Dzattiaty R. G. Kul'tura pozdnesrednevekovej Osetii. Vladikavkaz: Ir, 2002. 432 s.
- Dzattiaty R. G. Sklepy verhov'ev r. Liahvy // Dzattiaty R. G. *Izbrannoe*. Arheologija, jetnografija, istorija Osetii: sbornik nauchnyh trudov. Vladikavkaz, 2018. S. 8–14.
- Dode Z. V. Kostjum naselenija Severnogo Kavkaza VII–XVIII vekov (rekonstrukcija jetnosocial'noj istorii). Diss. ... dokt. ist. nauk. 07.00.06. M., 2007. T. I. 1096 s.
- Drjagin N. M. Ljubovnye motivy nartovskogo jeposa gorcev Severnogo Kavkaza // *Tristan i Isol'da: Kollektivnyj trud Sektora semantiki mifa i fol'klora*. Trudy Instituta jazyka i myshlenija. L., 1932. T. II. S. 183–199.
- D'joni G. Legenda o chudesnom olene: istoricheskie korni i interpretacii mad'jarskoj praistorii // *Izvestija Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta*. Serija 2: Gumanitarnye nauki. Ekaterinburg, 2007. T. 49. № 13. S. 34–43.
- Djevlet E. G., Djevlet M. A. Mify v kamne: Mir naskal'nogo iskusstva Rossii. M.: Aleteja, 2005. 472 s.
- Jozdenleni A. Sjoz – haly kibikdi... M.: Ileksa; Stavropol': Servisshkola, 2004. 264 s.
- Zhitie izhe svjatyh otca nashego Feodora arhiepiskopa Edesskogo. Po dvum rukopisjam Moskovskoj Sinodal'noj biblioteki izdal I. Pomjalovskij. SPb.: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk, Vas. Ostr., 9 l., № 12, 1892. XVIII+147 s.
- Zhitie Fedora Edesskogo. Iz rukopisi, prinadlezhashhej Knjazju P. P. Vjazemskomu № LXXXIX. Spisano litograficheskimi chernilami na prozrachnuju bumagu Feodorom Eliseevym. SPb., 1885. Vyp. 3. S. 209–323.
- Ivanenko A. E. Realii voinskogo byta v osetinskih i nartovskih skazanijah i problema datirovki jadra Nartiady // *Izvestija vuzov. Severo-Kavkazskij region*. Obshhestvennye nauki. Rostov-na-Donu, 2003. № 2. S. 34–40.
- Ivanchik A. I. Nakanune kolonizacii. Severnoe Prichernomor'e i stepnye kochevniki VIII–VII vv. do n. je. v antichnoj literaturnoj tradicii: fol'klor, literatura i istorija // *Pontus Septentrionalis III*. M., Berlin: «Paleograf», 2005. 313 s.
- Ierusalimskaja A. A. Arheologicheskie paralleli jetnograficheski zasvidetel'stvovannym kul'tam Kavkaza (po materialam mogil'nika Moshheva balka) // *SJe*. M., 1983. № 1. S. 102–113.

Iron adæmon sfældystad. Dyuuæ tomy. Saræzta jæ Salægaty 3. Dzæudzhyh#æu: Ir, 2007. T. I. 719 f.

«Istorija Iudejskoj vojny» Iosifa Flavija: Drevnerusskij perevod. Izdanie podgotovili A. A. Pichhadze, I. I. Makeeva, G. S. Barankova, A. A. Utkin // Pamjatniki slavjansko-russkoj pis'mennosti. Novaja serija. M.: Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2004. T. I. 880 s.

Ishtvanovich Je., Kul'char V. O verovanijah, plemennoj prinadlezhnosti i hronologii sarmatov Vengerskoj nizmennosti (po materialam pogrebenija v Sentesh-Nad'hed') // Antichnaja civilizacija i varvarskij mir (Materialy 6-go arheologicheskogo seminara). Krasnodar, 1998. Ch. 2. S. 3–27.

Ketenchiev M. B., Dodueva A. T., Hubolov S. M. Nazvanija mesjacev v balkarokarachaevskom kalendare // Vestnik Cherepoveckogo gosudarstvennogo universiteta. Cherepovec, 2019. № 6 (93). S. 109–118.

Kilunovskaja M. E. Interpretacija obraza olenja v skifo-sibirskom iskusstve (po materialam petroglifov i olennyh kamnej) // Skifo-sibirskij mir. Iskusstvo i ideologija. Novosibirsk, 1987. S. 103–107.

Kilunovskaja M. E. Kolesnicy jepohi bronzy v naskal'nom iskusstve Tuvy // Naskal'noe iskusstvo v sovremennom obshhestve. K 290-letiju nauchnogo otkrytija Tomskoj pisanicy. Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii. Kemerovo, 2011. T. 2. Trudy Sibirskoj Associacii issledovatelej pervobytnogo iskusstva. Vyp. VIII. S. 44–53.

Kokiev G. A. Sklepovye sooruzhenija gornoj Osetii. Istoriko-jetnologicheskij ocherk. S 38 risunkami i fotograficheskimi snimkami. Vladikavkaz: Tipo-Foto-Cinkografija iz-va «Rastdzinad», 1928. 74 s.

Kollekcija Filippovskih kurganov iz fondov Muzeja arheologii i jetnografii IJeI UFIC RAN: katalog. Ufa: Kitap, 2018. 400 s.

Korol'kova E. F. Skifo-sibirskij «zverinyj stil'» i Filippovskie kurgany // Kollekcija Filippovskih kurganov iz fondov Muzeja arheologii i jetnografii IJeI UFIC RAN: katalog. Ufa, 2018. S. 31–38.

Kotov V. G., Ismagil R. Semantika dekorirovannogo oruzhija rannih kochevnikov Evrazii // Ufimskij arheologicheskij vestnik. Ufa, 2013. Vyp. 13. S. 68–90.

Kuznecov V. A. Alanija v X–XIII vv. Ordzhonikidze: Izdatel'stvo «Ir», 1971. 247 s.

Kuznecov V. A. Zodchestvo feodal'noj Alanii. Ordzhonikidze: Ir, 1977. 176 s.

Kuznecov V. A. Nartskij jepos i nekotorye voprosy istorii osetinskogo naroda. Ordzhonikidze: Ir, 1980. 136 s.

Kuznecov V. A. Nizhnij Arhyz v X–XII vekah: K istorii srednevekovyh gorodov Severnogo Kavkaza. Stavropol': Kavkazskaja biblioteka, 1993. 464 s.

Kuz'mina E. E. Kon' v religii i iskusstve sakov i skifov // Kuz'mina E. E. Mifologija i iskusstvo skifov i baktrijcev. M., 2002. S. 47–73.

Lakier A. B. Russkaja geral'dika. M.: Kniga, 1990. 432 s.

Levandovskij A. P. V mire geral'diki. Teorija – Istorija – Sushhnost'. M.: Veche, 2008. 184 s.

Luguev S. A. Eshhe raz o tradicionnom zemledel'cheskom kalendare narodov Dagestana // Vestnik Instituta IAJe. Mahachkala, 2009. № 4. S. 73–82.

Lushnikova A. V. Kalendar Severnoj Evrazii kak istochnik dlja rekonstrukcii drevnej kartiny mira // *Voprosy jazykoznanija*. M., 2005. № 5. S. 11–29.

Malahov S. N. Hristianskie jelementy v dekore kamennyh krestov srednevekovoje Alanii // *Iz istorii kul'tury narodov Severnogo Kavkaza*. Stavropol', 2018. Vyp. 10. S. 102–116.

Materialy kompleksnoj fol'klorno-jetnograficheskoj i lingvisticheskoj jekspedicii v severnoj i juzhnoj Osetii (2021–2022). Vladikavkaz: SOIGSI VNC RAN, 2022. 380 s.

Mereshkov S. A. Ingushskij narodnyj kalendar': k istorii voprosa // *Serdalo*. Nazran', 3 fevralja 2022. № 4 (12531). S. 10–12.

Miller Vsev. Terskaja oblast'. Arheologicheskie jekskursii // *Materialy po arheologii Kavkaza, sobrannye jekspedicijami Imperatorskogo Moskovskogo Arheologicheskogo Obshhestva, snarjazhennymi na Vysochajshie sredstva*. M.: Tipografija A. I. Mamontova i Ko, Leont'evskij pereulok, № 5, 1888. T. I. V+II+134 s.

Miller Vc. Osetinskie jetjudy. Vladikavkaz: SOIGI, 1992. 713 s.

Minaeva T. M. Gorodishhe bliz aula Kubiny v Cherkessii // *Izvestija SONII*. Ordzhonikidze, 1960. T. XII. Vyp. IV (Istorija). S. 156–188.

Minaeva T. M. K istorii alan Verhnego Prikuban'ja po arheologicheskim pamjatnikam. Stavropol': Stavropol'skoe knizhnoe izdatel'stvo, 1971. 248 s.

Moroz A. B. Legenda o zhertvennom olene: geografija, varianty, istochniki, paralleli // *Ethnolinguistica Slavica*. K 90-letiju akademika Nikity Il'icha Tolstogo. M., 2013. S. 212–233.

Moshinskij A. P. Obraz hozjaina zverej v kobanskoj plastike // *Mezhdru Aziej i Evropoj. Kavkaz IV–I tys. do n. je. Materialy konferencii, posvjashhennoj 100-letiju so dnja rozhdenija Aleksandra Aleksandroviča Iessena*. SPb., 1996. S. 111–113.

Mysykkaty B. Po sledam «alanskogo barsa» // *Istoriko-filologicheskij arhiv*. 10. Vladikavkaz, 2021. S. 37–73.

Nagler A. O stilizovannyh izobrazhenijah olenej na olennyh kamnjah Central'noj Azii // «Terra Scythica»: *Materialy mezhdunarodnogo simpoziuma «Terra Scythica»*. Novosibirsk, 2011. S. 178–184.

Nakusova N. T. Obraz pokrovitelja ohoty v osetinskoj mifologii // *Duhovnaja kul'tura osetin i sovremennost': problemy i perspektivy*. Sbornik nauchnyh statej. Materialy respublikanskoj nauchno-prakticheskoj konferencii. Vladikavkaz, 2009. S. 77–83.

Narty kaddzhytæ: Iron adæmy jepos. Dzæudzhyhæu: Iryston, 2003. Ch. 1. 592 f.

Narty kaddzhytæ: Iron adæmy jepos. Dzæudzhyhæu: IPO SOIGSI, 2010. Ch. 5. 766 f.

Nefjodkin A. K. Pod znamenem drakona: Voennoe delo sarmatov vo II v. do n. je.–V v. n. je. // *Seriya «Militaria Antiqua»*, V. SPb.: Peterburgskoe vostokovedenie; M.: Filomatis, 2004. 192 s.

Nikonov V. P. Kochevnicheskij plast v kul'turnom nasledii Parfjanskoj derzhavy (A nomadic lyster in the cultural heritage of the Parthian realm) // *Kul'turnoe nasledie Turkmenistana (glubinnye istoki i sovremennye perspektivy)*. Materialy k mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii. Ashgabat–SPb., 2000. S. 31–35.

Okladnikov A. P. Olen' – zolotyje roga. Rasskazy ob ohote za naskal'nymi risunkami. M.–L.: Izdatel'stvo «Iskusstvo», 1964. 240 s.

Osetinskie teksty, sobrannye Dan. Chonkadze i Vas. Coraevym. Izdal Akademik A. Shifner // Prilozhenie k XIV-mu tomu Zapisok Imperatorskoj Akademii Nauk. SPb.: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk, 1868. № 4. 104 s.

Pamjatniki otrechennoj russkoj literatury. Sobrany i izdany Nikolaem Tihonravovym (Prilozhenie k sochineniju: «Otrechennye knigi drevnej Rossii»). M.: V Universitetskoj tipografii (Katkov i K°), 1863. T. II. IV+457 s.

Panchenko A. «Moral'naja jekonomika» zhertvoprinoshenija i svjatostatstva v russkoj krest'janskoj kul'ture // Quaestio Rossica. 2021. T. 9. № 4. S. 1241–1258.

Pasturo M. Simvolicheskaja istorija evropejskogo srednevekov'ja. SPb.: Aleksandrija, 2012. 448.

Peretc V. Slovo o polku Igorevim: pam'jatka feodal'noï Ukraïni-Rusi XII viku. Vstup, tekst. Komentar // Ukraïns'ka Akademiya Nauk. Zbirnik Istorichno-filologichnogo viddilu. U Kiïvi: Z drukarni Ukraïns'koï Akademii Nauk, 1926. № 33. IH+351+6 s.

Plaeva Z. K. Drevnie istoki obraza Afsati v ohotnich'ej mifologii osetin // Arheologija, jetnografija i jazyki Kavkaza. SPb., 2022. Vyp. 3. (Ad fontes. Materialy i issledovanija po istorii nauki; vyp. 22). C. 213–228.

Pomjalovskij I. Sbornik grecheskih i latinskih nadpisej Kavkaza. Sostavil dlja V-go Arheologicheskogo Sezda v Tiflise. SPb.: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk, 1881. 95 s.

Prohorova T. A. Nekotorye aspekty ideologii sarmato-alan (Po materialam kurgana 10 Kobjakovskogo mogil'nika) // VDI. M., 1994. № 4. S. 174–182.

Pchelina E. G. Ærtækahyg – osetinskij mifologicheskij kon' (bronzovye figurki VI–VII vv. n. je.) // Novye materialy po arheologii Central'nogo Kavkaza v drevnosti i srednevekov'e. Ordzhonikidze, 1986. S. 45–48.

P'jankov I. V. Srednjaja Azija v antichnoj geograficheskoj tradicii: Istochnikovedcheskij analiz. M.: Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura» RAN, 1997. 343 s.

Rastorgueva V. S., Jedel'man D. I. Jetimologicheskij slovar' iranskih jazykov. M.: Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura» RAN, 2000. T. I. 327 s.

Rahno K. Ju. Glava 11. Vsled za olenem: sarmato-alanski istoki obraza olenja-putevoditelja v predstavlenijah srednevekovyh frankov // ALLON. K 60-letiju zaslužennogo dejatelja nauki RJuO professora Ju. A. Dziccojty: Kollektivnaja monografija (Moskva, 2021 g.; Chinval, 2021 g.). M., 2021. S. 140–160.

Rahno K. Ju. Hettskie paralleli k Nartovskomu jeposu // Jenciklopedija Osetinskoj Nartiady: v 3-h tomah. Vladikavkaz, 2023. T. 3. P–Ja. S. 321–324.

Rukavishnikova I. V. Dekor mecha iz kurgana 4 mogil'nika Filippovka 1 // Drevnost': istoricheskoe znanie i specifika istochnika. Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, posvjashhennoj pamjati Jedvina Arvidovicha Grantovskogo i Dmitrija Sergeevicha Raevskogo. 12–14 dekabnja 2011 goda. M., 2011. Vyp. V. S. 176–181.

Rukavishnikova I. V. Mnogofigurnye kompozicii s antropomorfnyimi scenami v kontekste zverinogo stilja // Trudy III (XIX) Vserossijskogo arheologicheskogo sezda. Velikij Novgorod – Staraja Russa. SPb.–M.–Velikij Novgorod, 2011a. T. I. S. 373–376.

Rukavishnikova I. V. Zverinyj stil' i mifologicheskie sjuzhety dekora paradnyh mechej Evrazii skifskogo vremena (Po materialam paradnogo mecha iz mogil'nika Filippovka 1 i mechej iz sobranija GIM i GJe) // Konstantin Fedorovich Smirnov i sovremennye problemy sarmatskoj arheologii. Materialy IX Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii «Problemy sarmatskoj arheologii i istorii», posvjashhennoj 100-letiju so dnja rozhdenija Konstantina Fedorovicha Smirnova: sbornik statej. Orenburg, 2016. S. 233–240.

Russkaja istoricheskaja biblioteka, izdavaemaja Imperatorskoju Arheograficheskiju Komissiej. SPb.: Tipografija M. A. Aleksandrova, 1908. T. VI. Pamjatniki drevne-russkogo kanonicheskogo prava. Ch. I (pamjatniki XI–XV v.). XVIII+1472 c. i stb.

Skakov A. Ju. Obraz olenja v mifologii drevnego naselenija Kavkaza // Kavkazskij sbornik. M., 2021. T. 13 (45). S. 29–40.

Slavnin V. D. Arhaika v duhovnoj kul'ture kumandincev: vselennaja i chelovek, vremena i kalendar' // Metody rekonstrukcii v arheologii. Novosibirsk, 1991. S. 179–218.

Slovo o polku Igoreve. Vstupitel'naja stat'ja D. S. Lihacheva. Sostavlenie i podgotovka tekstov L. A. Dmitrieva i D. S. Lihacheva. Primechanija O. V. Tvorogova i L. A. Dmitrieva. L.: Izdatel'stvo «Sovetskij pisatel'». Leningradskoe otdelenie, 1967. 539 s.

Smirnov N. Ju. Putevodnyj olen': sjuzhet presledovanija olenja geroem na kolesnice v izobrazitel'noj tradicii vostoka i zapada Evrazii vtoroj poloviny II–rubezha II–I tys. do n. je., i nekotorye fol'klorno-jepicheskie paralleli // Problemy istorii, filologii, kul'tury. M.–Magnitogorsk–Novosibirsk, 2018. № 2. S. 63–91.

Taov H. T., Batyrova L. H. Adygje kalendar' (mahujehjem, mazjehjem, ja c'ljehjer). Nal'shyk: Kabardino-Balkarskij universitet, 2004. 47 s.

Tedeeva L. V. Svjatilishhe Usanet: Olen' i zhertvoprinoshenie olenja // Duhovnaja kul'tura osetin i sovremennost': problemy i perspektivy. Sbornik nauchnyh statej. Materialy respublikanskoj nauchno-prakticheskij konferencii. Vladikavkaz, 2009. S. 104–114.

Tmenov V. H. Zodchestvo srednevekovoj Osetii. Vladikavkaz: RIPP im. V. A. Gassieva, 1995. 437 s.

Tuallagov A. A. Vsevolod Fedorovich Miller i osetinovedenie. Vladikavkaz: IPO SOIGSI, 2010. 433 s.

Tuallagov A. A. Rannie alany. Vladikavkaz: IPC SOIGSI VNC RAN i RSO-A, 2014. 462 s.

Tuallagov A. A. Obraz leoparda v istorii Osetii i sovremennost' // NARTAMONGÆ. Zhurnal Alano-Osetinskih Issledovanij: Jepos, Mifologija, Jazyk, Istorija. Vladikavkaz–Parizh, 2021. T. XVI. № 1, 2. S. 60–125.

Tuallagov A. A. Obraz leoparda v istorii Osetii i sovremennost' (II) // NARTAMONGÆ. Zhurnal Alano-Osetinskih Issledovanij: Jepos, Mifologija, Jazyk, Istorija. Vladikavkaz–Parizh, 2022. T. XVII. № 1, 2. S. 311–342.

Turilov A. A. K istorii velikomoravskogo nasledija v literaturah juzhnyh i vostochnykh slavjan (Slovo «O pohvale Bogorodice Kirilla Filosa» v rukopisnoj tradicii XV–XVII vv.) // Velikaja Moravija, ee istoricheskoe i kul'turnoe znachenie. M., 1985. S. 253–269.

Tpkova-Zaimova V., Miltenova A. Istoriko-apokaliptičnata knižhnina vv Vizantija i v srednovekovna Blgarija. Sofija: Universitetsko izdatelstvo «Sv. Kliment Ohridski», 1996. 360 s.

Tjutjugina N. V. K simbolike obraza olenja v skifo-sibirskom zverinom stile: po materialam Filippovskogo kurgana № 1 // *Iskusstvo Evrazii*. Barnaul, 2017. № 3 (6). S. 68–87.

Uarziati V. S. Osetino-ingushskie jetnokul'turnye kontakty v material'noj kul'ture // Uarziati V. S. *Izbrannye trudy: Jetnologija. Kul'turologija. Semiotika. Vladikavkaz*, 2018. T. II. S. 440–463.

Uvarov A. S. *Hristianskaja simbolika*. M.: Tipografija G. Lissnera i D. Sobko, 1908. Ch. 1. Simbolika drevne-hristianskogo perioda. X+212 s.

Uvarova P. S. *Kavkaz. Putevyje zametki*. M.: Tipografija A. I. Mamontova i Ko, Leont'ev. Per., № 5, 1887. 326 s.

Firkovich A. *Arheologicheskie razvedki na Kavkaze // Zapiski Imperatorskogo Arheologičeskogo Obshhestva*. SPb., 1857. T. IX. Vyp. II. S. 371–405.

Fljorov V. S. *Alany Central'nogo Predkavkaz'ja V–VIII vekov: obrjad obezvrezhivanja pogrebennyh // Trudy Klin-Jarskoj jekspedicii*. I. M.: Polimedia, 2000. 164 s.

Hajrov B. A. *Naimenovanija mesjacev v ingushskom narodnom kalendare. Kul'tovye prazdniki i obrjady, svjazannye s kalendarnymi datami proshlogo (K probleme svedenija naimenovaniy mesjacev ingushskogo narodnogo kalendarja k edinoobraziju) // Vestnik Ingushskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta gumanitarnyh nauk im. Ch. Je. Ahrieva*. Magas, 2021. № 2. S. 48–59.

Hatuev R. T., Shamanov I. M. *Kalendar' // Karachaj s drevnejshih vremen do 1917 goda. Istoriko-jetnograficheskie očerki*. Cherkessk, 2009. S. 203–218.

Hurshudjan Je. Sh. *O dvuh sasanidskih gemmah // Pis'mennye pamjatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka. XXIII godičnaja nauchnaja sessija LO IV AN SSSR (doklady i soobshhenija)*. M., 1988. Ch. I. S. 92–102.

Hurshudjan Je. Sh. *Pechat' naslednogo princa Arana Asaja // Commentationes Iranicae. Sbornik statej k 90-letiju Vladimira Aronoviča Livshica*. SPb., 2013. S. 191–201.

Hesaty V. *Iron cuanættæ ægdæuttæ æmæ ævzag: jetnografion očerok. – dykkag bahhæstgond rauagd. Dzæudzhihæu: Ir*, 2010. 175 f.

Caroeva M. G. *O nekotoryh teonimicheskikh paralleljah ingushej s hurrito-urartskim mirom // Urartu–Ingushetija: kul'turno-istoricheskie svjazi: Materialy nauchnogo seminarja (21 aprelja 2015 g., IngNII, g. Magas)*. Magas, 2016. S. 13–34.

Cgoev H. F. *Slovar' osetinskoj mifologii i uklada zhizni*. Vladikavkaz: IPC SOIGSI VNC RAN i RSO-A, 2015. 599 s.

Coraev Z. U. *Mifologičeskij smysl i social'nyj kod*. SPb.: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2007. 271 s.

Chibirov L. A. *Agrarnye istoki kul'ta zhivotnyh u osetin // SJe*. M., 1983. № 1. S. 94–101.

Chibirov L. A. *Tradicionnaja duhovnaja kul'tura osetin*. M.: Rossijskaja političeskaja jenciklopedija (ROSSPJeN), 2008. 711 s.

Chibirov L. A. *Olen' v ideologii iranskih narodov // Vestnik Dagestanskogo nauchnogo centra. Mahachkala*, 2012. № 46. S. 52–55.

Chlenova N. L. *Skifskij olen' // MIA*. M., 1962. № 115. Pamjatniki skifo-sarmatskoj kul'tury. S. 167–203.

- Chibirov L. A., Rahno K. Ju. Olen' // Jenciklopedija Osetinskoj Nartiady: v 3-h tomah. Vladikavkaz, 2022. T. 2. I–O. S. 374–378.
- Chlenova N. L. Iranskije prototipy «skifskih olenej» // KSIA. M., 1984. Vyp. 178. Pamjatniki zheleznogo veka. S. 3–11.
- Chochiev A. R. Očerki istorii social'noj kul'tury osetin. Chinvali: Iryston, 1985. 288 s.
- Chursin G. F. Osetiny. Jetnograficheskiy ocherk // Materialy po izucheniju Gruzii. Jugo-Osetija. Trudy Zakavkazskoj nauchnoj asociacii. Ser. 1. Tiflis. 1925. Vyp. 1. S. 132–232.
- Chhaidze V. N. Detali zhenskogo golovnogu ubora u kochevnikov Vostochnoevropejskoj ravniny III–pervoj poloviny VIII vekov // Pamjatniki srednevekovoj arheologii Vostočnoj Evropy. K jubileju Mariny Dmitrievny Polubojarinovoj. M., 2017. S. 218–234.
- Shamanov I. M. Narodnyj kalendar' karachaevcev // SJe. M., 1971. № 5. S. 108–117.
- Shaposhnikov A. K. Jazykovye drevnosti Severnogo Prichernomor'ja (Jetimologija jazykovyh reliktoev Severnogo Prichernomor'ja). 10.02.19 – Teorija Jazykoznanija. Diss. ... dokt. fil. nauk. M., 2007. 870 s.
- Shaub I. Ju., Jacenko S. A. Meotskiy psalij s unikal'nym izobrazheniem // Novyj Germes. Vestnik klassicheskoj arheologii, antikovedenija i medievistiki. Svjato-Aleksievskaja Pustyn'–Sankt-Peterburg, 2022. Vyp. XIV, 1. S. 4–19.
- Shafarik P. I. Slavjanskije drevnosti. M.: V Universitetskoj Tipografii, 1848. T. II. Kn. III. 276+151 s.
- Shestopalova Je. Ju. Amulety Arhonskogo katakombnogo mogil'nika // Jelektronnyj nauchnyj zhurnal «Apriori. Serija: Gumanitarnye nauki». 2016. № 1. S. 1–21.
- Shihsaidov A. R., Ajtberov T. M., Orazaev G.-M. R. Dagestanskije istoricheskie sochinenija. M.: Nauka. Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura», 1993. 302 s.
- Jablonskiy L. T., Rukavishnikova I. V., Shemahanskaja M. S. «Zolotoj» mech iz carskogo kurgana № 4 mogil'nika Filippovka 1 // VDI. M., 2011. № 4 (279). S. 219–250.
- Jacenko S. A. Kostjum drevnej Evrazii (iranojazychnye narody). M.: Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura» RAN, 2006. 664 s.
- Jacenko S. A. Verojatnye geroi jeposa skifov na fone drevnih iranskih i iranizirovannyh obshhestv Stepj // Novyj Germes. Vestnik klassicheskoj arheologii, antikovedenija i medievistiki. Svjato-Aleksievskaja Pustyn'–SPb., 2021. XIII, 4. K 70-letiju Igorja Jur'evicha Shauba. S. 176–212.
- Jacenko S. A. Bogi sarmatov // Materialy po Arheologii i Istorii Antichnogo i Srednevekovogo Prichernomor'ja. Nizhnevartovsk, 2022. № 14. S. 143–184.
- Jacenko S. A. O nekotoryh gruppah osetinskih i alanskih tamg // Voprosy drevnej i srednevekovoj arheologii Severnogo Kavkaza i privilegajushhih territorij. Nauchnyj al'manah, posvjashhennyj pamjati izvestnogo specialista po arheologii Severnogo Kavkaza Aleksandra Pinkusovicha Moshinskogo. Iz istorii kul'tury narodov Severnogo Kavkaza: sbornik nauchnyh statej. Stavropol'–M., 2023. Vyp. 16. 436–468.

Received on 5.07.2023

Accepted on 8.08.2023

REVIEW. РЕЦЕНЗИЯ

Т. К. Салбиев

*Центр скифо-аланских исследований им. В. И. Абаева,
Владикавказский научный центр РАН
Владикавказ, Россия*

**Дзиццойты Юри. *Ирон æвзагмæ тæлмац кæныны æгъдауттæ*
(лексикæйы фарстытæ). Цхинвал: Хуссар Ирыстоны
Паддзахадон университет, 2022. — 85 ф.**

Рецензия посвящена новой книге известного осетиноведа и ираниста Ю. А. Дзиццойты, которая представляет собой методические разработки к читаемому им в Юго-Осетинском государственном университете имени А. Тибилова курсу теории перевода. В качестве предисловия книга содержит краткий очерк истории переводов на осетинский язык в Южной Осетии. Основу книги составляют переводы на осетинский язык, выполненный самим автором, сопровождаемые его комментариями. Посвященная главным образом вопросам из области лексикологии, она обобщает принципы и основные закономерности литературного перевода хрестоматийных памятников поэзии русской и советской литературы, произведений на немецком и английском языках. Отдельного упоминания заслуживают переводы нескольких древнеперсидских надписей, также относимых автором к поэтическим памятникам, и предлагаемый им анализ встречающейся в них лексики, сведенный в небольшом словаре. В рецензии содержится как обзор книги, так и указания на ее сильные стороны, а также пожелания по ее дальнейшему развитию.

К л ю ч е в ы е с л о в а: теория и практика перевода, принципы и закономерности, лексикология, осетинский язык, русская и советская поэзия, английская поэзия, немецкая поэзия, древнеперсидские памятники, древнеперсидский словарь.

В прошлом году в издательстве Юго-Осетинского государственного университета имени Александра Тибилова вышла в свет небольшая по своему объему и формату книга, посвященная теоретическим и практическим проблемам перевода на осетинский язык. Одним из авторов этой книги, видного осетиноведа, Юрия Альбертовича Дзиццойты, заслуженного деятеля науки Республики Южная Осетия (государство Алания), кандидата филологических наук, профессора, заведующего кафедрой осетинского

языка и общего языкознания упомянутого университета было бы достаточно, чтобы уделить ей пристальное внимание. Забегая вперед, замечу, что содержание книги вполне оправдывает самые смелые ожидания и оставляет неизгладимое впечатление. С точки зрения ее композиции следует заметить, что структура книги ясно определена самим автором, который различает в ней две основные части: первая часть — переводы русских и зарубежных поэтов, вторая часть — переводы с древнеперсидского языка. Завершает книгу древнеперсидско-осетинский словарь. Помимо четко выверенной композиции, отражающей общий замысел автора, показать широту охвата и динамику отобранных им для перевода текстов, строгий академический характер книги позволяют и постраничные сноски, в которых содержатся комментарии к тексту, а также подробные библиографические описания упоминаемых источников.

При более близком знакомстве с ней становится очевидно, что она является событием не только в области осетинской филологии, но выходит по своему значению на широкий общекультурный уровень, поднимая вопросы развития осетинского языка и проблемы языкового строительства. Более того, и сам автор книги, широта и разносторонность научных интересов которого давно хорошо известны, открывается читателю с неожиданной стороны, обнаруживая новые грани своего несомненного таланта, но теперь уже не как ученого, а еще и как поэта. Поскольку книга написана на осетинском языке, посвященная ей рецензия представляется весьма полезной, позволяя сделать всеобщим достоянием содержащиеся в ней подходы, наблюдения и практические результаты, представляющие безусловную общетеоретическую значимость.

О чем эта книга, насколько она своевременна, чем замечательна, какие перспективы дальнейшего развития теории и практики перевода на осетинский язык намечает – вот те вопросы, обсуждению которых будет посвящена настоящая рецензия.

* * *

Прежде всего замечу, что даже самые распространенные и «благополучные» языки мира, входящие в число официальных языков Организации Объединенных Наций (напомню, что это – русский, английский, французский, китайский, арабский, испанский) постоянно прилагают усилия для своего сохранения. Достаточно сказать, что существует федеральный закон «О государственном языке Российской Федерации», призванный решать вопросы, относящиеся к языковой сфере. Сошлюсь в этой связи также и на недавний закон (от 16 февраля 2023 г.), принятый государственной думой

РФ, о чистоте русского языка, предполагающий контроль за соблюдением норм русского литературного языка. Не вдаваясь в его подробности, замечу главное: он отражает озабоченность общества за судьбу своего языка, его чистоту и следование его литературной норме. Языки малых народов, с этой точки зрения, не мене уязвимы и потому также нуждаются в защите. Одним из таких средств укрепления позиций любого языка, как большого, так и малого в культурном пространстве следует признать перевод.

Переходя к разбору самой книги, в первую очередь, укажу на актуальность поднимаемой в ней проблемы перевода с точки зрения социолингвистики. Известно, что жизненная сила любого языка, иначе говоря, его vitalность, напрямую зависят от того, насколько широк охват тех областей общественной жизни (коммуникативных сфер), в которые ему открыт доступ, а также насколько богаты и разнообразны осуществляемые им функции (такие как коммуникативная, эмотивная, когнитивная, номинативная, метаязыковая, эстетическая и др.). С учетом перечисленных функций в рецензируемой книге наиболее актуальными следует считать три из них. Прежде всего, речь должна идти об эстетической, поскольку она предполагает использование языка в поэтической сфере, неразрывно связанной с представлением о прекрасном. От нее вряд ли может быть отделена функция эмотивная, то есть эмоциональная, без которой поэзия, обладая формой, лишилась бы своего эмоционально-психологического воздействия на читателя / слушателя. Далее, следует упомянуть и номинативную функцию, которая напрямую связана с лексической подсистемой языка, находящейся, согласно подзаголовку книги, в центре внимания автора. Без нее невозможны коммуникация, то есть общение, обмен информацией, и познание, то есть гносеология. Наконец, тот факт, что книга написана на осетинском языке делает необходимым упоминание метаязыковой функции, в рамках которой происходит научное описание языком самого себя, что подчеркивает общий посыл книги: показать потенции осетинского языка на достойное место в современном культурном и научном пространстве.

Нельзя не заметить и того, что уже с первой страницы становится очевидна свойственная ей высокая филологическая культура, определяющая не только ее несомненное достоинство, но доставляющая искусственному читателю непередаваемое удовольствие, снова и снова открывая свойственную ей глубину в постижении проблемы перевода и тщательность проработки даже самых мелких деталей. Общим вступлением, вводящим читателя в курс проблем, поднимаемых в книге можно по праву считать открывающий книгу краткий очерк истории переводов лучших образцов мировой литературы на осетинский язык. Обращаясь к самым истокам этой школы, история которой уже насчитывает более столетия, он

упоминает имена таких осетинских писателей, как Нигер (Иван Джанаев), Цоцко Амбалов, Бабу Зангиев, Арсен Коцоев, Нафи, Гриш, Ахсар Кодзати, Георгий Бестауты, Шамиль Джикаев, Музафер Дзасохов, Тотрадз Кокаев, которые оставили прекрасные образцы переводов прозы и поэзии, а также обсуждали теоретические проблемы художественного перевода. Известный литературовед Зинаида Тедтоева на протяжении полувека в меру своих сил и возможностей публиковала эти переводы. Общеобразовательным целям также соответствуют и краткие аннотации, предпосланные каждому из поэтов, в которых автор помимо чисто биографических сведений, также дает их общую литературоведческую характеристику и сообщает сведения, касающиеся истории переводов этих поэтов на осетинский язык.

Отдельного упоминания заслуживает историческая по своему характеру заметка о семинаре молодых переводчиков, созданном в 1977 году Югоосетинским союзом писателей. В те годы, обойдя средние школы города Цхинвала, писатели пригласили тех, кто уже писал стихи, публиковавшиеся в школьных стенных газетах. Занятия с начинающими поэтами проводили такие признанные мастера слова как Нафи, Владимир Гаглоев, Георгий Дзугаев, Хадзы-умар Алборов и др. Во время занятий шло обсуждение работ молодых авторов, их подробный анализ, так что дискуссия переходила уже в плоскость постижения высокого писательского мастерства. Автор также рассказывает о том, что обмен мнениями иногда носил чрезвычайно эмоциональный характер, перерастая в жаркие споры, что позволяет — как следует полагать — и мне высказать некоторые свои соображения относительно представленных в книге переводов. Из книги узнаем и то, что тогда же у ее автора была возможность поступить в Литературный институт имени А.М. Горького, от которой он сам отказался, согласившись с доводами своих старших коллег о том, что прежде необходимо набраться жизненного опыта. Так был сделан судьбоносный выбор, благодаря которому, сравнительно-историческое изучение осетинского языка и литературы, осетинская филология в целом, обрели в лице Юрия Альбертовича верного и глубокого исследователя, постигающего его самые сокровенные тайны. Однако, как видим, и увлечение поэзией не прошло бесследно, долгое время оставаясь в тени академических работ автора, оно явственно напомнило о себе, хотя и не в виде самостоятельного творчества, но поэтических переводов, невозможных без поэтического дара.

Одна из важнейших задач, стоявших перед автором книги и успешно им решенная, заключалась в том, чтобы показать разнообразие жанровых и стилевых возможностей современного осетинского языка, его выразительное богатство. Придерживаясь хронологического принципа, в первую очередь он обращается к Ломоносову и Сумарокову, представляющим этап

классицизма в русской литературе, связанный с эпохой Просвещения. Примечательно, что в самой русской поэзии этот этап характеризуется переводами античных поэтов, таких, например, как римский поэт Гораций. Затем следует романтический этап, представленный творчеством Лермонтова. Некрасов всем хорошо известен как поэт народно-демократического направления. Символизм представляет Бальмонт, а другие представители поэзии Серебряного века, Гумилев и Ахматова, могут быть отнесены к течению акмеизма. Есенина можно причислить к «деревенщикам», прочно привязанным к родной почве и стихии народной речи. Завершает первую часть советский поэт Щипачев с лирическими стихами. Так в предельно сокращенном и сжатом виде удастся получить некое общее, хотя и схематичное представление о становлении русской литературной традиции и ее исторической эволюции. Далее автор переходит ко второй части, в которой он дает слово зарубежным авторам, представленным блистательными именами немецкой, английской и американской поэзии: Генриха Гейне, Джорджа Байрона, Альфреда Теннисона, Джона Месфилда, Генри Лонгфелло. В сборнике также представлена и современная американская поэтесса Эдит Сегал. В завершении Ю. А. Дзицойты обращается к древнеперсидской традиции, представленной так называемыми ахеменидскими текстами, и эта часть книги носит совершенно новаторский характер, о чем подробнее будет сказано ниже.

* * *

Теперь же, переходя к обсуждению представленных в рецензируемой книге переводов, сразу замечу, что выбор произведений для перевода никогда не является случайным, но всегда обусловлен теми или иными вескими причинами. Так, например, обращение к переводу Ломоносова всем хорошо известного благодаря Пушкину стихотворения римского поэта Горация «Памятник», автор фактически ставит проблему перевода в широкой культурно-исторической ретроспективе. Действительно, с одной стороны, нельзя не заметить его расхождений с Пушкинской версией, отличающейся достаточной свободой в его интерпретации, с другой стороны, из комментариев к нему узнаем, что сам Гораций также ставил себе в заслугу перевод на латынь древнегреческой лирики эолийских поэтов (с которыми связано выражение «эолова арфа», издававшая чудесные звуки при дуновении ветра и символизировавшая гармонию природы и человека). Это стихотворение можно считать своего рода поэтическим манифестом самого автора, отражающим его жизненное кредо и формулирующим в стихотворной форме пролегомены к разработанному им учебному курсу перевода. Двустышие из

Сумарокова носит характер эпиграммы и является сатирическим по своему характеру, вскрывая социальные проблемы, которые носят вневременной характер и известны любому обществу, в том числе и сегодня. Эта же сатирическая волна подхвачена и Лермонтовым, хотя и разбавлена его замечательной любовной лирикой и философскими рассуждениями.

Приступая к разбору переведенных стихотворений, оговорюсь, что мне, как читателю, не доставало оригиналов тех поэтических и иных текстов, перевод которых содержится в ней. Подобное сопоставление само напрашивается, поскольку только оно позволяет сделать наблюдения относительно соблюдения стихотворного размера и рифмы, лексики и синтаксиса оригинала при переводе. В качестве примера сошлюсь на стихотворение Николая Гумилева «Выбор»:

Созидающий башню сорвется,
Будет страшен стремительный лет,
И на дне мирового колодца
Он безумье свое проклянет.

Разрушающий будет раздавлен,
Опрокинут обломками плит,
И, Всевидящим Богом оставлен,
Он о муке своей возопит.

А ушедший в ночные пещеры
Или к заводям тихой реки
Повстречает свирепой пантеры
Наводящие ужас зрачки.

Не спасешься от доли кровавой,
Что земным предназначила твердь.
Но молчи: несравненное право —
Самому выбирать свою смерть.

Как отмечает сам автор рецензируемой книги, это стихотворение, наряду со стихотворением «Жирав», также переведенном, входило в число любимых Василием Ивановичем Абаевым, который нередко читал их наизусть на своих занятиях. В этих стихах присутствует не только романтика дальних странствий, открытия неведомых стран и континентов, но и героики эпических походов, сближающая их по своему духу с осетинскими сказаниями о нартах, также проводившими все свое свободное время в походах за добычей — *балцах*, предполагавших

постоянный риск собственной жизнью. Название по-осетински звучит как «*Равзарыны бар*»:

Мáсыг амайæг расхъиудзæн зæхмæ,
Уайтагъд аныхъырджæн уый зындон,
Æмæ йе 'нæзонд митыл дæлдзæхæй,
Уый æнустæм кæндзæни фæсмон.

Мáсыг чи халы – дуртæн сæ быны
Цъист æрцаудзæн, быныæфт кæндзæн.
Стыр Хуыцау ыл кæй рахатти уымæ
Уый, йæ хъызæмар хъаргæ, кæсдзæн.

Хи сæр талынг лæгæты чи 'фснайы
Кæнæ хъамылджын доны былтыл,
Уый та бамбæлдзæн ссырджын ыстайы
Тугсалынгæнæг дзагъыр цæстыл.

Нæй ирвæзын æлгыстаг адзалай,
Уый лæджды фыртæн – æрвты «лæвар».
Фæлæ сабыр: æвæджиау бар дын —
Ды дæхæдæг дæ мæлæт æвзар!

Чеканный ритм стиха, богатство его образов, его сдержанность и простота формы при несомненной философской глубине его идейно-тематического содержания сближают его с лучшими традициями осетинской литературы и устного народного творчества, параллели с которым часто и вполне оправданно проводит и сам автор. Одно упоминание строительства башни находит убедительную опору в традиционном осетинском быту и устном народном творчестве, в поэзии Коста Хетагурова. Главное отличие от фольклорных текстов — психологизм, свобода воли, преодоление бессознательного коллективного начала, наделение каждого индивидуальной судьбой. Перевод названия стихотворения «*Равзарыны бар*» мне кажется слишком буквальным, на ум приходит, в качестве альтернативы — «*Барвæндæй*», хотя и несколько отклоняющееся от оригинала в плане морфологии. Здесь вместо существительного — наречие, образованное из *бар* 'воля, право' и *фæнд* 'желание' (буквально означающее «добровольно»), но вполне соответствующее требованию адекватности перевода и несущее на себя поэтическую печать. Относительно формы замечу, что в переводе сохранена перекрестная рифма типа АВАВ, тогда как характерный для оригинала стихотворный размер с ударением на третьем слоге стопы, именуемый анапе-

стом, строго не соблюден. Насколько оправдано такое отступление? Обсуждая переводы с русского языка, ограничусь этим примером.

Обращаясь к переводам с английского и немецкого, особо оговорю то, что, подобное сопоставление с оригиналом может оказать помощь и в изучении иностранного языка. Приведу в качестве примера перевод стихотворения американского поэта, классика англоязычной поэзии XIX века — Генри Лонгфелло «*The arrow and the song* / Стрела и песня». Начну с оригинала:

I shot an arrow into the air,
It fell to earth, I knew not where;
For so swiftly it flew, the sight
Could not follow it in its flight.

I breathed a song into the air,
It fell to earth, I knew not where;
For who has sight so keen and strong
That it can follow the flight of a song?

Long, long afterwards, in an oak
I found the arrow, still unbroke;
And the song, from beginning to end,
I found again in the heart of a friend.

Характерной особенностью этого стихотворения следует считать его удивительную простоту и ясность внутренней структуры, соотносимой с известным в устном народном творчестве ритмо-синтаксическим параллелизмом. Вместе с тем, оно обладает богатством образов и несомненной философской глубиной. В целом он ставит перед переводчиком непростую двуединую задачу, которая оказывается вполне ему по плечу. Судить читателю, в переводе «*Фат æмæ зарæг*»:

Уæлдæфмæ иу хатт мæ фат ыстаhti,
Фæлæ дын зæхмæ кæмдæр æрхауди.
Афтæ цырд таhti æмæ лæджы цæст
Фатæн йæ тахтыл иу уысм нæ фæхæст.

Уæлдæфмæ иу хатт мæ зард ыстаhti,
Фæлæ дын зæхмæ кæмдæр æрхауди.
Арæби, чи у ахæм цырddзаст та
Зарæджы цырд таht цæстæй чи 'рцахса?!

Къорд азты фæстæ мæ фат ыссардтон —
Тулдзы ныссагъди æмæ йæ сластон.
Мæ зарæг разынд – хуыздæр нæ ваййы! —
Мæ хорз хæларæн йæ хъарм зæрдæйы.

Перевод сохранил доверительную интонацию оригинала и его философскую оценку значимости в жизни человека дружбы, упоминание стрелы сначала указывает на лучника, воина, а затем, когда она сопоставляется с песней, задает тему вселенской необъятности мира, одиночества в нем человека, преодолеть которое может только тепло, идущее из сердца друга, верного и неколебимого как могучий дуб.

Несмотря на все достоинства разобранных примеров, наиболее оригинальной и ценной представляется последняя часть, посвященная переводам с древнеперсидского языка, которая призвана, насколько можно судить, восполнить отсутствие древних связных текстов скифского языка, к которому принято возводить осетинский. Замечу, что подобная практика, когда для изучения истории генетически родственных языков используется наиболее архаичный памятник одного из них, в целом, может считаться общепринятой. Достаточно сослаться на Готскую Библию, или Серебряный кодекс (Codex Argenteus), сделанный предположительно епископом Вульфиллой и датируемый VI в. н.э., используемый в качестве древнейшего развернутого письменного памятника при изучении всех германских языков, хотя он и относится к уже несуществующей восточногерманской группе. С этой точки зрения, обращение к древнеперсидским памятникам представляется вполне оправданным, а их перевод на осетинский язык можно считать актуальной исследовательской задачей.

Эта часть может по праву считаться своего рода вводным курсом в иранистику, своего рода пропедевтикой, подменяя в некотором смысле известные учебные пособия. Напомню, что Ахеменидская империя была основана Киром Великим, а ее возникновение принято связывать с завоеванием им Вавилона осенью 539 года до н.э. Крах же персидской империи связан с поражением от Александра Македонского в IV веке до н.э. Из двух памятников приведу второй, небольшой по объему, но дающий общее представление о стиле и содержании ахеменидских надписей. Большинство из них сделаны были клинописью и выбиты в скалах, параллельно с эламских и аккадских текстами, что облегчило их перевод, когда они были обнаружены. Расположение строк повторяет оригинальную композицию памятника. Сначала, как и в предыдущих случаях, привожу оригинал, содержащий 19 строк, в основе которого латинская транскрипция, с добавлением ряда дополнительных знаков, клинописного текста (двоеточия указывают

на границу между словами), имеющего обозначение XPd, указывающей на ее происхождение из столицы империи Персеполиса и приписываемой царю Ксерксу:

1. бага : vazraka : Auramazdā : hya : i
2. mām : būmim : adā : hya : avam
3. : asmānam : adā : hya : martiya
4. m : adā : hya : šiyātim : adā : mar
5. tiyahyā : hya : Xšayāršām : x
6. šāyaθiyam : akunauš : aivam : par
7. ūnām : xšāyaθiyam : aivam : parū
8. nām : framātāram : adam : Xšayārš
9. ā : xšāyaθiya : vazraka : xšāyaθiya :
10. xšāyaθiyānām : xšāyaθiya : dahy
11. ūnām : paruvzānām : xšāyaθiya :
12. : ahiyāyā : būmiyā : vazrakāyā
13. : dūriy : apiy : Dārayavahauš : xš
14. āyaθiyahya : puça : Haxāmanišiya :
15. θātiy : Xšayāršā : xšāyaθiya : va
16. zraka : vašnā : Auramazdāha : ima : had
17. iš : adam : akunavam : mām : Auramaz
18. dā : pātuv : hadā : багаibiš : utama
19. iy : xšaçam : utā : tyamaiy : kartam

Даже не владея древнеперсидским языком в совершенстве, чтение приведенного памятника не должно вызывать непреодолимых трудностей, поскольку предполагает однозначное соответствие буквы и звука. Приведу его перевод:

1. Стыр Хуыцау Аурамаздæ, а
2. цы зæхх чи сфæлдыста, уыцы арв чи
3. сфæлдыста, адамаджы чи
4. сфæлдыста, амонд чи сфæлдыста адæйма
5. гæн, Ксерксы паддзах чи скод
6. та, иуы бирæтæн
7. паддзахæй [чи сæвæрдта], иуы бирæтæн
8. хицау [чи скодта]. Æз, Ксеркс,
9. стыр паддзах, паддзахты
10. паддзах, алы адæмтæ [кæм цæры, уыцы]
11. бæстæты паддзах, стыр [æмæ]
12. дæрдтыл зылд чи у, уыцы

13. зæххы паддзах; паддзах Дари
14. йы фырт, Ахеменид.
15. Дзуры стыр паддзах Ксеркс:
16. Аурамаздæйы фæндонæй маенæ æз кæй
17. сарæзтон, [уыцы] галуан. Аурамазда иннæ
18. хуыцауттимæ иумæ маен хъахъхъанæд, стæй
19. ма паддзахад æмæ, цы[дæриддæр] сарæзтон, уый!

Хотя ахеменидские тексты и считаются прозаическими, определенный ритм в них все же присутствует, вырезанные в скальной породе слогги этих слов подобны барабанной дроби, четкой и полнозвучной, визуальной иллюстрацией которой может служить знак двоеточия, разделяющий слова надписей. Представляется, что в переводе удалось передать и этот ритм, и общую торжественность послания властелина великой империи потомкам. Неслучайно, характеризуя эти тексты, специалисты говорят об «имперской пропаганде», подразумевая тем самым, что они должны были быть понятны всем подданным новой империи, откуда, кстати, и параллельное использование трех ее основных языков. Это обстоятельство не могло не отразиться и в сфере культовой, в частности в трактовке образа Великого Бога Аурамазды. Для осетинского уха использование имени Бога – *Хуыцау / Хуцау* во множественном числе, даже при переводе, звучит двусмысленно и убедительно. В самой осетинской традиции, где последовательно проводится идея Единобожия, есть подобный случай, но он представлен в формуле «*Хуыцаутты Хуыцау / Бог Богов*», которая находит поддержку в другом однотипном выражении «*Хурты хур / Солнце солнц*» и не может трактоваться буквально, а, скорее, служит своеобразным способом выражения превосходной степени: вряд ли могут сомнения в том, что солнце на небосводе все-таки одно единственное. Поэтому более предпочтительным был бы перевод этой фразы на осетинский как «*зæдтæ æмæ дауджытæ / (небесные) духи и силы*», соответствующие «*амешаспента / бестелесным*» сущностям зороастризма.

Относительно древне-персидско-осетинского словаря, завершающего книгу, замечу, что он представляет собой полноценное лексикографическое исследование, в котором автор вновь демонстрирует не только высокую филологическую культуру, но и убедительно показывает то, насколько эффективно осетинский язык может быть использован при научном описании, подтверждая, уже не в первый раз, его метаязыковые возможности. При обращении к словарю, становится очевидна и потребность усиления его этимологической части, что стало бы дополнительным подспорьем для переводчика, интересующегося происхождением и семантикой осетинской

лексики. В целом, в результате знакомства с этой частью книги, складывается твердое убеждение, что значение древнеперсидских памятников для понимания истории осетинского языка, устного народного творчества и культуры еще только предстоит оценить в полной мере.

* * *

Вряд ли могут быть сомнения в том, что никакая книга, даже самая замечательная, и уж тем более рецензия на нее, не могут в корне изменить ситуацию в обществе. Но ожидания, что книга может поставить проблему в общественную повестку дня, раскрыть ее содержание и предложить пути ее решения, совершенно обоснованы. Зная деятельный характер Юрия Альбертовича и его привычку доводить все начатые дела до конца, предвижу, что эта книга может стать хорошим импульсом для продолжения никогда не прерывавшейся и имеющей давние и богатые традиции осетинской переводческой школы. Сама университетская площадка, выбранная им для публикации своего труда и апробации полученных им результатов, не только допускает, но с необходимостью предполагает возможность возобновления своего рода школы, где бы начинающие литераторы, студенты гуманитарных факультетов, да и не только, могли бы оттачивать свое мастерство перевода, обмениваясь опытом и идеями. Она может использоваться не только в учебном процессе, но и служить цели воспитания личности, давая читателю также и систему ценностных ориентиров. Главный итог книги заключается в утвердительном ответе на вопрос, вынесенный в ее подзаголовок: осетинской лексике доступны все те сферы, жанры и стили, которые были, в качестве эксперимента, исследованы автором, как современные, так и древние. Вместе с тем, только открытость миру позволяет сохраниться языку, проявить его потенциал и сделать его современным эпохе, а значит – востребованным в обществе.

Напоследок, памятуя о посвящении, которое предпослано книге, хочется пожелать автору, чтобы в ближайшие, по крайней мере, сто лет муза, называемая им по ее девичьей фамилии – *Уалион*, все так же вновь и вновь продолжала посещать его, вдохновляя на новые поэтические свершения, вселяя радость в сердца многочисленных почитателей его таланта.

Рукопись поступила в редакцию 22.08.2023

Рукопись принята к печати 25.09.2023

Салбиев Тамерлан Казбекович

Кандидат филологических наук, исполняющий обязанности руководителя научно-исследовательского отдела «Центр скифо-аланских исследований» ВНИЦ РАН. 363110, РСО-Алания, с. Михайловское, улица Вильямса, 1.

E-mail: galabu@rambler.ru

Salbiev, Tamerlan Kazbekovich

PhD, acting head of the research department "Center for Scytho-Alanic Studies" of Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. 363110, North Ossetia-Alania, Mikhailovskoe village, Williams St., 1.

E-mail: galabu@rambler.ru;

<https://orcid.org/0000-0002-8526-1984>

Tamerlan K. Salbiev*Center for Scytho-Alanic Studies**VSC RAS**Vladikavkaz, Russia*

**Review of the book Dzitsoity Yuri. Rules for translation into Ossetian language
(vocabulary issues). Tskhinval: South Ossetian State University,
2022. – 85 p.**

The review is devoted to a new book by the famous Ossetian scholar Yu.A. Dzitsoity, which represents methodological study intended for the course of translation theory, taught by him at South Ossetian State University after A. Tibilov. As a preface, the book contains a brief outline of the history of translation school of South Ossetia. The book is based on translations into the Ossetian language, made by the author himself, accompanied by his short introductions and comments. Devoted mainly to issues from the field of lexicology, it summarizes the principles and basic patterns of literary translation of textbook monuments of poetry of Russian and Soviet literature, works in German and English. Special mention should be made of the translations of several Old Persian inscriptions, also attributed by the author to poetic monuments, and his proposed analysis of the vocabulary present in them, summarized in a small dictionary. The review contains both an overview of the book and indications of its strong points, as well as suggestions for its further development.

K e y w o r d s: theory and practice of translation, principles and patterns, lexicology, Ossetian language, Russian and Soviet poetry, English poetry, German poetry, Old Persian inscriptions, Old Persian dictionary.

Received on 22.08.2023

Accepted on 25.09.2023

Научное издание

NARTAMONGÆ

Вып. XVIII

Учредитель – ВНЦ РАН
Главный редактор – *Чибиров А. Л.*
Зав. редакцией – *Чибирова З. А.*
Компьютерное обеспечение – *Семенова Н. А.*

Подписано в печать 22.12.2023. Дата выпуска в свет 29.12.2023.

Бум. офс. Гарнитура шрифта «Times». Усл. п. л. 14,95.

Печать цифровая. Формат 70×108.

Тираж 100 экз.

Цена свободная.

Регистрационный номер: ПИ № ФС77-78272 от 06.04.2020,
выдано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных
технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Адрес типографии: 363110, с. Михайловское, ул. Вильямса, 1.
Адрес редакции и издательства: 363110, с. Михайловское, ул. Вильямса, 1.
Тел/факс (8672) 254-404. E-mail: nartamonga@gmail.com
Интернет-сайт: <http://www.vestnik-vnc.ru>